



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di Ricerca
in Studi Sull'Asia e sull'Africa
Ciclo XXXI

Tesi di Ricerca

**Universi della Mente, Geografie del Corpo,
Logiche del Mondo**

**L'Epistemologia delle Cinque Posizioni (*goi* 五位)
nella Scuola Sōtō Zen di Epoca Premoderna**

SSD: L-OR/20

Coordinatore del Dottorato
ch. prof. Patrick Heinrich

Supervisore
ch. prof. Massimo Raveri

Dottoranda

Marta Sanvido

Matricola 826599

*Tradition is a matter of much wider significance.
It cannot be inherited,
and if you want it you must obtain it by great labor.*

T.S. Eliot ("Tradition and the Individual Talent")

INDICE

INDICE	I
I. INTRODUZIONE	1
I.I STRUTTURA GENERALE DEL LAVORO DI TESI	1
I.II DEFINIRE IL MEDIOEVO: LO ZEN E LA SUA PERIODIZZAZIONE	6
I.III REGIMI DI SEGRETEZZA E CIRCOLAZIONE DEL SAPERE	16
I.IV RICERCHE ESISTENTI	21
I.V INTRODUZIONE AL MATERIALE CONSULTATO	27
II. CREARE LA TRADIZIONE. PROLEGOMENI ALLA FORMAZIONE DELLE CINQUE POSIZIONI DA DONGSHAN A DŌGEN	31
II.I INTRODUZIONE	31
II.II GENERARE L'AUTORITÀ, INDICARE LA VIA: PROLEGOMENI DELLE CINQUE POSIZIONI	34
II.III REPLICARE I PATRIARCHI: L'INCANTO DELL'ANTINOMIA	44
II.IV <i>HŌKYŌ ZANMAI</i> : I PRODROMI DELLA COSMOLOGIA GOI	55
II.V SFIDARE I PATRIARCHI, GENERARE L'AUTORITÀ: DŌGEN E I GOI	63
II.VI CONCLUSIONI	83
III. L'ERMENEUTICA DELLE CINQUE POSIZIONI. GASAN JŌSEKI E LA TRASMISSIONE DELL'AUTORITÀ	85
III.I INTRODUZIONE	85
III.II LA VITA DI GASAN: L'IMPORTANZA DI ESSERE DISCEPOLO	89
III.III DALLA CIRCOLAZIONE DEL SAPERE, ALL'AUTORITÀ DOTTRINALE: CENNI DI NUOVE FORME DI TRASMISSIONE	100
III.IV COSMOGONIE EMERGENTI: VERSO LA CREAZIONE DI UNA GEOGRAFIA DELLE CINQUE POSIZIONI	118
III.V SEGRETEZZA <i>IN ABSENTIA</i> : MODALITÀ E TECNICHE DELLA TRASMISSIONE DEI GOI	136
III.VI CONCLUSIONI	142
IV. L'ESAGRAMMA DELL'ILLUMINAZIONE. INTRECCI DI POTERE, CORPI E PRATICHE	

<u>NEL NUOVO IDEALE DOTTRINALE</u>	147
IV.I INTRODUZIONE	147
IV.II KETSUDŌ NŌSHŌ E NAN'EI KENSHŪ: LA TRASMISSIONE DEL COSMO	150
IV.III IL PARADIGMA DEL DOPPIO TRIGRAMMA LI: LA CREAZIONE DELLA COSMOLOGIA ZEN	156
IV.IV UNIVERSI IDEALI, LOGICHE COMUNI: I DIAGRAMMI DEL MONDO	169
IV.V RITUALIZZARE IL COSMO, DOMINARE IL CORPO: RITI E CORPORALITÀ NELLE CINQUE POSIZIONI	175
IV.VI SANGUE E DHARMA: IL CORPO DELLA TRASMISSIONE	192
IV.VII CONCLUSIONI	196
<u>V. RIPENSARE LA TRADIZIONE. LE CINQUE POSIZIONI E LA COSTRUZIONE DI UNA NUOVA IDENTITÀ SŌTŌ</u>	200
V.I INTRODUZIONE	200
V.II FORME E MODALITÀ DI TRASMISSIONE: LA TRASMISSIONE DEL DHARMA NELLA SCUOLA SŌTŌ	202
V.III CREARE L'AUTORITÀ: LA DISPUTA SULLE CINQUE POSIZIONI TRA MANZAN E TENKEI	211
V.IV RIFORMARE LA TRASMISSIONE, IPOSTATIZZARE IL PASSATO: I GOI E I TRE DOCUMENTI	222
V.V MENZAN E L'ILLUSIONE DELLE ORIGINI: I GOI COME ETERODOSSIA	229
V.VI CONCLUSIONI	241
<u>VI. EPILOGO</u>	244
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	248
<u>RINGRAZIAMENTI</u>	270

I.

Introduzione

I.I Struttura generale del lavoro di tesi

Il presente lavoro prende in considerazione il variegato sistema di strategie ermeneutiche messe in atto nel processo di trasmissione di uno specifico insegnamento, noto come ‘cinque posizioni’, nel contesto dei gruppi Sōtō tra il quindicesimo e il tardo diciassettesimo secolo. Nello specifico, il presente elaborato ha come intento quello di analizzare differenti forme testuali impiegate nel processo di trasmissione segreta, includendo kirigami 切紙 e monsan 門參, ma anche cronache (*goroku* 語録) e sermoni (*hōgo* 法語).

Il sistema delle cinque posizioni costituisce uno degli insegnamenti più rappresentativi del fondatore della scuola cinese Caodong, Dongshan Liangjie, e del suo discepolo Caoshan Benji. Nel materiale relativo a Dongshan troviamo le “cinque posizioni di vacuità e fenomeni”, che possono essere viste come il punto di partenza da cui sono nate le successive elaborazioni e categorizzazioni. Dongshan e i suoi successori concepirono un sistema onnicomprensivo, in cui il percorso dall’illusione all’illuminazione si sviluppa attraverso cinque fasi che sono il risultato dell’interazione tra opposti binomiali. Lo sviluppo successivo dei goi da parte del discepolo diretto di Dongshan, Caoshan Benji, e la sua assimilazione tra

gli insegnamenti di Linji influenzarono profondamente la configurazione delle cinque posizioni e la successiva ricezione della scuola Sōtō. Oltre alle “cinque posizioni di vacuità e fenomeni”, Dongshan e Caoshan sono considerati i fautori delle “cinque posizioni di merito” (*kōkun goi* 功勳五位) e delle “cinque posizioni di sovrano e vassallo” (*kunshin goi* 君臣五位). La caratteristica principale della differenziazione con le cinque posizioni di vacuità e fenomeni è la natura progressiva degli successivi sviluppi. Come suggerisce la sua denominazione, le cinque posizioni di merito servono come misura della progressione della pratica e sono spesso concepite come un abile mezzo attraverso il quale preparare il praticante a una piena comprensione dell'intero sistema goi (Arai, 1990; 1993; Kirino 1997, 1998). Allo stesso modo, le cinque posizioni di sovrano e vassallo, usando la metafora del sovrano e del suo sottoposto, valuta la relazione tra maestro e discepolo nel cammino verso l'illuminazione (Verdú 1966). Nello scenario Chan, i goi sono stati variamente interpretati e rappresentati, portando ad un unico sistema onnicomprensivo composto dalle tre categorie di cinque posizioni sopramenzionati. Tale sistema è stato concepito con l'intento di tracciare la progressione del praticante e, allo stesso tempo, collocare il praticante stesso nel cosmo. Ogni singola posizione è concepita all'interno di un'interazione discorsiva e visualizzata seguendo una logica che va da un livello superficiale di comprensione e compenetrazione a uno più profondo.

In Giappone, lo sviluppo della scuola Sōtō ha subito numerosi cambiamenti

che spesso si differenziano dall'idea di Dōgen di uno "Zen puro". Il ritorno agli insegnamenti del fondatore del Sōtō Zen è il risultato del grande sforzo filologico di Menzan Zuihō, che mirava a riscoprire il lavoro di Dōgen nel periodo Edo usando le sue opere come "materia grezza" di una nuova tradizione basata sull'autorità testuale (Riggs 2002, pp. 12-17). Prima di Menzan, lo Zen medievale presenta alcune caratteristiche peculiari, come ad esempio i documenti di trasmissione (*sōden shiryō* 相伝資料), i manuali kōan (*monsan*) e i documenti di iniziazione (*kirigami*). Il problema principale nel trattare questi documenti è l'eterogeneità dei loro contenuti e la grande varietà di temi e interpretazioni che spesso contengono. Ishikawa Rikizan, che ha portato all'attenzione del mondo accademico i documenti di trasmissione segreti, ha suddiviso questo materiale in diverse categorie. Anche se la categorizzazione di Ishikawa appare particolarmente utile per gli studiosi che si avvicinano all'argomento, sotto molti punti di vista risulta limitante qualora non venisse considerata alla luce delle dinamiche sociali e storiche del tempo. In questo scenario intricato, il ruolo delle cinque posizioni è cruciale e può fornire risposte utili e nuove prospettive nell'analisi del paesaggio religioso medievale. Negli ultimi anni, lo sviluppo medievale della scuola Sōtō è stato ampiamente studiato (cfr. Bodiford 1993; Faure 1996, 2003), tuttavia l'immagine appare frammentata e talvolta sfocata. Il primo problema risiede nella nozione di scuola stessa. Quando si ha a che fare con i diversi gruppi che compongono la scuola Sōtō medievale, manca chiaramente l'auto-consapevolezza dell'essere una scuola;

piuttosto, troviamo diversi gruppi derivati dai due principali discepoli di Keizan Jōkin: Gasan Jōseki 峨山韶碩 e Meihō Sotetsu 明峰素哲. Questi gruppi hanno esteso la loro influenza attraverso l'espansione in diverse aree geografiche, sviluppando strategie distintive di speculazione e trasmissione dottrinale. L'eterogeneità della forma e del contenuto dei documenti di trasmissione medievale deriva principalmente dalle differenze tra i gruppi distribuiti nelle province di Noto, Kaga, Echizen, Echigo e l'area del Tōhoku. A questo punto, la domanda che deve essere posta è: quando si tratta di questo intricato sistema religioso, qual è la funzione delle cinque posizioni? Indubbiamente, il *fil rouge* che collega tutti questi gruppi è il loro interesse nelle cinque posizioni, nella misura in cui questo insegnamento appare in tutti i documenti esistenti indipendentemente dal gruppo e dall'origine geografica. Pertanto, potremmo vedere i goi come il codice che può effettivamente decifrare l'enigma dello sviluppo medievale dei gruppi Sōtō, chiarendo gli scambi e l'influenza reciproca nella genesi del loro bagaglio conoscitivo e dalla sua circolazione.

Il progetto di tesi si compone di quattro capitoli che verranno strutturati come segue.

Il primo capitolo introduce il problema dell'origine delle cinque posizioni. Storicamente attribuite al fondatore della tradizione Caodong, Dongshan Liangjie, i goi sono stati oggetto di numerose dispute dottrinali dietro alle quali si cela la scalata al potere e all'egemonia di differenti fazioni religiose. La seconda parte del

capitolo si sposta in Giappone, con particolare attenzione a Dōgen e alla sua critica verso le cinque posizioni e in generale la pratica kōan, con l'intento di analizzare come la critica di Dōgen sia stata riletta e manipolata nel corso dei secoli alla luce della costruzione di una 'nuova tradizione'.

Il secondo capitolo esplora i prodromi della genesi della trasmissione delle cinque posizioni con particolare attenzione al caso di Gasan Jōseki, identificato come l'iniziatore di questa pratica. Il pensiero di Gasan deve la sua rilevanza alla capacità di unire le cinque posizioni con il pensiero neoconfuciano verso la creazione di un ideale cosmologico che attribuisce ai goi un altissimo valore ontologico. Il capitolo prende in considerazione una varietà di fonti risalenti alla seconda parte del periodo Muromachi e all'inizio del periodo Edo, con l'intento di presentare e chiarire una delle speculazione dottrinali più complete su questo tema.

Il terzo capitolo entra nel vivo della creazione cosmologica basata sulle cinque posizioni presentando dapprima le teorie di Nan'ei Kenshū e Ketsudō Nōshō, e poi alcuni kirigami incentrati sulle speculazioni cosmologiche e l'assimilazione delle istanze religiose e culturali dell'epoca, rivelando l'intento dei differenti gruppi Sōtō di insinuarsi nella circolazione del sapere decidendone la direzione e il proprio ruolo al suo interno.

Il quarto capitolo riguarda la riconfigurazione della scuola alla luce delle riforme sostenute da Manzan Dōhaku. Le scelte di Manzan in materia di trasmissione influenzarono profondamente la percezione e la comprensione delle

cinque posizioni, le quali furono al centro di un acceso dibattito dottrinale atto a determinare il nuovo aspetto della ‘tradizione Sōtō’, concepito innanzitutto in termini di scuola unitaria e coerente e non più come insieme di gruppi indipendenti. Di conseguenza, la trasmissione dei goi venne unificata e formalizzata alla luce delle nuove esigenze del gruppo dominante insito alla scuola.

I.II Definire il medioevo: lo Zen e la sua periodizzazione

In uno dei suoi primi lavori accademici, Ishikawa portò all’attenzione del pubblico la necessità di riconsiderare il periodo di tempo che va dal quattordicesimo al diciassettesimo secolo in relazione alle modalità e ai contenuti di trasmissione all’interno dei documenti segreti circolanti tra i numerosi gruppi Sōtō durante questo periodo di tempo. Tale necessità fu dettata dal fatto che, in precedenza, molti studiosi della materia bollarono tali sviluppi quali espressioni ‘degli anni bui’ della scuola, poiché contrari a quanto riportato nelle opere del fondatore (1980)¹. A tal proposito definire la nozione di medioevo e la sua

¹ Le riflessioni di Ishikawa sono tutt’oggi estremamente attuali, alla luce del fatto che la produzione accademica relativa alla scuola Sōtō (e non solo) è nella maggior parte dei casi settaria, dal momento che gli esponenti accademici sono essi stessi praticanti e coinvolti a vario titolo nella vita e nella gestione della vita religiosa del proprio tempio. Di conseguenza, sono maggiormente comuni gli studi incentrati sul fondatore e volti a conservare la sua ortodossia; al contrario, vi è la forte tendenza a evitare o disincentivare la ricerca di tematiche che possano mettere in luce delle tendenze poco conformi all’idea di ‘Zen’.

conseguente periodizzazione in relazione al caso di studio in analisi è di fondamentale importanza.

La definizione dell'arco temporale noto come 'medioevo'² è spesso applicata indistintamente in relazione al lasso di tempo che va dall'undicesimo secolo (considerato generalmente come il principio del *mappō* 末法) al diciassettesimo secolo e l'inizio dei movimenti di riforma religiosi (capitanati, tra gli altri, da Manzan Dōhaku 円山道白 1636-1714, e Reikū Kōken 靈空光謙 1652-1739). Tale enorme arco temporale non rimase immutato nel corso dei secoli, al contrario, fu scenario di continui e rapidi mutamenti che riflettono le numerose variabili politiche e sociali in gioco. La sfiducia che aveva trascinato con sé l'era del *mappō*

² Nel presente elaborato la nozione di 'medioevo' include gli anni che vanno dal tardo periodo Kamakura (dopo il 1242, scomparsa di Dōgen) alla seconda metà del diciassettesimo secolo, ossia l'inizio del movimento riformatore capitato da Manzan. Tale definizione è stata elaborata in relazione allo sviluppo della scuola Sōtō, e in particolar modo in considerazione dello sviluppo riscontrabile all'interno dei documenti segreti di trasmissione. È infatti evidente una progressiva formalizzazione dei contenuti ivi contenuti, dettata dalle analogie ermeneutiche nonostante la differenza provenienza geografica e di lignaggio. In linea generale, la periodizzazione della categoria 'medioevo' è indubbiamente problematica e numerosi studiosi hanno dibattuto se, nel caso specifico del Buddhismo e del suo arrivo in Giappone, questa categorizzazione non necessiti di essere rivista. In particolar modo, Abé ha evidenziato la criticità di adottare la consueta periodizzazione, definita in base ad avvenimenti storico-politici e ignara degli sviluppi religiosi, anticipando dunque l'inizio del medioevo giapponese al decimo secolo (1999, p. 452 n.2). Per una considerazione di questa categoria in ambito storico si rimanda a Mass (1997).

cominciato nel 1052, aveva visto fiorire nuovi movimenti religiosi che prendono il nome di *shinbukkyō* 新仏教. È in questi anni infatti che note figure quali Dōgen 道元 (1200-53), Hōnen 法然 (1133-1212), Shinran 親鸞 (1173-1263), Nichiren 日蓮 (1222-82), Ippen Shōnin 一遍上人 (1239-1289), mediante la costruzione di nuovi paradigmi religiosi, abili nel conciliare le esigenze contingenti con la necessità di auto-legittimazione e la conquista del favore delle classi emergenti, si imposero sulla scena, anticipando la nascita di sistemi di conoscenza ibridi, che difficilmente rientrano nella comune idea di 'Buddhismo' (Lafleur 2004, pp. 224-32). Il processo di ibridazione è scarsamente preso in considerazione nell'analisi dei gruppi religiosi 'medievali'. Ciononostante, il contatto con la Cina Song e Yuan ebbe un impatto fondamentale nella creazione di nuovi ideali religiosi, e non solo per quanto riguarda i gruppi Zen. Tali influenza si manifestò in una pletera di forme, che includono le tecniche di stampa e la conseguente diffusione testuale, ma anche la commistione di saperi differenti (Neo-Confucianesimo) nella creazione di nuovi modelli soteriologici, la cui fluidità emerge dall'unione di tecniche ermeneutiche differenti. La nascita di forme di sapere ibride e variegate implica l'assenza della nozione di scuola in termini settari così come è oggi concepita. L'identità di gruppo era infatti estremamente predominante, implicando l'esistenza di distinte peculiarità dottrinali, rituali e politiche in seno a ciascun gruppo. Nel caso specifico della scuola Sōtō, il caso di Keizan Jōkin fu particolarmente emblematico. Keizan seppe rispondere in maniera adeguata alle

diverse esigenze, ponendo le basi per la crescita dei secoli successivi. Keizan fu in grado di combinare la pratica tipicamente buddhista con l'eterogeneità dei culti locali, instaurando una forte connessione con realtà liminali quali donne, sciamani e asceti delle montagne (Bodiford 2008, p. 88). A ciò affiancò la crescita di discepoli che fossero in grado di portare l'insegnamento in tutto il paese, e al contempo fossero in grado di far prosperare le comunità monastiche attorno ai templi da lui fondati nella provincia di Noto, lo Yōkōji 永光寺 e il Sōjiji 総持寺.

Il caso Sōtō non è comunque un esempio isolato, dal momento che le recenti scoperte di nuovi manoscritti³ provenienti da differenti tradizioni, hanno rivelato l'esistenza di un *milieu* religioso comune, in cui pratiche, riti e immaginari fossero comuni a più gruppi e facessero parte del sapere dell'epoca⁴. Ad oggi, non esistono studi che prendano in considerazione tali tendenze da un punto di vista extra-settario, e sebbene vi siano numerosi contributi che esplorano l'esistenza di pratiche definite retrospettivamente come non-ortodosse, questi sono comunque limitati a determinati gruppi religiosi prevalentemente facenti parte delle

³ Mi riferisco nello specifico al lavoro di Abe Yasurō, Itō Satoshi e Ogawa Toyoo.

⁴ Il modello classificatorio adottato è comunque basato sul paradigma settario, dato dalla specifica attenzione a determinati gruppi religiosi, specialmente di matrice esoterica. Sfortunatamente molto rimane ancora da fare per collocare queste pratiche all'interno delle produzioni discorsive generate all'interno di gruppi differenti, ma prova di scambi e visioni comuni. Ne deriva che il rischio, evidente nella scholarship attuale, è proprio quello di assolutizzare determinate pratiche e gruppi a discapito di altri, creando una gerarchia di importanza all'interno di differenti tradizioni.

cosiddette ‘tradizioni esoteriche’⁵.

Gli anni che precedettero la guerra Ōnin furono caratterizzati dalla presenza dei sei principali lignaggi (Hossō, Sanron, Kegon, Tendai, Shingon e Mahāyāna), che costituiscono ciò che è comunemente noto come il sistema di pratiche esoteriche ed essoteriche (*kenmitsu hōmon* 顯密法門).

Alla luce dell’intreccio di pratiche e attori di cui fu scenario il periodo medievale, alcuni studiosi giapponesi proposero diversi modelli interpretativi. Tra questi, troviamo il modello basato sull’illuminazione originaria proposto da Shimaji Daitō, quale rubrica interpretativa dell’intero panorama religioso giapponese. La rivisitazione delle sue teorie in anni recenti da parte di Swanson e Hubbard, che seguirono la scia guidata da Matsumoto Shirō and Hakamaya Noriaki, particolarmente critici verso le nozioni di *tathāgata-garbha* e illuminazione originaria, ha portato a una riconsiderazione di questo modello. In particolar modo, Matsumoto e Hakamaya definirono questo tipo di approccio come ‘contingente’ nella misura in cui volto a giustificare pratiche e atti celanti intenti discriminatori, etnocentrici, o totalitari (Hubbard, Swanson 1997). A tal proposito, è importante sottolineare che le considerazioni critiche di Matsumoto e Hakamaya riguardano la teorizzazione accademica dello *hongaku shisō*, la quale differisce

⁵ È innegabile che negli ultimi anni l’interesse verso gli studi Zen sia considerevolmente diminuito, spostando l’attenzione verso le pratiche ascrivibili alle scuole esoteriche. Ciononostante, i punti di contatto tra i vari gruppi sono innumerevoli ed evidenti, necessitando ulteriore approfondimento.

dalla dottrina dell'illuminazione originaria come presentata da Jacqueline Stone (2003) nella sua monumentale ricerca. A tal proposito, è necessario chiarire che lo studio di Stone costituisce una premessa imprescindibile per il presente studio, in quanto il paradigma dell'illuminazione originaria racchiude in sé pratiche comuni a differenti sistemi di saperi, basandosi sulla logica del modello associativo comune a rappresentazioni quali il mandala, la cui ricchezza semantica lo rende il perfetto veicolo di una moltitudine di significati. Inoltre, l'adozione di questo dispositivo religioso fu profondamente legata alla nozione di segretezza, e alla costruzione di un regime di segretezza, comune a ciascun attore.

Il secondo modello interpretativo riguarda le riforme religiose (*shūkyō kaikaku* 宗教改革), il quale prende specificamente in considerazione i nuovi movimenti religiosi nati durante il periodo Kamakura, in contrapposizione al 'vecchio sistema'. Foard (1980) ha messo in luce come in realtà questo approccio non faccia altro che oscurare le reali caratteristiche e il complesso sviluppo delle nuove e vecchie scuole in questi anni. La negazione di questo modello portò alla creazione di una nuova guida di analisi rappresentata da Kuroda Toshio e dalla nozione di *kenmitsu taisei* 顕密体制. L'analisi di Kuroda si basa sulla considerazione di variabili economiche, politiche e sociali, tralasciando in gran misura le variabili di carattere maggiormente dottrinale e religioso. In tal senso, Kuroda ha osteggiato l'idea della centralità delle nuove scuole durante il periodo Kamakura, al contrario, il suo lavoro accademico è indirizzato a dimostrare la

supremazia culturale e politica delle vecchie scuole, e in particolar modo, di quelle esoteriche⁶. La teoria di Kuroda è in realtà ben più complessa e articolata di quanto appena menzionato, rientrando in ciò che è generalmente noto come il ‘sistema delle strutture di potere’ (*kenmon taisei* 権門体制). Gli assunti di questo modello storiografico poggiano su tre pilastri principali: i nobili e l’aristocrazia, la classe guerriera, i gruppi religiosi. Come attori religiosi vengono presi in considerazione templi di grandi dimensioni al centro di importanti complessi monastici da essi guidati, quali lo Enryakuji 延暦寺, il Tōdaiji 東大寺 e il Kōfukuji 興福寺. L’influenza di questi complessi andava ben oltre il mero aspetto religioso, alla luce della loro posizione economica e sociale sostenuta dalla gestione di numerosi latifondi (*shōen* 荘園). Come messo in evidenza da Aldolphson (2000), tuttavia, categorizzare istituzioni religiosi eterogenee e differenti tra loro può portare all’erronea conclusione e illusione di un sistema di potere unico e coerente, posto sullo stesso piano del Bakufu e della sua influenza. La maggior debolezza

⁶ In riferimento a questi due approcci, Dobbins (1998) ne ha evidenziato i punti di forza e di debolezza. Nello specifico, il modello basato sulla centralità delle scuole emergenti fu prevalente in ambito accademico dopo la seconda guerra mondiale, traducendosi in una serie di studi che hanno interpretato in maniera unilaterale l’importanza e il carattere rivoluzionario dei nuovi fondatori, estrapolando tali sviluppi e le loro implicazioni dal contesto sociale e politico dell’epoca. Al contrario la visione prettamente storica dettata da Kuroda annichisce il ruolo dei nuovi esponenti, focalizzandosi sui gruppi religiosi (in particolar modo Shingon e Tendai) politicamente maggiormente prominenti.

nell'analisi di Kuroda, come evidenziato tra gli altri da Taira (1996) e Dobbins (1996), risiede proprio nella generalizzazione estrapolata dai singoli casi. In altre parole, il particolare e l'esperienza di determinati attori è distillata e resa lo specchio di un arco temporale ben più lungo e articolato. Dobbins (1998) ha proposto un modello alternativo a quello di Kuroda, incentrato sulla dicotomia centro/periferia, in cui il centro è rappresentato dai centri indicati da Kuroda quali fulcro del suo sistema, attorno ai quali sono collocati i vari attori. Il problema di questa ulteriore interpretazione risiede nell'effettivo legame con il centro del potere. Uno sguardo attento al caso della scuola Sōtō a partire dal tardo periodo Kamakura, sembra infatti screditare tale ipotesi, al contrario il legame con attori facenti parte del panorama 'Zen' (Gozan e gruppi Rinzai) pare di fondamentale importanza. È necessario chiarire, che sebbene spesso i kirigami vengano letti come il processo di esoterizzazione delle scuole Zen, la derivazione di matrice Tendai di queste pratiche, assieme all'ibridazione di pratiche proprie della tradizione esoterica (*mikkyō* 密教) non deve però indurre all'erronea conclusione che i kirigami e le pratiche e insegnamenti ivi trasmessi siano una mera riproduzione di pratiche esoteriche. Infatti, la nozione stessa di 'esoterico' è di per sé problematica, essendo un costrutto messo in atto alla luce di una strategia ben precisa. Abé (1999) ha dimostrato come questa strategia fosse indirizzata a sancire la superiorità degli insegnamenti di Kūkai sulle scuole di Nara, producendo degli esiti che andarono ben al di là dei confini dottrinali. Ritornando a Kuroda, ciò che

rimane fuori dalla sua teoria e dalle sue successive elaborazioni è la considerazione di attori e soggetti che non rientrano né in parte né pienamente in questa categorizzazione, e in secondo luogo dell'influenza del pensiero cinese, in particolare modo di matrice Song. In tempi recenti, il lavoro di Ōtsuka (2008; 2010; 2013; 2017) è stato indubbiamente di fondamentale importanza. L'interesse di Ōtsuka è quello di far emergere il legame tra scuole Zen, Risshū 律宗 e Amidiste 浄土宗, ponendo grande attenzione alle figure liminali poste ai margini del sistema *kenmitsu*. Il grande merito di questo approccio è, diversamente da Kuroda e dai suoi sostenitori, di riconoscere l'influenza e l'importanza esercitate dalla Cina Song rispetto agli sviluppi religiosi avvenuti a partire dal periodo Kamakura. Inoltre, un altro importante contributo apportato da Ōtsuka è la riconsiderazione della nozione di *kengaku* 兼学 ossia l'ibridizzazione tra gruppi religiosi differenti e la secondarietà della nozione di scuola così come oggi adottata in ambito accademico

Uno sguardo alla concreta direzione negli studi incentrati sugli anni a partire dal periodo Kamakura, rivela, alla luce degli approcci sopra menzionati, la grande attenzione riservata ad approcci multi-disciplinari focalizzati in gran parte all'analisi sociale e storica del contesto, a discapito dell'aspetto prettamente dottrinale. Il problema, a mio avviso, risiede nella scissione dei vari aspetti (dottrinale, rituale, ecc.), ignorando che di fatto, lo sviluppo dottrinale di ciascun gruppo definisce in larga parte le relazioni, gli scambi e i rapporti di potere con gli attori facenti parte del medesimo contesto. D'altra parte, l'eccessiva attenzione

concessa all'aspetto dottrinale ha portato alla duplice degenerazione di tale approccio nell'ipostatizzazione della nozione di scuola quali entità definita da determinate caratteristiche dottrinali e settarie e di conseguenza, ha avuto il controproducente effetto di relegare ciò che è definito come 'dottrina' all'ambito prettamente speculativo, ignorando la fluidità insita in tale categoria e la sua natura mutevole e soggetta a una pleora di variabili intra ed extra- settarie. Tale tendenza è stata esacerbata da una visione dualistica degli anni a partire dal dodicesimo secolo, intesa come un contrapporsi del vecchio sistema religioso (aristocratico corrotto, immobile) alla dinamicità e presunta maggior fruibilità delle scuole emergenti. Come evidenziato da Neil McMullin (1989), l'aspetto secolare e il lato religioso sono intimamente connessi:

Moreover, it appears to be because of the fact that some scholars accept the religious-secular-separation premise that their works have a critical, if not contemptuous, attitude toward the clergy and religious institutions seemingly in direct proportion to the degree of economic, political, and military power that the clergy and the monastery-shrine complexes possessed. Thus, not infrequently an adjective like avaricious modifies the word monk in the case of a monk who owned or controlled great wealth. [...] Thus the language of some modern works on the history of Buddhism is shot through with expressions that manifest, on the part of their authors, the acceptance of a dualistic view according to which religious institutions ought to wield only "spiritual" and not "secular" power, and, conversely, that political institutions should wield only secular and not religious power (pp. 31-2).

Le premesse poste da McMullin sono di fondamentale importanza, poiché evidenziano quanto l'aspetto politico e religioso siano in realtà due facce della stessa medaglia. Le insidie di questo modello, tuttavia, come evidenziato da Hubbard (1992) rischiano di condurre all'annichilimento delle componenti dottrinali e religiose definite da ciascun gruppo. Nel regime di segretezza stabilito all'interno trasmissione da maestro a discepolo, l'aspetto dottrinale e la sua elaborazione sono di primaria importanza, poiché costituiscono il mezzo mediante il quale viene sancita la propria identità di gruppo (come la varietà interpretativa all'interno dei kirigami suggerisce). Lo sviluppo e le variazioni dottrinali non sono in nessun modo una mera speculazione avulsa dal contesto e dai soggetti che la pongono in essere; al contrario, l'elaborazione di modelli ermeneutici (specialmente in relazione a celebri kōan) sono una vera e propria merce di scambio, che definisce i rapporti di potere tra ciascuna fazione e ne determina l'accesso al sapere e alla sua circolazione.

I.III Regimi di segretezza e circolazione del sapere

Il filo comune che lega la trasmissione e la circolazione delle cinque posizioni è il loro carattere di segretezza. Tutti i documenti inerenti a questa dottrina e prodotti, scambiati e fruiti durante il periodo medievale furono concepiti come trasmissione segreta o come anticamera della stessa. Come notato da Simmel

(1906) la segretezza preserva la longevità della comunità laddove la rivelazione minerebbe la realizzazioni delle intenzioni⁷, attribuendole un significato positivo nel suo ruolo all'interno della società e nella formazione di gruppo. Secondo Simmel la segretezza stabilisce delle proprie regole al suo interno e nel suo funzionamento, e anche quando il segreto viene rivelato la segretezza rimane, in quanto è sostituita da un altro elemento sacrificabile alla medesima funzione⁸. Adattando la visione di Simmel al presente contesto, in questo caso la segretezza produce valore nella misura in cui è necessaria alla continuità dell'insegnamento e della comunità che lo custodisce. La sua presenza, sancisce inoltre l'autorità dei pochi insigniti a detenere quel segreto, e innalza il gruppo eletto rispetto agli altri che non hanno accesso al medesimo capitale (Scheid, Teeuwen 2006, p. 5).

Come è noto, il regime di segretezza permea ogni aspetto della vita religiosa medievale (Stone 2003, p.101), specialmente a partire dal periodo Insei 院政 (1086-1185) (Teeuwen 2006a, p. 184)⁹ costituendo una parte fondamentale e

⁷ «In contrast with the juvenile condition in which every mental picture is at once revealed, every undertaking is open to everyone's view, secrecy procures enormous extension of life, because with publicity many sorts of purposes could never arrive at realization». (p. 462).

⁸ «Thus we might arrive at the paradoxical idea that, under otherwise like circumstances, human associations require a definite ratio of secrecy which merely changes its object; letting go of one, it sizes another, and in the course of this exchange it keeps its quantum unvaried». (*Ibid.* pp. 467-468).

⁹ Teeuwen basa questa definizione sulle considerazioni avanzate da Takeuchi Rizō.

imprescindibile del suo funzionamento. Di fatto la segretezza caratterizzò pratiche, riti, sviluppi dottrinali di molteplici tradizioni costituendo la *condicio sine qua non* della circolazione del sapere del periodo medievale. Per tale ragione, la segretezza necessita di essere analizzata non solo a livello di contenuto, ma specialmente in qualità di forma e strategie che hanno portato alla costruzione di un regime di segretezza quale modalità di trasmissione e scambio del sapere. A tal proposito, Teeuwen ha avanzato l'esistenza di due possibili approcci alla nozione di *secrecy*. Nel primo caso viene enfatizzato il contenuto di ciò che è custodito come segreto, mentre nella diversa accezione di questo concetto vengono prese in analisi le sue implicazioni sociali e istituzionali, mettendo in luce le dinamiche e gli esiti insiti nella nozione di segretezza (2006). Si potrebbe dunque definire la segretezza come una forma di capitale simbolico in possesso di un gruppo e avente il valore di merce di scambio e di negoziazione. In tal senso, la considerazione sviluppata da Urban (1998) sulla base della nozione di capitale simbolico di Bourdieu è estremamente calzante:

Secrecy, I submit, is better understood, not in terms of its contents or substance – which is ultimately unknowable, if there even is one – but rather in terms of its *forms* or *strategies* – the tactics by which social agents conceal or reveal, hoard or exchange, certain valued information. In this sense, secrecy is a discursive strategy that transform a given piece of knowledge into a scarce and precious resource, a valuable commodity, the possession of which in turn bestows status, prestige, or symbolic capital on its owner (p. 210).

Come già sottolineato da Stone, le forme di trasmissione segreta si originarono all'interno del sistema *kenmitsu*, divenendo la forma normativa caratterizzante del medioevo in relazione alla comunicazione del sapere (2008, p. 101). Ciononostante, specialmente a partire dal periodo Muromachi, lo sviluppo di queste tecniche di trasmissione assunse una molteplicità di forme, dando vita a una pletera di modelli ermeneutici, la cui modulazione dipende in larga parte sia dalla collocazione geografica del gruppo, che dai rapporti intessuti con gli altri attori sociali. Non stupisce, dunque, la presenza di forme di sapere ibride, influenzate sia dal pensiero *mikkyō*, che dalle conoscenze importate dal continente. Inoltre, è importante notare che le logiche poste in atto dal processo di 'secretizzazione', sono intimamente connesse alla formazione del lignaggio e alla trasmissione maestro-allievo, ossia una componente fondamentale per la sopravvivenza della propria fazione. È dunque chiaro come la segretezza sia una chiave di lettura imprescindibile, quale termometro in grado di misurare i rapporti di potere e sapere, laddove la segretezza definisce in ultima istanza il grado di accesso e controllo alla sfera del potere e del sapere. Come magistralmente notato da Foucault all'interno di *Sorvegliare e punire*:

Forse bisogna anche rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi. Forse

bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi. Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti "potere-sapere" non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma, a determinare le forme e i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito (2013, p. 28).

Nell'analisi dell'intricato intreccio di saperi e della loro produzione avvenuta durante il periodo medievale, la segretezza può essere riletta come la serie di tecnologie e strategie che consentono la messa in pratica del sapere (Hall 2001, p. 76). Facendo ancora una volta affidamento alla struttura di potere proposta dall'analisi di Foucault:

Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è che non pesa come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo

sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe la funzione di reprimere (1978, p. 13).

Data la definizione di potere quale rete da analizzare a livello ascendente, partendo dai meccanismi infinitesimali, per vedere il loro utilizzo, impiego, colonizzazione, assoggettamento (*ibid.* p. 185), relativamente all'arco temporale qui in esame, si intende vedere il *network* del potere quale vera e propria rete composta da nodi e funi, di cui i primi non sono altro che la segretezza quale strumento legante e unificante del saperi (le funi).

In virtù della segretezza concepita quale componente fondamentale nel rapporto potere/sapere, l'intento del presente studio è quello di rivelare i meccanismi, le tecniche, le irregolarità che hanno portato la scuola Sōtō a diventare un soggetto di potere mediante la partecipazione attiva alla produzione del sapere prodotto in un regime di segretezza.

I.IV Ricerche esistenti

All'interno dell'accademia giapponese grande risonanza è stata data ed è tuttora concessa alla figura di Dōgen e in generale alla sua opera. Essendo la produzione accademica concentrata all'interno di un gruppo ristretto di studiosi, essi stessi praticanti e monaci responsabili di templi, si può notare una chiara reticenza nella volontà di esplorare e far emergere pratiche comunemente non associate all'immagine della scuola. Vi sono però numerosi esempi, o meglio

eccezioni, che hanno superato tali ostacoli e pregiudizi, producendo lavori di indubbio valore, non solo nell'ambito degli studi Zen, ma anche e soprattutto in relazione alla comprensione dell'intricato panorama religioso medievale.

Sicuramente lo studio più significativo e influente prodotto in anni recenti è la ricerca di Ishikawa Rikizan (2001^a; 2001b). Il lavoro di Ishikawa fu inizialmente presentato sotto forma di articoli pubblicati tra il 1983 e il 1984, raccolti postumi nel 1997. La prima fase della ricerca di Ishikawa fu incentrata sulla raccolta e la catalogazione di una considerevole quantità di materiale, il quale comprendeva principalmente kirigami e monsan. Per ovvie ragioni il suo lavoro è rimasto incompleto; tuttavia, oltre al lavoro filologico e di classificazione che emerge dalle sue pubblicazioni, Ishikawa mirava a indagare il ruolo sociale dei documenti kirigami nel loro contesto storico. Il contributo di Ishikawa è innegabile e ancora oggi rappresenta il lavoro più completo relativo ai *sōden shiryō*. Inoltre, la sua idea – rimasta senza forma, e ad oggi non ancora accolta e sviluppata da nessuno – di collocare i documenti di trasmissione nelle dinamiche sociali e culturali coeve rappresenta un approccio degno di nota e profondamente influente. Nel corso del suo lavoro, Ishikawa ha sottolineato ripetutamente l'importanza delle cinque posizioni nella comprensione della scuola Sōtō premoderna, definendola come il nucleo semantico più rilevante nei documenti di trasmissione (Ishikawa, 2001, p. 195).

Le basi poste dal lavoro di Ishikawa furono ulteriormente sviluppate da

alcuni dei suoi studenti quali Andō Yoshinori e Iizuka Hironobu. Andō ha studiato una pletora di documenti non limitati a monsan e kirigami, ma includendo *daigo* 代語 e altri tipi di commentari. Nel suo *Chūsei zenshū bunken no kenkyū* (2000), Andō si concentra sulla relazione tra diversi testi sottolineando come differenti tipologie di documenti e manoscritti siano intimamente connessi, mettendo in luce l'importanza di considerare documenti segreti di trasmissione come monsan e kirigami nel vasto contesto di produzione testuale in cui si collocano. Anche se Andō non si concentra specificamente su goi, la sua metodologia è particolarmente notevole in quanto supera i limiti delle categorie impostate da Ishikawa. Allo stesso modo, Iizuka si è mosso nella stessa direzione di Andō attraverso l'esame di commentari, monsan e kirigami che condividono argomenti comuni sia nei gruppi Sōtō e Rinzai, ma con uno specifico focus su goi (Iizuka 1996; 1998; 1999; 2002). Il lavoro di Iizuka ha un carattere prettamente filologico, focalizzato alla trascrizione di documenti, mancando dunque di un'analisi di più ampio spettro che possa inserire i documenti in questione nella rete di relazioni di cui i gruppi Sōtō erano parte. Ciononostante, l'ipotesi più volte avanzata da Iizuka di un rapporto stretto e privilegiato tra le fazioni Sōtō e la produzione accademica (nella forma di commentari a noti classici cinesi, quali lo *Yijing*) dei monaci Gozan è di indubbio valore e necessita, a mio avviso, un maggiore approfondimento fondamentale nella comprensione delle dinamiche che hanno portato alla costruzione della categoria 'Zen'.

Oltre ai suddetti studiosi, sul versante storiografico, Hirose Ryōko ha contribuito ad approfondire la nostra comprensione del ruolo politico ed economico dei documenti di trasmissione nello sviluppo locale dei gruppi Sōto nel caso specifico dei riti funebri.

Matsuda Yōji è lo studioso che più ha rivolto la sua attenzione allo studio delle cinque posizioni. Il lavoro di Matsuda è una pietra miliare per chiunque si voglia avvicinare a questa tematica. In particolare, Matsuda ha analizzato in dettaglio il caso di Nan'ei Kenshū e Ketsudō Nōshō, dato il carattere ibrido dei loro scritti, dove le cinque posizioni sono rivisitate attraverso i principi cosmologici alla base dello *Yijing*, rappresentando un caso unico nel loro genere. Pur riconoscendo l'indubbio valore del lavoro di Matsuda, la forma in cui questo è stato presentato (singoli articoli) impedisce di vedere una coesione di fondo tra i diversi casi studio presi in considerazione. Di conseguenza, si tratta di un prodotto accademico di difficile fruizione, dettato dall'esclusiva attenzione concessa alle cinque posizioni, che però non sono inserite nel contesto dell'epoca, impedendo così di intuire l'importanza giocata dai goi nel rendere i gruppi Sōtō soggetti attivi nella produzione del sapere. Inoltre, Matsuda non considera nella sua analisi i kirigami, dunque sottovalutando la varietà regionale e fazionale nello sviluppo della teoria goi.

Negli studi in lingua inglese sono stati largamente presi in considerazione i kirigami e la varietà semantica e simbolica da essi veicolata nell'analisi della

categoria Zen nel Giappone premoderno. Il lavoro di William Bodiford è a tal proposito il più completo nel presentare il ruolo che la trasmissione segreta ha giocato nello sviluppo del caso Sōtō. Nella sua opera più celebre, *Sōtō Zen in Medieval Japan* (1993), Bodiford traccia magistralmente lo sviluppo dei vari gruppi, mettendo in luce la frammentarietà dettata dall'esistenza di differenti fazioni e la varietà a livello regionale. Nell'ultima parte del lavoro, viene analizzato sommariamente quanto la pratica *kōan* fosse centrale nell'arco temporale che ha preceduto la riforma. Sebbene la ricerca in questione abbia un carattere prettamente storico, focalizzandosi sullo sviluppo istituzionale della scuola, e dunque tralasciando l'aspetto dottrinale, Bodiford ha contribuito ad arricchire la comprensione di questo aspetto in molti dei suoi articoli, relativi alle pratiche funebri (1992), all'ordinazione di spiriti (1993), alla discriminazione di gruppi marginali (1996).

Il lavoro di Bernard Faure (1991; 1993) ha indubbiamente offerto una nuova comprensione dello Zen, quale macro-categoria composta da una varietà di elementi, pratiche, soggetti comunemente non identificati come tali. Se da un lato il lavoro di Faure ha avuto e ha tutt'ora il merito di mettere in guardia dalle rappresentazioni insite al testo, quale artefatto che veicola una precisa visione del mondo, d'altra parte l'approccio proposto da Faure rischia di costruire un'altra rappresentazione, ossia quella costruita dallo studioso che inserisce in una griglia metodologica prestabilita fenomeni difficilmente correlati sul piano storico.

Duncan Ryūken Williams (2009) ha tracciato il ruolo sociale, economico e politico svolto dalle pratiche funebri nello sviluppo Sōtō durante il periodo Tokukawa, rappresentando una mediazione tra l'approccio storico-istituzionale di Bodiford e l'attenzione di Faure nello svelare le dinamiche coinvolte nella costruzione dell'immaginario Zen.

I contributi sopra descritti hanno indistintamente la peculiarità di aver impiegato i documenti segreti di trasmissione per raccontare una storia differente, per svelare determinate narrative, ponendo poca o nulla attenzione a cosa fosse studiato, commentato ed effettivamente trasmesso dai monaci Sōtō. La definizione di questo aspetto è imprescindibile per comprendere quale fosse il ruolo dei gruppi in questione in relazione agli altri attori del panorama medievale.

In contrapposizione all'accademia giapponese, attenta nel riconoscere la centralità dei goi nello sviluppo della scuola, specialmente alla luce dell'integrazione di questa teoria in una pletora di pratiche, riti, analisi di kōan, in egual misura i goi sono stati ignorati dall'accademia occidentale. A tal proposito, va riconosciuto che i contenuti che compongono la trasmissione delle cinque posizioni sono di difficile accesso, apparendo inizialmente come un complesso di complicate elucubrazioni teoriche prive di qualsiasi implicazione sociale o politica. Il mio punto di vista è contrario a queste considerazioni. In primo luogo, poiché lo studio di pratiche rituali e performative, di frequente intimamente legate alle cinque posizioni tanto da essere spiegate e trasmesse con la medesima

terminologia dei *goi*, rimane muto se non considerato alla luce di questa teoria. In secondo luogo, ciò che appare come un insieme di nozioni incomprensibili, rivela in realtà un sistema estremamente rigoroso rivolto alla costruzione di modelli cosmologici e soteriologici di ampio utilizzo, che richiamano altre tradizioni, ponendo però in atto meccanismi di rilettura e riadattamento. In terzo luogo, le cinque posizioni erano una teoria largamente dibattuta all'interno di gruppi Gozan e Rinzai, non essendo dunque limitata al caso Sōtō. Al contrario, lo scambio di documenti e commentari su questa specifica dottrina rivela innegabilmente i rapporti di potere tra le differenti fazioni, permettendo di tracciare lo sviluppo di ciascun gruppo in relazione agli altri attori coinvolti. Infatti, ad oggi nulla è ancora stato scritto sulle relazioni tra le fazioni facenti parte della macro categoria 'Zen', considerando ciascuna di esse in maniera isolata e non come parte di una rete di scambi e influenza comune.

I.V Introduzione al materiale consultato

Nel presente lavoro vengono messe a confronto differenti tipologie testuali, facenti parti di categorie note come: *goroku*, *hōgo* e *tōmon shōmotsu* 洞門抄物, ossia la produzione di commentari e kirigami prodotta da gruppi Sōtō. Data la peculiarità di questi documenti, verranno analizzate di seguito le principali caratteristiche di questa tipologia testuale, utile a comprendere i documenti presi in esame nel presente elaborato.

Questo genere testuale divenne comune a partire dalla prima parte del periodo Muromachi fino alla seconda parte del periodo Edo, arco temporale caratterizzato dalla rilevante produzione e copiatura di questi testi. Si tratta di una categoria estremamente variegata al suo interno. Benché, generalmente, il termine *shōmotsu* definisca annotazioni prodotte dai discepoli relative alle lezioni impartite dal maestro su celebri kōan, queste annotazioni presentano diversi livelli di complessità ed elaborazione da parte del compilatore. La complessità e la stratificazione del genere *shōmotsu* dipendono principalmente dal tipo di materiale analizzato durante il ritrovo seminariale, dal livello di comprensione dei discepoli e dal pubblico ammesso. La rilevanza di queste fonti consiste nell'essere una testimonianza imprescindibile nel tracciare l'espansione locale di ciascun gruppo e gli scambi con diversi attori, sullo sfondo della pratica kōan quale 'moneta di scambio' tra differenti fazioni (Ishikawa 2001a, pp. 25-28).

Seguendo la suddivisione suggerita da Ishikawa, la categoria *shōmotsu* si compone delle seguenti varianti testuali:

- Commentari sulla lezione del proprio maestro relativa a frasi di celebri maestri o su episodi della loro vita (*goroku shō* 語録抄). Sono qui inclusi, lo *Himitsu Shōbōgenzō* 秘密正法眼藏 e lo *Hōonroku* 報恩録 di Keizan. Sono inoltre parte di questo gruppo: il *Jitokuki roku shō* 自得暉録抄 di Gasan, il *Ninden ganmoku shō* 人天眼目抄 e il *Mumonkan shō* 無門関抄 di Sensō Esai.
- *Daigo* 代語 ('parole in sostituzione'). L'obiettivo di questo materiale è quello

di aiutare lo studente con il commento ad un dato *kōan*. La denominazione deriva dal fatto che il maestro inizialmente chiede allo studente il significato di una espressione tratta da un *kōan*, e qualora questi non rispondesse, il maestro si sostituisce al discepolo nella risposta. Il *daigo* è un vero e proprio strumento di analisi del *kōan*, dunque passi nella forma di *daigo* si possono trovare in altre tipologie testuali, come all'interno di *mosan*.

- Commentari di *daigo* (*daigo shō* 代語抄) e *saigin* 再吟¹⁰. Nel primo caso, si tratta di commentari prodotti sulla base di *daigo*. Nel secondo caso, i *saigin*, sono versione annotate dei commentari basati sui *daigo*.
- *Monsan* 門參, anche noti come *honzan* 本參, *missan* 密參, *hisan* 秘參, *densan* 伝參 o *missho* 密書. Questo tipo di materiale è l'epitome dell'adozione della pratica *kōan* nei gruppi Sōto durante il periodo medievale. Questi documenti si configurano come manuali *kōan* condivisi con un numero limitato di discepoli, e quindi considerati parte della “conoscenza segreta”. Molti di questi documenti sono sopravvissuti fino ad ora, costituendo un'importante fonte nella comprensione dell'ermeneutica *kōan* in diversi gruppi e quindi in diverse aree geografiche.

¹⁰ Andō ha messo in luce la problematicità di questo termine, poiché include al suo interno molteplici varianti testuali. Queste varianti includono: critiche al commento di *kōan* correlate da un ulteriore commentario (2000, pp. 329-336).

- *Kirigami* 切紙. I kirigami includono la trasmissione dei tre documenti di successione (*shihō sanbutsu* 嗣法三物), l'indicazione di come svolgere determinati riti (specialmente riti funebri), l'interpretazione di *kōan*. Si tratta di documenti dalla lunghezza ridotta, sintetici nell'espressione, e riportanti la data, il nome e il sigillo dei soggetti coinvolti nello scambio del documento (Ishikawa 2000a, pp. 28-30). È comunque necessario operare una distinzione tra i documenti trasmessi dal periodo Muromachi alla prima metà del periodo Edo, e i documenti trasmessi dopo questo lasso temporale. Nel primo caso si può infatti notare una forte varietà a livello di contenuto determinata principalmente dall'area geografica di provenienza, nel secondo caso tale distinzione viene meno, a causa dell'intervento operato su questi documenti a partire dalla fine del XVII con l'intento di renderli conformi alle nuove linee guida dettate dalla riforma.

II.

Creare la Tradizione.

Prolegomeni alla formazione delle cinque posizioni

da Dongshan a Dōgen

II.I Introduzione

Una semplice ricerca della voce enciclopedica relativa alle cinque posizioni¹ (五位 ch. *wuwei*; jp. *goi*)² ci suggerisce che si tratta di una dottrina elaborata da Dongshan, composta al suo interno da differenti categorie successivamente elaborate dal suo discepolo, Caoshan. Questa definizione postula due assunzioni fondamentali: la prima riguarda l'attribuzione dell'insegnamento al fondatore stesso della scuola; la seconda attribuisce lo sviluppo del suddetto insegnamento al discepolo e successore del maestro, nonché co-fondatore della scuola, Caoshan.

*Parte di questo capitolo si basa su Sanvido (2018a).

¹ In inglese il termine “rank”, usato spesso per tradurre il termine *goi*, appare troppo stretto nelle sue connotazioni, sottolineando esclusivamente la gerarchia tra le diverse posizioni piuttosto che la loro reciproca interazione. Così, in questo articolo ho deciso di usare il termine “posizioni”, che appare più neutro nel suo significato.

² Sono stati a proposito consultati i dizionari maggiormente in uso, quali DDB (per quanto concerne le lingue occidentali), *Zengaku daijiten*, *Bukkyō go daijiten*.

Queste semplici informazioni dischiudono un intricato groviglio di logiche interdipendenti che hanno portato all'emergere di questa narrativa, celando al loro interno una serie di dinamiche politiche e sociali che hanno permesso l'emergere di una narrativa sulle altre. Queste logiche veicolano processi fondamentali e primari rivolti alla conservazione della comunità, qui intesa come formazione sociale all'interno di un tempio o di una data area geografica. D'altra parte però, le formazioni narrative silenziate nel corso dei secoli, a loro volta, mettono in luce processi sociali in conflitto che non sono accettati dalla formula prescrittiva messa in essere, lasciando intravedere la funzione dei testi che compongono l'universo delle cinque posizioni e la conseguente funzione performativa dei testi. L'intento di questo capitolo è far emergere la pluralità di tali logiche, svelando come le cinque posizioni, specialmente nel caso giapponese qui in esame, non siano espressione di un mero virtuosismo dottrinale, ma in un periodo di estrema incertezza storico-politica e di fluttuazione del concetto di autorità, assurgano a pratica comune atta a indentificare, validare e affermare l'autorità di un gruppo sugli altri, consentendogli di forgiare e tracciare linee di potere da lasciare in eredità ai membri della propria dinastia. Di conseguenza, il presente capitolo intende interrogarsi su quale sia l'effettiva funzionalità dell'attribuzione di uno specifico insegnamento ad una figura ben precisa e definita, laddove i vuoti testuali e storici lascerebbero intendere l'impossibilità, o meglio l'insensatezza di imbarcarsi in una tale impresa. Foucault nella sua analisi sul ruolo e sulle relative implicazioni del

ruolo autoriale si interroga su quali siano i limiti entro i quali definire l'opera e con quali modalità considerarne il presunto autore. Il nome dell'autore non è un nome proprio come agli altri, al contrario, la sua funzionalità è frutto della costruzione identitaria operata dai fruitori dell'opera, che ne definiscono i confini legittimatori e la validità dell'opera. Nelle parole del filosofo francese:

[U]n nome d'autore non è semplicemente un elemento in un discorso (che potrebbe essere soggetto o complemento, il quale può essere sostituito da un pronome ecc.); esso svolge in rapporto ai discorsi un certo ruolo: stabilisce una funzione classificatoria; un tale nome permette di raggruppare un certo numero di testi, di delimitarli, di escluderne alcuni, di opporli ad altri. Inoltre esso costruisce un rapporto fra gli stessi testi; Ermete Trismegisto non esisteva, Ippocrate neanche — nel senso che si potrebbe dire che Balzac esiste —, ma il fatto che più testi siano stati posti sotto un unico nome indica che fra loro si è stabilito un rapporto di omogeneità o di filiazione o di autenticazione degli uni attraverso gli altri, o di reciproca spiegazione o di utilizzazione concomitante. Infine il nome d'autore funziona per caratterizzare un certo modo di essere del discorso: il fatto, per un discorso, di avere un nome di autore, il fatto che si possa dire “questo è stato scritto da un tale,” o “un tale ne è l'autore”, indica che questo discorso non è una parola quotidiana, indifferente, una parola che se ne va, che vola e passa, una parola immediatamente consumabile, ma che si tratta di una parola che deve essere ricevuta in un certo modo e che, in una data cultura, deve ricevere un certo statuto (1971, p. 8).

L'identità autoriale è posta ai margini del testo, definendone i limiti, 'le asprezze'

e le modalità di caratterizzazione, all'interno di una serie di discorsi che sono dotati della funzione 'autore'. Nel presente capitolo, verranno messe in luce le discontinuità e le strategie alla base della complessa operazione di creazione dell'autorialità delle cinque posizioni mediante un'analisi filologica delle fonti testuali strumentali a questo processo, indirizzato a creare la 'santità' del testo e ad instaurare un assoluto regime di verità in seno alla figura dell'autore, o artefice del *corpus* testuale alla base dell'ontologia dottrinale delle cinque posizioni.

II.II Generare l'autorità, indicare la via: prolegomeni delle cinque posizioni

Generalmente, il sistema delle cinque posizioni è attribuito al fondatore della scuola Caodong 曹洞宗 (g. Sōtō-shū), Dongshan Liangjie 洞山良价 (807–869; g. Tōzan Ryōkai). Le cinque posizioni vengono qui riferite come sistema, perché si tratta di un vero e proprio insieme di insegnamenti, comprendete le cinque posizioni di vacuità e fenomeni (*henshō goi* 偏正五位), le cinque posizioni di vassallo e signore (*kunshin goi* 君臣五位), le cinque posizioni di merito (*kōkun goi* 功勳五位) e le cinque posizioni del principe (*ōji goi* 王子五位). Ognuno di queste componenti costituisce un sistema a sé stante, e al contempo intimamente connesso con le altre categorie, ciascuna delle quali aventi un preciso intento³.

³ Semplificando, si noti che cinque posizioni di vacuità e fenomeni costituiscono all'interno del percorso di pratica lo stato più avanzato, mirato al superamento da parte del praticante di ogni forma di dualità o attaccamento, anche all'idea stessa di risveglio. Le cinque posizioni di merito e

L'attribuzione delle cinque posizioni è, in realtà, una questione di grande rilievo, data la mancanza di riferimenti testuali che possano corroborare incontrovertibilmente la loro autorialità. Tale problema trova riscontro a partire dalla suddivisione delle scuole Zen in cinque differenti correnti⁴, proposta da Fayen Weni 法眼文益 (885-958; g. Hōgen Mon'eki,) all'interno del trattato *Zongmen shijguilun* 宗門十規論 (g. *Shūmon jukkiron*; X1226)⁵. Nella sua argomentazione, Fayen associa a ciascuna 'casa' un preciso insegnamento che la identifichi e che rappresenti totalmente il suo fondatore. Tuttavia, Fayen non è l'artefice di questa narrazione. È innegabile che Fayen sia il fautore di questa organizzazione, facendosi portatore della necessità di sistematizzare le varie correnti Chan esistenti. L'attribuzione delle cinque posizioni a Dongshan, però, è già attestata all'interno del *Jingde chuandenglu* 景德傳燈錄 (1004; g. *Keitoku dentōroku*), dove si legge: “Anche il raggiungimento del supremo stato di illuminazione [del maestro

del principe sono invece concepite per tracciare il progresso del praticante all'interno dell'attività di pratica. Infine, le cinque posizioni di vassallo e signore vengono spesso affiancate alle cinque posizioni di vacuità e fenomeni, poiché sono specificamente rivolte a regolare il rapporto tra maestro e allievo, nell'intento di porre fine ad ogni traccia di disuguaglianza gerarchica.

⁴ Con cinque correnti 五家 (g. goke) si è soliti indicare le seguenti fazioni all'interno dell'insegnamento Zen: Linji 臨濟 (g. Rinzai); Yunmen 雲門宗 (g. Unmon); Guiyang 滙仰 (g. Igyō); Fayen 法眼宗 (g. Hōgen) e Caodong 曹洞宗 (g. Sōtō).

⁵ Per una analisi efficace ma esaustiva delle caratteristiche principali del testo, si veda, Nagashima 1980.

Dongshan] non ha nessun precedente. Ricevere completamente l'insegnamento delle cinque posizioni del maestro Dongshan costituisce il fondamento della nostra scuola" (T51.337a). Dunque, Fayen si inserisce all'interno di questo artificio retorico, alimentando l'idea della figura mitica di un fondatore e della sua dottrina, che necessita di essere tramandata di generazione in generazione⁶.

Negli anni sessanta del secolo scorso, il famoso studioso Ui Hakuju aveva sollevato un problema fondamentale riguardo al cosiddetto fondatore della tradizione di Caodong: la mancanza di una quantità sufficiente di fonti che potesse fornire prove sull'attività di Dongshan e il suo ruolo nella costruzione del lignaggio Caodong⁷ (1966, pp. 139- 222). La questione sollevata da Ui è profondamente connessa allo sviluppo della teoria goi. Non si deve infatti dimenticare che una delle caratteristiche principali della trasmissione delle cinque posizioni nei gruppi Sōtō antecedenti al periodo Edo è il collegamento creato tra le cinque posizioni e il fondatore della tradizione Caodong, al punto tale da considerarlo il suo

⁶ Si rimanda a proposito all'analisi di Faure 1991, pp. 11-32.

⁷ Va notata, tuttavia, l'abbondanza di prodotti agiografici incentrati sulla vita di Dongshan che si trovano in molti documenti. Tra questi vale la pena menzionare: *Zutang ji* 祖堂集 (952, vol. 6); *Song gaoseng chuan* 宋高僧傳 (988; vol. 12); *Jingde chuandenglu* 景德傳燈錄 (1004; vol. 15); *Zuting shiyuan* 祖庭事苑 (1108; vol. 7); *Zongmen liandeng huiyao* 宗門聯燈會要 (1183, vol. 20); *Wu deng hui yuan* 五燈會元 (1252; vol. 13) ... Esistono, inoltre, numerose testimonianze prodotte durante il periodo Ming, come ad esempio il *Dongshan lu* 洞山錄, contenente numerosi riferimenti biografici del maestro.

insegnamento più rappresentativo. Questa tendenza solleva nondimeno due domande chiave che vorrei esplorare in questo capitolo: come si è sviluppata la costruzione della narrativa goi e la sua trasmissione in Cina, e fino a che punto può essere fatta risalire al suo fondatore.

La formazione buddhista di Dongshan ebbe inizio con Wuxie 五洩靈默 (747-818) (T50.2061.780a1-2; T51.2076.321b22-23; X64.1261.418c1-2) al tempio Wuxie 五洩寺. Il riferimento più antico sulla relazione tra Dongshan e Wuxie pone il loro primo incontro durante l'infanzia di Dongshan, anche se non è chiaro come e perché Dongshan avrebbe raggiunto la montagna Wuxie per iniziare la sua formazione⁸. Dopo dieci anni di pratica in circostanze sconosciute, Dongshan ricevette i precetti all'età di ventuno anni da Ruilu 睿律 sul monte Song 嵩山, per poi trasferirsi sul Monte Wei 滙山, dove si sarebbe recato per visitare il discepolo di Baizhang Huaihai 百丈懷海 (749-814), Lingyou 靈祐 (771-853), a seguito del quale decise di pratica sotto la guida di Yunyan Tansheng 雲巖曇晟 (782–841). Lo *Zutang ji* 祖堂集 postula l'inizio del lignaggio di Caodong nel periodo che Donghsan trascorse con Yunyan, su cui sussistono ancora molti dubbi, considerando che non è chiaro quanti anni abbia passato sotto la sua guida. Benché

⁸ Il *Jingde chuandenglu* è l'unico testo a riportare che Dongshan ricevette la tonsura quando raggiunse il tempio di Wuxie. Il *Zutang ji* è la più antica fonte esistente che consente di valutare quando lo studio con Wuxie poté avere ipoteticamente inizio. Inoltre, secondo Ui, Dongshan entrò nell'ambiente monastico all'età di sette anni trascorrendo circa tre anni nel tempio di Wuxie (1966, p.141).

lo *Zutang ji* non faccia menzione alcuna delle cinque posizioni in riferimento ai maestri Caodong, il testo delinea il lignaggio e lo sviluppo della scuola riportando domande e risposte tra i maestri e i loro discepoli correlati da noti aneddoti su celebri figure del passato. Ad esempio, nella sezione dedicata a Dongshan viene riportato il seguente scambio di domanda e risposta:

Qualcuno chiese:

“Quando il maestro visitò Nanquan [Puyuan], perché mai avrebbe organizzato un incontro speciale per Yunyan 雲岳⁹?”

Il maestro rispose:

“Non rispetto i valori di Yunyan, tuttavia ciò non è dovuto alla sua comprensione della Legge di Buddha. Sono estremamente grato che non mi abbia conferito alcuno dei suoi insegnamenti”. (2, 51, Yanagita 1990, p. 209)

Questo passaggio rivela importanti dettagli sulla formazione del lignaggio di Caodong. Pur sostenendo l'importanza di Nanquan Puyuan 南泉普願 (748-835) per l'educazione di Dongshan, questo estratto sostiene che Dongshan non sarebbe il successore di Yunyan, facendosi portatore, al contrario, della discendenza di Nanquan. Allo stesso tempo, i più antichi riferimenti testuali su Dongshan sembrano poco chiari nel riportare il momento esatto in cui il maestro avrebbe raggiunto l'illuminazione, poiché lo *Zutangji* è l'unico che afferma chiaramente che ciò si verificò sul Monte Tan 潭 dopo la morte di Yunyan. Nella stessa sezione, l'antologia trascrive il seguente dialogo:

⁹ Yunyan corrisponde a Yunyan Tansheng.

Il maestro [Dongshan], dopo aver lasciato Wuxie, raggiunse gli alloggi di Nanquan. Nanquan durante l'assemblea di commiato, indirizzò un sermone ai suoi allievi:

“Oggi ho organizzato questa assemblea speciale di commiato. Tornerà mai questo ‘commiato’ in ‘quel luogo’?”

Gli studenti non risposero. In quel momento, improvvisamente Dongshan apparve [di fronte all'assemblea], inchinandosi a Nanquan, e chiedendo: “La supplico di chiamare il mio nome”. Nanquan lo guardò e gli rispose: “Quando il compagno sarà pronto, allora potremo partire”.

Più tardi, Nanquan raggiunse Dongshan e gli diede una pacca sulla mano, dicendo “nonostante la tua giovane età, sembri già determinato e lucido (*diaozhuo* 彫琢)”.

Dongshan rispose: “una persona benestante non diventerà mai povera”. (2, 50-51, Yanagita 1990, p.208).

Gli anni che seguirono l'annunciato risveglio furono caratterizzati da numerosi viaggi itineranti in tutto il paese, nel corso dei quali Dongshan incontrò i discepoli dei più noti e influenti maestri Chan, come Mazu 馬祖, Yaoshan 藥山 e Shitou 石頭.

All'interno delle cronache di Xuefeng Yicun 雪峰義存 (822-908) viene riportato che Dongshan avrebbe creato il proprio gruppo di accoliti, attraverso i quali poté perseguire la diffusione dei suoi insegnamenti, che raggiunsero miriadi di seguaci in tutto il paese (23a-b). Il medesimo tributo alla rapida diffusione degli insegnamenti di Dongshan appare, inoltre, nello *Zutang ji*, secondo cui più di cinquecento persone si riunirono sulla montagna di Dong 洞山 per apprendere i suoi insegnamenti, i quali furono in seguito tramandati dai suoi discepoli con

l'intento di far sì che le sue parole continuassero ad essere preservate dalle generazioni future. È interessante notare che nessuna delle fonti esistenti menzioni in dettaglio i nomi dei discepoli di Dongshan, che possono essere dedotti solo dal confronto con diverse prove testuali¹⁰. Inoltre, i primi resoconti biografici su Dongshan mancano di chiarire la totale identificazione tra la scuola Caodong e l'insegnamento delle cinque posizioni, lasciando intuire che si tratti di una costruzione postuma, che nasconde intenti che vanno bene oltre la mera conservazione dottrinale. Questa tendenza e la narrativa che favorì tale associazione univoca possono essere rintracciate nelle fonti successive, le quali svelano la creazione di un paradigma basato sulla fissità di due poli, ossia la centralità del fondatore e la creazione di una propria identità dottrinale. Una fonte chiave in questo processo è rappresentata dal *Rentian yanmu* 人天眼目 (g. *Ninten ganmoku*) (1188)¹¹, che fornisce una efficace sintesi delle cinque case e delle sette scuole insieme a un breve resoconto storico di ciascuna fazione e delle loro caratteristiche dottrinali più rilevanti. La scuola Caodong è descritta come segue:

Il nome postumo del Maestro [Dongshan] è Liangjie, ed egli era originario del Monte Xianglu 会稽. Il suo nome di famiglia era Yu 俞. Ha ricevuto la legge del Dharma dal Maestro Yunyan Tansheng, [quindi] si stabilì al Monte Dong a Yunzhou. Qui, ha proclamato l'insegnamento delle cinque posizioni, ha raggiunto le tre radici [non contaminate] (*sangen* 三根), ha

¹⁰ Uì sostiene che Dongshan avrebbe lasciato diciotto discepoli, tra i quali figura Caoshan e Yunju Daoying 雲居道膺. Per una genealogia completa della dinastia di Dongshan si veda Ishii (1987, p. 148) e Schlütter (2008).

¹¹ Vieni qui adottata la versione a stampa Gozan del testo, datata 1303 e riprodotta in Shiina (2016).

completamente compreso [il significato de] l'unico suono e ha diffuso la miriade di insegnamenti [buddhisti]. [...] Nella sua vecchiaia, accettò il Maestro [Caoshan] Benji, al quale insegnò dettagliatamente le intuizioni buddiste, impartendogli il loro senso più profondo. Ossia, l'unione di ministro e vassallo e l'attività di vacuità e fenomeni. Il profondo insegnamento di [Cao] dong deriva da loro e divenne noto in tutto il paese. Quindi, ogni maestro riverisce [questi insegnamenti] chiamandoli 'gli insegnamenti di Dong [shan] e Cao [shan]'. (Shiina 2016, p. 231)

Il *Rentian yanmu* fornisce in questa citazione tre elementi, che giocano un ruolo determinante nella costruzione dell'epistemologia goi. In primo luogo, vi è il riconoscimento delle cinque posizioni come insegnamento ideato personalmente dal fondatore. In secondo luogo, l'esclusività del conferimento di questa dottrina a Caoshan, designato dunque come il legittimo successore di Dongshan e l'erede delle sue intuizioni più profonde. In terzo luogo, il testo postula la diffusione dei goi tra qualsiasi maestro o circolo buddista nel paese, fino al punto di essere identificato come "gli insegnamenti di Dong [shan] e Cao [shan]". Il *Rentian yanmu* sembra chiaramente fornire la narrativa ortodossa attraverso la quale le cinque posizioni sono state accettate e introdotte come parte fondamentale del curriculum di apprendimento nei monasteri. Questa affermazione trova evidenza in un trattato di Juefan Huihong 覺範德洪 (1071-1128), il *Chanlin sengbaozhuan* (g. *Zenrin sōbō den* 禪林僧宝伝). Secondo Juefan, Caoshan lasciò la sua casa all'età di diciannove anni per iniziare la pratica a Monte Lingshi 靈石山, e dopo sei anni ricevette la tonsura e gli furono conferiti i precetti. Raggiunse poi Dongshan, a cui seguì una intensa pratica durata più di dieci anni. Durante la notte, Dongshan conferì a Caoshan i seguenti tre poemi, che aveva precedentemente ricevuto dal suo maestro

Yunyan Tansheng: il *Baojing sanmei ge*, il *Wuwei xianjue* (g. *Goi kenketsu* 五位顯訣) e i *Sanzhong shenlou* (g. *Sanshu jinro* 三種滲漏¹²) (versione Gozan del testo riportato in Ishii 1986, p. 158). Juefan fornisce anche un resoconto più dettagliato di quanto riportato nel *Rentian yanmu*. In realtà, non solo il testo designa Caoshan come l'erede del Dharma di Dongshan, ma afferma anche che le principali fonti testuali rappresentative sulle cinque posizioni furono conferite a Donshan dal suo maestro, Yunyan. Secondo Ishii, la fazione di Dongshan acquisì gran parte della sua influenza e fu in grado di espandere il proprio dominio grazie agli eredi di Caoshan, come emerge dai resoconti di Fayen Weni, che poté osservare principalmente i discepoli di Caodong e la loro attività divulgativa (1986, pp. 160-1). Pertanto, l'evidenza storica giunta fino ad oggi parrebbe suggerire che il membro più rappresentativo del gruppo Caodong non sia il suo presunto fondatore, bensì uno dei suoi discepoli, Caoshan, avente il merito di aver alimentato lo sviluppo della scuola e di averne forgiato le salienti caratteristiche dottrinali. Vale quindi la pena di chiedersi come, in questo scenario, le cinque posizioni siano state sviluppate come parte dell'eredità della scuola. Il più antico riferimento a questa

¹² Le tre tipologie di contaminazione che potrebbero rimanere una volta raggiunto il risveglio. Questo metodo fu elaborato da Dongshan per attestare il grado di perfezionamento dei suoi studenti.

Vi sono tre tipi di contaminazione:

Il primo tipo riguarda la vista, e consiste nel continuare a vedere l'esistenza di un sé permanente che deriva dall'attaccamento agli oggetti dell'intelletto.

Il secondo tipo di contaminazione riguarda i sentimenti e le sensazioni emotive che condizionano il pensiero del praticante.

L'ultima forma di contaminazione si esprime mediante l'attaccamento alla parola come forma di verità assoluta (T.2006.48.319a3).

dottrina appare nel *Song gaoseng chuan* 宋高僧傳, il quale postula i goi come frutto dell'ingegno di Caoshan, senza menzionare alcuna connessione con Dongshan (T. 50.786b). Questa affermazione potrebbe essere stata influenzata dall'epitaffio di Nanyue Xuantai 南嶽玄泰 (850-912), al quale il *Song gaoseng chuan* pare essere ispirato. Al tempo di Nanyue, dopo solo trent'anni dalla morte di Dongshan, la fazione Caoshan era diventata estremamente influente, quindi non sorprende che il *Song gaoseng chuan* associ la dottrina più simbolica della scuola con il fautore della sua diffusione. A tal proposito, Ui ha notato che il poema di *Zhuwei* (逐位), storicamente attribuito a Dongshan, sarebbe in realtà opera di Caoshan, poiché il primo riferimento a questo poema si ha nel *Chanlin sengbaozhuan*, testo prodotto proprio negli anni in cui la fazione di Caoshan era al massimo del suo splendore (1966; X79.1560.492c12-13). Inoltre, un altro problema legato alla trasmissione goi risiede nel concetto di unione raggiunta (c. *chientai*; g. *kentai* 兼帶), che non è in alcun modo indirizzato a Dongshan nel *Zutang ji*, ma rappresenta una delle nozioni-chiave all'interno del sistema goi. Come già notato da Ishii, questo concetto è il frutto della rielaborazione della terminologia usata all'interno di alcuni scritti attribuiti a Dongshan, come il suo poema sul risveglio. In questi versi, Dongshan spiega il risveglio e l'intuizione più profonda della sua dottrina usando la dicotomia di sé e dell'altro, che in ultima sono uno. Allo stesso modo, nel suo sermone sulla nozione di innalzarsi oltre la Buddhità (c. *fo xiangshang shi*; g. *butsu kōjō ji* 仏向上事), Dongshan sostiene che il risveglio si trovi al di là del mondo dei Buddha e del loro insegnamento, che se espresso in differenti termini, può essere visto come il superamento dell'attaccamento al concetto di vacuità in quanto tale, ossia come concetto puro e assolutamente vero, erroneamente compreso come l'assoluto risveglio (*ibid.*). Tali riflessioni portano a dedurre che vi sia una totale mancanza

di fonti che possano provare in maniera incontrovertibile la reale creazione dei goi da parte di Dongshan e la successiva trasmissione ai suoi pupilli. È tuttavia possibile intendere come alcuni concetti ricorrenti nel suo pensiero, come visto nel poema del risveglio, costituiscano la base ontologica della creazione della dottrina in esame. Ciononostante, è chiaro come la creazione del binomio Donghan (fondatore)-cinque posizioni (dottrina) sia il frutto dell'operato ermeneutico delle generazioni successive. È inoltre importante notare come tali logiche vengano riproposte in molti documenti medievali del caso giapponese, ponendo in essere intenzioni, strategie e censure analoghe. Nei paragrafi successivi, dunque, verranno prese in analisi i riferimenti testuali più significativi allo scopo di svelare i meccanismi retorici che hanno portato alla creazione dell'ortodossia goi.

II.III Replicare i patriarchi: l'incanto dell'antinomia

Data la centralità delle cinque posizioni di vacuità e fenomeni, nel presente paragrafo verranno analizzati in dettaglio i contenuti dottrinali e lo sviluppo storico che hanno portato a definire il poema delle cinque posizioni e a forgiare la loro forma canonica¹³.

¹³ Le cinque posizioni presentano molte caratteristiche in comune con altri insegnamenti buddhisti, specialmente con alcuni principi della scuola Huayan, come il concetto di totalità e quello di non-ostruzione. Nella visione sulla quale si basa l'insegnamento dello Huayan, l'intera realtà fenomenica può essere vista come il frutto di tante diverse visioni, punti di vista particolari che non la colgono nella loro complessa integrità. Ad esempio, l'elemento del fuoco può essere visto sotto molteplici aspetti, come fonte di calore, come frutto del processo di combustione, come causa di un incendio. Ognuna di queste visioni non impedisce l'altra, al contempo però nessuna di esse se presa

L'annotazione che precede l'argomentazione relativa ai goi nel *Wuwei xianjue* 五位顯訣 (T.1987a.47) attribuita a Caoshan riporta quanto segue:

Questo è [il poema] enunciato dal Maestro del passato [Dongshan], in cui fenomeni, vacuità e l'unità della molteplicità sono identici l'uno all'altro. Esso si basa sull'insegnamento autentico del Maestro. Non ha nulla a che vedere con l'individuazione dello stato di avanzamento nella pratica in base alla comprensione delle parole degli insegnamenti.

Qui Caoshan introduce due aspetti importanti del paradigma delle cinque posizioni: innanzitutto, il concetto di unità della molteplicità, e in secondo luogo, nega la logica della progressione da una posizione all'altra in relazione alla teoria delle cinque posizioni di vacuità e fenomeni.

Per comprendere appieno le speculazioni successive su questa teoria, è necessario spiegare in dettaglio ogni verso tratto dal poema *Zhuwei*¹⁴ (*ibid.*),

singularmente realizza pienamente l'essere del fuoco che è dato dalla totalità di tutte le diverse condizioni. Il fatto che ogni visione sia a suo modo vera e possibile è il risultato della non-ostruzione dei fenomeni. Ciò significa che nella medesima realtà ciò che la mente percepisce come opposti in realtà possono convivere senza contraddizione e senza ostacolarsi l'un l'altro (Chang 1972, p. 19). La ricerca della verità della totalità è in un certo senso progressiva e si collega al concetto di *Dharmadhātu* (c. *Shifajie*; g. *Shihokkai* 四法界) mutuato dallo *Avatamsaka sūtra*. Il *Dharmadhātu* indica inizialmente la sfera della realtà ultima, della quiddità. Esso viene declinato dal Maestro Tushun (g. Tojun) 杜順 (557-640) in quattro categorie fondamentali che rappresentano il dialogo tra la verità, la conoscenza, la quiddità e i fenomeni, il particolare (*ibid.* p.143).

¹⁴ Il poema *Zhuwei* è noto per essere una composizione in versi (*gāthā*), forma stilistica ampiamente

insieme al commento attribuito a Caoshan. Questo poema è considerato la prima sistematizzazione delle cinque posizioni, così come furono tramandate in Giappone.

Il poema inizia con la prima posizione dei fenomeni nella vacuità:

Nella terza ora della notte, l'oscurità anticipa la comparsa della luna. Non vi è stupore nella familiarità senza riconoscersi l'un l'altro. Quando tutto è indistinto, la sofferenza dei vecchi tempi è nostalgica.

I primi versi esplorano la prospettiva della mente illusa, sepolta nell'oscurità (i fenomeni), nell'attesa della luce della luna (la vacuità). Tuttavia, essendo

impiegata nella letteratura Chan. L'uso della forma poetica denota inoltre una tendenza comune che si inserisce all'interno di un contesto ben più ampio. A partire dal periodo Tang 唐, la tendenza di utilizzare elementi propri della letteratura quali il ricorso al mito, a elementi non reali all'interno delle cronache relative alla biografia di maestri illustri è ben nota. L'uso della forma poetica, non solo è veicolo di insegnamento, ma è anche mezzo per commemorare e glorificare i patriarchi come avviene nel *Quanzhou qianfo xinzhu zhu zushi song* 泉州千佛新著諸祖師頌 (g. *Senshū senbutsu shincho shososhi ju*), che come riferisce il titolo dell'opera, si presenta come una raccolta di versi. Questo comune denominatore dell'utilizzo della forma poetica si inserisce in una unificazione di alcuni elementi caratterizzanti del Chan nel panorama cinese, andando a definire un particolare uso retorico della poesia che viene adattato alla situazione e al contesto al fine di costruire un "discorso Chan" e una sua propria ortodossia, laddove pur nelle innumerevoli differenze e negli irrimediabili contrasti, si possano riconoscere degli aspetti salienti propri dell'insegnamento del Chan estranei ad altre scuole (Welter 2006, pp. 46-68). Inoltre, come notato da Wright, all'interno dell'insegnamento *Chan* si possano trovare incorporate nel *gāthā* le parole più significative del Maestro, le sue espressioni più incisive, in modo da favorire l'apprendimento e la memorizzazione tra gli accoliti (2000, p. 203).

completamente assorbita nell'oscurità, la mente è, in questo stato, incapace di riconoscere la propria condizione, ossia il mondo della dualità in cui dimora. Il commento di Caoshan sostiene che l'oscurità è lo stato in cui il bianco e il nero sono ancora distinti, è il momento che precede il risveglio. In altre parole, Coashan esprime la vacuità intrappolata nel mondo dei fenomeni, la cui apparizione non è, però, ancora avvenuta. Gli ultimi due versi di questa strofa sono detti essere 'la sola mente' (*ichi'i* 一意): vacuità e fenomeni non sono ancora uguali, eppure sono in uno stato di perfezione.

I versi a seguire illustrano la condizione opposta, ossia la vacuità nei fenomeni:

L'anziana donna addormentata incontra sé stessa nell'antico specchio.
Non c'è nient'altro che vedere chiaramente se stessa. Quindi, dovrei
smettere di cercare la tua ombra mentre perdi traccia del tuo volto.

La vecchia donna simboleggia il regno della contaminazione e dell'illusione, che si riflette in uno specchio consunto, ossia il regno della non-discriminazione. Queste parole vengono spiegate come il tentativo della vecchia di guardarsi in uno specchio antico, tuttavia il riflesso non corrisponde all'immagine che la donna ha di sé in mente. Pertanto, nonostante la verità di fronte ai propri occhi (la posizione della vacuità), gli esseri illusi continuano a perseverare nel loro tentativo di trovare qualcosa che sia solo il frutto delle loro menti oscurate. L'immagine vivida di questi versi ricorda l'episodio contenuto nel quarto fascicolo del *Śūraṅgama-sūtra* 首楞嚴

經, secondo il quale Yajñadatta era solito rimirarsi allo specchio ogni mattina, soddisfatto dalla bellezza delle sue sopracciglia. Si dice che egli abbia perso la ragione, quando un giorno, dopo essersi svegliato e recato allo specchio, non vide più i tratti che tanto amava di sé, non riconoscendosi più nella sua immagine riflessa (X13.285.287a5-8). La vecchia, così come l'episodio di Yajñadatta, è dimentica del principio di uguaglianza dei fenomeni e della vacuità, quindi della verità totale e indifferenziata. Nel commento di Caoshan, la figura della donna è espressa come il fenomeno che dimora nella vacuità, eppure nella loro unione lo specchio e la persona riflessa non dovrebbero essere distinti, portando all'estinzione della dicotomia di oggetto e soggetto, quale condizione di non-ostruzione.

La posizione che segue è quella dell'emergere dalla vacuità nella vacuità:

Il sentiero esistente nel nulla non è ostruito neppure da un granello di polvere. Tuttavia, se l'imperatore [potesse manifestarsi] senza essere invocato con il proprio nome, [la magnificenza dell'eloquenza] avrebbe superato [il talento] del genio messo a tacere nel passato.

La terza posizione è la perfezione della Mente di Buddha, la cui attività non è mai ostruita da alcun fenomeno relativo al mondo discriminante, tuttavia, in questo stato l'attività della mente del praticante è ancora presente. Inoltre, nonostante la consapevolezza della fallacità delle parole, l'assolutezza dello stato di vacuità necessita ancora di essere espressa con mezzi convenzionali, come la parola.

Caoshan spiega questa condizione come, “l’esistenza della sola e unica parola nella non-parola”, in cui la dicotomia di vacuità/fenomeni ed essere/non essere è stata superata, eppure le tracce di questa rivalità persistono ancora. In altre parole, Caoshan si riferisce alla pratica indiretta dei fenomeni e del mondo, ossia delle sue angolature nascoste e non visibili allo sguardo diretto. Pertanto, il praticante non crede più nell’esistenza di sé e dell’altro, eppure si riconosce come la sola e unica persona che dimora nel mondo della realtà.

La quarta posizione dell’emergere all’interno dei fenomeni è articolata nei seguenti versi:

Le punte delle due spade diventano una, fuggire [dalla lama] non è necessario. Una persona di talento è simile a un fiore di loto tra le fiamme.
Eppure, egli pugnala la volontà del cielo.

La punta delle due spade antagoniste che diventa uno è la riduzione della differenza eroe/antagonista, frutto di una costruzione errata della mente illusa. In questa fase, quindi, il maestro non è più visto come colui che impartisce un insegnamento ad un discepolo e, a sua volta, lo studente non è colui che impara e pratica. I confini tra i due sono eliminati, verso una completa unione indifferenziata. Caoshan proclama che, in questo stato, il padrone e l’ospite si riconoscono per il reciproco talento e nessuno potrebbe mai offendere l’altro. In altre parole, questa posizione esprime l’abbandono di qualsiasi rivalità o differenza tra maestro e discepolo, che si realizza all’interno del regno dei fenomeni. Inoltre,

Caoshan sottolinea che questo stato è raggiunto attraverso le proprie capacità, senza fare affidamento su nessuno.

L'ultima posizione è la posizione di giungere all'unione:

Senza indagare [la dicotomia] di essere/non-essere, chi sarebbe mai in grado di essere uno [con essi]? Ogni uomo aspira ad abbandonare l'eterna ricorsività [di vita e morte]. [L'estinzione di questo circolo] è il tornare a sedere tra le ceneri.

Mentre nella quarta posizione la consapevolezza di aver superato la dualità di essere / non essere, attività/calma era ancora vivida, la quinta posizione è la semplice espressione della grande attività. La sedia tra le ceneri appare come una reminiscenza del *Baojing Sanmei*, espressione del regno di Buddha in questo stesso mondo, e dell'uguaglianza dello stato di Buddha e della mente illusa. Pertanto, l'aspirazione di abbandonare l'eterna ricorsività di vita e morte è un desiderio del tutto irrazionale, in quanto lasciare questo mondo dopo aver rivelato la sua vera natura, sarebbe come gettare via la propria vita.

Questo poema è così riportato all'interno del *Jōhen Sōtō goi* 重編曹洞五位, un noto compendio sulle cinque posizioni, che comprende inoltre il *Wuwei xianjue* attribuito a Dongshan divenendo uno dei testi sulle cinque posizioni maggiormente diffusi in Giappone. Come già notato da Ui, il *Jōhen Sōtō goi* è il frutto dell'interesse verso le cinque posizioni e la creazione di un'interpretazione unificata durante il periodo Edo, giocando un ruolo fondamentale nella definizione

dell'idea stessa di scuola a cui facesse capo un unico e solo fondatore. Pertanto, il testo piuttosto che essere un resoconto esatto delle cinque posizioni di Caoshan e Dongshan, raccoglie le successive interpretazioni di questa dottrina, presentando notevoli differenze con la versione a stampa prodotta in epoca Song (1966).

Il *Jōhen Sōtō goi* divenne molto popolare durante il periodo Edo, tanto che gran parte dei trattati inerenti alle cinque posizioni si ispirano chiaramente a questo testo, rendendo dunque necessario un'analisi approfondita della sua genesi. L'introduzione da parte di Huiran 晦然 al testo, sostiene che questo si basa su una precedente edizione a stampa, implicando l'esistenza di una copia a stampa risalente all'epoca Song. Tuttavia, nonostante il periodo di studi di Dōgen in Cina si collochi tra il 1223 al 1227¹⁵, è molto improbabile che il testo sia stato trasmesso per la prima volta in Giappone da Dōgen, considerando che non vi è alcuna menzione in nessuna delle sue opere o nelle relative fonti¹⁶. Alcuni documenti successivi, tra cui *Kunseki kō* (si veda cap. 3) e lo *Henshō goi zusetu kitsunan* 偏正五位圖説詰難 testimoniano l'esistenza del testo e la sua circolazione tra i gruppi Sōtō, permettendoci di datare tale circolazione al XIV secolo. Questa ipotesi,

¹⁵ Sulle numerose problematiche nella definizione temporale degli anni in Cina trascorsi da Dōgen, si rimanda a Heine (2006).

¹⁶ Ad esempio, il riferimento più antico esistente relativamente a Dogen è il *Kenzeiki* 建擲記, composto da Kenzei 建擲 (1415-1474), il quale non riporta nessun riferimento al testo, né al suo apprendimento durante il periodo in Cina. Analogamente, altre fonti note come lo *Eihei sanso gyōgō ki* 永平三祖行業記, *Shōbōgenzō*, *Eihei kōroku*, non fanno menzione di questo scritto.

tuttavia, non trova prova tra gli eredi di Dōgen, poiché mancano riferimenti diretti al testo, ad esempio nelle fonti relative a Gikai o Giun (ES 1982, p. 48). Un'altra ipotesi sulla sua trasmissione in Giappone, può essere riferita a Daichi 大智 (1290-1367). Daichi praticò sotto la guida di Keizan per sette anni, poi all'età di venticinque viaggiò in Cina e dopo il suo ritorno in Giappone, divenne l'erede del Dharma di Meihō. Il *Tōkokuki* 洞谷記 riferisce che Daichi visitò il tempio di Keizan dopo il suo viaggio in Cina. In quell'occasione, portò con sé numerosi volumi, tra i quali figura il *Sōzan jōhen goi kunshin* 曹山重徧[編]五位君臣 (due fascicoli). Daichi inoltre commentò che: "Il *Sōzan jōhen goi kunshin* non è ancora circolato nella Cina di epoca Song. Probabilmente questa è la prima occasione di vederlo in Giappone, quindi deve essere tenuto segreto" (SSZ 2, p. 524). Questo passaggio fornisce un dettaglio importante, che è l'esistenza di un'edizione Song del testo che, tuttavia, non circolava tra i monaci Chan in Cina. Tuttavia, si deve notare che durante il suo viaggio di ritorno in Giappone, Daichi fu costretto a visitare la Corea a causa di una avaria della nave. Non è improbabile, quindi, che il testo possa aver raggiunto le sue mani durante i suoi giorni nella penisola coreana. Inoltre, il commentario di Daichi noto come *Tendōgaku oshō shōsanshō* 天童覺和尚小參鈔 menziona un testo intitolato *Jōhen goi kenketsu* 重編五位顯訣, e nel terzo fascicolo riporta due versi attribuiti al commento del maestro. È però opportuno notare che vi sono notevoli differenze tra la versione proposta nel *Tendōgaku oshō shōsanshō* e quella di Huiran. Ad esempio, il primo cita un certo *Tōzan goi ju* 洞山五位頌, nel

quale la quarta posizione è detta ‘giungere alla mutua integrazione’ (*kenchūtō* 兼中至) (fascicolo 3); mentre Huiran riporta i medesimi versi con il titolo di *Sen Sōzanhon Zenji Chikuiju* 先曹山本禪師禪師遂位頌, dove la quarta posizione appare come ‘giungere ai fenomeni nei fenomeni’ (*hENCHŪTŌ* 偏中至) (SSZ 14, p. 18). È dunque molto probabile che la versione del testo adottata da Daichi sia differente rispetto a quella su cui si è basato Huiran per la sua riedizione del testo. Si può, ciononostante, supporre che il testo sia stato verosimilmente trasmesso da Daichi in una differente versione rispetto a quella adottata durante il periodo Edo. Tale ipotesi è corroborata dall’introduzione al trattato *Tōjō goi gengoben* 洞上五位口語辨 di Hōkō Tōmyō 放光東明 (date sconosciute), secondo la quale: “Se dovessimo ipotizzare quando il *Kenketsu* sia stato trasmesso nel nostro paese, questo è certamente prima di Ketsudō” (2b), confermando che all’epoca si riteneva che il testo fosse giunto in Giappone prima del sedicesimo secolo.

La circolazione del *Jōhen Sōtō goi*, portò a interrogarsi sull’origine del poema di Caoshan, *Zhuwei*. Ad esempio, uno dei discepoli di Tenkei Denson, Genrō Ōryū 玄楼奥龍 (1720-1813), all’interno del *Goi henshō ron* 五位偏正論, commenta sull’autorialità di questi versi:

La paternità del *Zhuwei* non è [tuttora] chiara. Nel *Jōhen Sōtō goi*, se accettiamo la spiegazione del Maestro Ryōgo, deve essere attribuita a Tōzan. Il Maestro Kinpō nella sua edizione delle “Cronache del Maestro Sōzan”, indica Sōzan come autore [del testo]. Sia Kinpō sia Ryōgo sono egualmente discendenti del Dharma di Sōzan, tuttavia le loro parole

differiscono considerevolmente (ZSSZ 5, p. 458).

Genrō illustra efficacemente le due teorie più diffuse sull'attribuzione di questo poema, indicando come principali sostenitori, rispettivamente, Ryōgo e l'allievo di Dongshan, Jinfeng Zongzhi 金峰從志 (date sconosciute), che ha curato il *Sōzan genshō goroku* 曹山元証語録, in cui il poema è indicato come “il poema delle cinque posizioni di Dongshan” (3b). D'altra parte, nell'introduzione al testo, Huiran argomenta in dettaglio la sua decisione di collocare la genesi di questo *gāthā* nelle mani di Caoshan, sostenendo che proprio Caoshan avrebbe trasmesso questo poema ai suoi allievi, tanto che venne poi considerato il “punto essenziale” (*shiketsu* 旨訣) del suo insegnamento. Viene inoltre preso in esame il caso di Huihong e del suo *Linjian lu* 林間録, nel quale il poema sarebbe stato in prima analisi attribuito a Dongshan, ma successivamente, questa posizione fu rivista da Huihong stesso che riconobbe l'autorialità di Caoshan (SSZ, p. 19). Huiran argomenta la sua posizione sostenendo che l'errata attribuzione sarebbe da imputare a una lettura erronea del testo, la cui genesi era stata viziata da ipotesi infondate. Ciononostante, la maggior parte dei trattati e dei commentari prodotti nella seconda parte del periodo Edo relativamente alle cinque posizioni sono concordi nel collocare l'origine di questo poema in seno a Dongshan. Ciò è evidente, ad esempio, nel *Sōtō goi shō* 曹洞五位鈔 di Manzan, stando al quale, dal momento che il commentario al testo è notoriamente attribuito a Caoshan, non vi sarebbe motivo di collocare la paternità del testo nella mani della stessa persona, dunque

il poema è senza ombra di dubbio di Dongshan (vol.1, 33a).

II.IV *Hōkyō zanmai*: i prodromi della cosmologia goi

Il “Poema del prezioso specchio del *Samādhi*” (c. *Baojing sanmei ge*; g. *Hōkyō zanmai ka* 宝鏡三昧歌) è composto da novantaquattro versi di quattro caratteri ciascuno, ed è generalmente attribuito a Dongshan, anche se in alcuni dei suddetti documenti esso è ritenuto essere stato segretamente donato a Dongshan da Yunyan Tanshen. Il testo non è stato trovato in nessuna fonte antecedente al *Sengbao zhuan* di Huihong, nel quale è ritenuto parte delle cronache di Caoshan. Il *Sengbao zhuan* sostiene esplicitamente che il testo sia stato segretamente donato da Yunyan a Dongshan, anche se Huihong ipotizza che il vero creatore di questi versi possa essere Yaoshan Weiyao 藥山惟儼 (745-828). Huihong afferma inoltre che il testo fu volontariamente tenuto segreto dai saggi del passato e per tale ragione, non è incluso nelle raccolte più antiche. Stando alla genesi del testo delineata da Huihong, la scoperta del testo da parte di Huihong stesso avvenne dopo il 1108, anno in cui un monaco sconosciuto consegnò una copia del *Baojing sanmei ge* al letterato Zhu Yan. Secondo Schlütter, considerando la spiegazione di Huihong, è molto improbabile che il testo fosse in realtà il risultato degli sforzi di Dongshan. Inoltre, le differenze di stile con i primi resoconti Caodong dimostrano che non possa essere considerato come una testimonianza dell’esistenza dell’illuminazione silenziosa nella più antica tradizione Caodong. Le note

esplicative e l'importanza data al poema da parte di Huihong, tuttavia, dimostrano che il poema venne effettivamente considerato come parte della tradizione di Caodong già all'inizio del XII secolo (2008, p. 158). Il titolo del testo si riferisce alle miriadi di fenomeni riflessi sullo specchio del Samadhi senza alcun ostacolo. Il poema è incentrato sul concetto di natura intrinsecamente illuminata di tutti gli esseri senzienti, promuovendo la pratica della meditazione, mediante la quale tale natura è resa manifesta (*ibid.*). Il simbolo dello specchio veicola l'immagine dell'unione totale tra oggetto e soggetto e dunque del non-dualismo tra un fenomeno e la sua proiezione, i quali pur essendo allo stesso tempo sia distinti che uguali, sono l'epitome dell'attività e dell'immobilità (Azuma 1987, p. 197).

Nella trasmissione Sōtō, specialmente nel caso giapponese, i versi più noti e commentati riguardano la connessione tra le cinque posizioni e la cosmologia propria dello *Yijing*:

Although it takes no action, it is not without words.

Like gazing into the jewel mirror, form and reflection view each other;

You are not him, but he is clearly you.

Just as in the common infant, the five characteristics are complete;

No going, no coming, no arising, no abiding,

Ba-ba wa-wa, speaking without speaking;

In the end, things are not gotten at, because the words are still not correct.

In the six lines of the doubled li hexagram, Phenomena and the Vacuity¹⁷

¹⁷ Powell traduce 正 come 'real'. Qui ho preferito adottare la dicitura 'vacuity' (vacuità), poiché è la terminologia generalmente adottata nel presente lavoro.

interact;

Piled up to become three, each transformed makes five

Like the taste of the [five-flavored] chih grass, like the [five-pronged]

Vajra

Secretly held within the vacuity, rhythm and song arise together (Powell 1986, p. 64).

Nonostante la comprovata circolazione di questi versi, il loro significato rimane estremamente ambiguo. Benché si tenda a mettere in evidenza la grande influenza dello *Yijing* nella composizione del poema, è importante notare che al suo interno vi sono numerosi riferimenti alle cinque posizioni, come ad esempio i primi versi, “[I]t is like a silver bowl heaped with snow and the bright moon concealing herons” (*ibid.* p. 63), basati sul principio di uguaglianza tra maestro e discepolo, e vacuità e fenomeni. Analogamente, le parole, “clearly illuminated just at the middle of the night, it does not appear in the morning light” richiamano la dicotomia buio-luce già espressa nel *Cantongqi* (g. *Sandōkai* 參同契), che esprime la dinamicità e lo stato di attività del binomio vacuità-fenomeni. Nel testo, inoltre, la relazione tra maestro e discepolo è equiparata a quella del bambino e della madre, prendendo a modello le cinque caratteristiche illustrate *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* (c. Dabanniepan jing; g. Daihatsunehan gyō 大般涅槃經).

Data la mancanza di ulteriori riferimenti che possano condurre all’elaborazione di una cosmologia completa, i versi relativi al doppio esagramma *li* sono stati variamente interpretati, tanto da diventare parte integrante della

teorizzazione ortodossa delle cinque posizioni. A tal proposito, vale la pena menzionare lo schema riportato nel *Caoshan lu* 曹山錄, dove ad ogni posizione viene associato uno specifico esagramma secondo le seguenti correlazioni. La seconda, la terza e la quarta linea delle sei linee (*yao* 爻) del doppio trigramma *li* 𤱔¹⁸, conducono a *xun* 巽 𤱔 di terra (i fenomeni nella vacuità); la terza, la quarta e la quinta linea conducono a *dui* 兌 𤱔 (la vacuità nei fenomeni). I primi due trigrammi in aggiunta al doppio trigramma *li* formano il numero tre. La completezza di cinque è raggiunta sovrapponendo la prima con la seconda posizione e viceversa. Dunque, la terza posizione corrisponderà all'esagramma *daguo* 大過 𤱔, e la quarta posizione (giungere alla vacuità nella vacuità) all'esagramma *zhong fu* 中孚 𤱔.

Benché tale corrispondenza si associata nel testo in questione direttamente a Caoshan, la genesi delle cronache di Caoshan fu elaborata molti secoli dopo la scomparsa del maestro, lasciando emergere numerosi dubbi sulla sua effettiva autorialità. Infatti, va innanzitutto considerato che il testo fu riedito da Shōkai Kensetsu 性海見拙 (?-1675), facendo dunque supporre che Shōkai abbia organizzato ciascuna posizione e il relativo esagramma basandosi sulle interpretazioni maggiormente diffuse e avvalorate all'epoca. In secondo luogo, la spiegazione di ciascuna posizione non è in alcun modo correlata al suo esagramma, lasciando dubitare dell'effettiva messa in pratica dei principi del Libro dei

¹⁸ Le linee di ogni esagramma vengono contate a partire dal basso verso l'alto.

Mutamenti. A tal proposito, al fine di comprendere la genesi di questa serie di associazioni e come lo *Yijing* fu integrato nella trasmissione dei goi, risulta di fondamentale importanza lo *Zhizhen zhuan* 智證伝 e la relativa sezione intitolata *Ungan Hōkyō zanmai* 雲巖宝鏡三昧, che presenta una estesa elaborazione del *Baojing sanmei*.

Questa sezione del testo è imprescindibile per comprendere le dinamiche che hanno portato alla creazione dell'epistemologia delle cinque posizioni, e che hanno reso questa dottrina il fondamento ermeneutico di assimilazione del sapere di epoca medievale. All'interno di questo trattato, Huihong crea una vera e propria genealogia ex-novo del poema di Dongshan, facendo risalire la trasmissione a Ungan, che segretamente consegnò il testo a Dongshan, e in seguito fu conferito a Caoshan. Huihong elabora la sua lettura del poema sulla base di due punti: innanzitutto, ne accentua il carattere di segretezza; in secondo luogo, colloca la paternità del testo in seno a Ungan, negando l'autorialità di Dongshan. Nel *Chanlin sengbao zhuan* vengono riportate in dettaglio le condizioni che avrebbero generato il testo secondo la teoria di Huihong:

Baojing zanmei e la sua natura essenziale e misteriosa.

Dopo Ungan, fu trasmesso a Caoshan. Eppure, fu probabilmente ideato da Yaoshan. Il testo circolava ampiamente tra i saggi del passato, benché molti di essi lo tenevano segreto. Ciononostante, solo il *gāthā* delle cinque posizioni e le tre tipologie di contaminazione sono incluse nelle collezioni Chan (X79.1560.494b6-12).

Il testo prosegue sostenendo che il poema fu poi trasmesso a Shiyan Shiyong 失彦 世英 nel 1108 durante il suo viaggio a Qiantang 錢塘 (Guangdong), dove stava per assumere il ruolo di amministratore, da un vecchio monaco che incontrò sulla sua via; l'anno successivo il poema fu poi donato a Huihong, e in quell'occasione Shiyan stesso spiegò a Huihong il vero significato del *Baojing Zanmei* (*ibid.*). Non è chiaro, tuttavia, in quali circostanze Huihong abbia studiato lo *Yijing* e, in particolare, a quali testi si sia affidato nel corso del suo apprendimento. Ad esempio, nel *Zhizhen zhuan*, uno dei suoi testi più noti, vi sono sporadici riferimenti alla cosmologia *Yijing*. Ciononostante, nel *Jiatai pudenglu* (g. *Katai futōroku* 嘉泰普燈錄) si fa riferimento all'esistenza di tre fascicoli intitolati “Commentario allo *Yijing*” e attribuiti direttamente a Huihong, provando la sua familiarità con questo corpus testuale, benché, sfortunatamente, non sia ad oggi giunta nessuna testimonianza tangibile in merito (X79.1559.333c7-9).

È opportuno analizzare ora nel dettaglio come Huihong colloca ciascun esagramma in relazione ad ogni posizione.

Li è l'esagramma del Sud, è la mente¹⁹. Le sei linee, mediante la loro

¹⁹ Il collegamento tra *li* e il concetto di mente non è menzionato nello *Yijing* o in qualsiasi altro commentario ivi correlato. Tanaka suppone che questo concetto possa essere stato preso in prestito da *Wujing yiyi* 五經異義, nel parte del *Liji* 禮記, in cui il trigramma *li* è collegato al concetto di mente. Tuttavia, una citazione diretta da questo testo non si trova nelle fonti successive (Tanaka 1986, p. 39). Inoltre, la ragione per cui l'esagramma *li* è considerato il centro nel quale interagiscono

attività (*ego* 回互), diventano cinque. Quindi, [inizialmente] sono ☳☳. La seconda, la terza e la quarta linea poste l'una sull'altra sono il trigramma *xun* ☳. La terza, la quarta e la quinta linea, poste l'una sopra l'altra, sono

vacuità e fenomeni, essendo considerata una parte fondamentale della comprensione del Prezioso Specchio del Samādhi, non è ancora chiara. Si potrebbe supporre che l'importanza attribuita a questo esagramma derivi dal commentario di Chengguan 澄觀 (738–839), *Da Fangguang Fo Huayanjing Shu Yanyi Chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 relativo al fascicolo del Sūtra del loto (edizione 80 vol., traduzione attribuita a Śikṣananda 實叉難陀) riguardo al Qingliang shan 清涼山. Si tratta di una delle quattro montagne sacre buddhiste in China, dove è creduto risiedere il Bodhisattva della saggezza, Mañjuśrī. Chengguan conferisce grande importanza a questa montagna, in quanto centro ontologico della sua cosmologia soteriologica. Chengguan sostiene che il Qingliang shan sia il centro delle cinque vette e la mente della montagna corrisponda ai trigrammi di li 離, kun 坎, qian 乾 e kan 坤, e dunque sia il principio mediano (T36.1736.601c16-17). Attribuendo i rimanenti quattro trigrammi alle quattro montagne, appare chiaro come il Qingliang shan sia la contemporanea espressione di quattro trigrammi differenti. A tal proposito risulta illuminante la spiegazione fornita dal *Cantong qi* 周易參同契:

Qian ☳ and Kun ☷ are the door and the gate of change,” the father and the mother of all hexagrams. Kan ☵ and Li ☲ are the inner and the outer walls, they spin the hub and align the axle. Female and male, these four trigrams function as a bellows and its nozzles (Pregadio 2011, p. 69).

Di conseguenza, qian e kun sono rispettivamente la madre e il padre, mentre kan e li sono il movimento e l'attività. Dunque, i primi due trigrammi rappresentano il corpo e la materia dell'universo, mentre gli ultimi due sono il dinamismo e il cambiamento. Considerando l'importanza attribuita da Chengguan al trigramma li, si può dunque supporre che la sua menzione nel poema di Dongshan sia stata influenzata da una comune lettura della sua centralità, specialmente da parte dell'ermeneutica buddhista.

il trigramma *dui* ☱. Ciò è noto come ‘l’una sull’altra diventano tre’.
Ponendo *xun* alla base e *dui* sulla cima abbiamo l’esagramma *daguo* ☱☱.
Ponendo *dui* e *xun* sulla cima, abbiamo l’esagramma *zhong fu* ☱☱.
Dunque dalla trasformazione di ognuno, sono cinque (X63.1235.194a20).

Huihong interpreta i due versi del *Baojing sanmei*, “nelle sei righe del doppio esagramma, fenomeni e vacuità interagiscono; l’uno sull’altro fino a diventare tre, nel cambiamento diventano cinque”, mettendo in pratica i principi dei cambiamenti degli esagrammi esposti nello *Yijing*. L’iniziale associazione tra il trigramma *li*, il Sud, il fuoco e la mente può essere rintracciata nello *Yijing*, dove *li* è espresso in termini di coesione, luce e fuoco. Ugualmente, all’interno del *Zhouyi zhengyi* 周易正義 leggiamo che:

Li [Cohesion, Fire, i.e., the sun] here means brightness. That the myriad things are made visible to one another here signifies that this is the trigram of the south (Lynn 2004, p. 128).

Nella teoria di Huihong, dall’esagramma *li* si originano i trigrammi di *xun* e *dui*. Ciò è reso possibile dall’applicazione del principio noto come “trigrammi interdipendenti” (*huti* 互體), secondo il quale nuovi trigrammi possono essere formati a partire dalla quarta e della quinta linea dell’esagramma di partenza. Nielsen spiega questo concetto come segue:

Whereas a hexagram’s constituent trigrams – composed of the three bottom lines, and the three top lines, respectively – is positioned one on the top of the other, the interlocking trigrams – composed of line 2-4 and

lines 3-5, respectively – share the two middle lines of the hexagram (2015, p. 111).

Pertanto, secondo questo principio un esagramma può essere composto da un massimo di quattro diversi trigrammi. Questo principio è strettamente connesso a un altro noto come ‘trigrammi interrelati combinati’ (*jianhu* 兼互), in base al quale i trigrammi che formano un certo esagramma sono disposti uno sull’alto dell’altro o viceversa per formare un nuovo esagramma (*ibid.*), come visto nel caso di *daguo* e *zhong fu*.

Benché rimangano oscure le circostanze che hanno consentito a Huihong di entrare in contatto con lo studio del trigrammi e delle loro varianti, la sua interpretazione è la più nota in tal senso (specialmente sotto il profilo della ripetitività delle medesime logiche vista all’interno di numerosi kirigami) e fu poi ampiamente ripresa, riadattata e criticata da Ketsudō Nōshō e Nan’ei Kenshū (si veda il Capitolo 3 a riguardo).

II.V Sfidare i patriarchi, generare l’autorità: Dōgen e i goi

Nel fascicolo parte dello *Shōbōgenzō*, Primavera e autunno (*Shunjū* 春秋), Dōgen focalizza la sua attenzione nel commentare una celebre affermazione attribuita a Dongshan, ossia l’antinomia di come si possa evitare il freddo e il caldo. Si tratta di una celebre conversazione tra Dongshan e un suo accolito, riportata nel caso 43 nel *Biyan lu* 碧巖錄 (g. *Hekigan roku*). Uno dei passi più noti di questo fascicolo è spesso assunto a prova della condanna di Dōgen delle cinque posizioni,

postulando il rifiuto totale da parte del fondatore verso questo insegnamento e usato dalle successive generazioni per condannare la centralità dei goi nei secoli che precedettero la riforma.

The Chan Master Jingyin Kumu [I.e., Kumu Facheng (1071-1128)] succeeded the venerable Furong [Furong Daokai (1043- 1118)]; he is known as the Venerable Facheng.

He said, Some among the assembly who discuss this say, The question of this monk has fallen into “the inclined” [relative truth]; Dongshan’s answer returns to the rank of “the upright” [absolute truth]. The monk, “knowing the music” in his words, enters “the upright”; Dongshan then goes off from “the inclined.” [Those who] discuss it like this not only blaspheme the prior sages, they humiliate themselves. Have they not seen the saying [of Jiashan Shanhui (805-881)]: Producing opinions from what we hear, The mind turns scarlet and blue. While beautiful to behold, When long accumulated, they make you ill. Generally speaking, eminent gentlemen who tread [the way], if you wish to exhaust this matter, you should first recognize the treasury of the eye of the true dharma of the superior ancestor [Dongshan]. The other teachings of the buddhas and ancestors are but “the [cracking] sounds of a heated [lacquer] bowl.” Nevertheless, I dare to ask you people, after all, where is there no cold or heat? Do you understand? The jeweled tower is nest to the kingfisher; The golden pavilion locks in the duck.

The master is a distant descendant of Dongshan, a hero of the ancestral seat. As such, he clearly admonishes the many mistaken of those who would pay respects to the eminent ancestor, the Great Master Dongshan, within the cave of “the inclined and upright.” If the buddha dharma were transmitted based on the confines of “the inclined and upright,” how could

it have reached the present? Wild kittens, field hands, those who have not yet investigated the interior of the hall of Dongshan, who have never practiced at the threshold of the way of the buddha dharma, mistakenly say that Dongshan had the five ranks of “the inclined and upright” with which he dealt with people. This is barbaric talk, wild talk; we should not see or hear it. We should just investigate the fact that the superior ancestor did indeed have the treasury of the true dharma eye. (Bielefeldt 2015, pp. 22-23).

Nell’analisi di questo kōan generalmente attribuito a Dongshan, Dōgen si affida a otto diversi commentari con l’intento di evidenziare il proliferare di interpretazioni contraddittorie. Ciononostante, l’atteggiamento di Dōgen nei confronti di Dongshan e dei suoi insegnamenti rimane estremamente ambiguo. Validando esclusivamente le parole in questo fascicolo, è facile giungere alla conclusione che si tratti di un’altra dimostrazione dell’idiosincrasia di Dōgen nei confronti della ‘tradizione’. Spesso infatti si tende a leggere la figura di Dōgen come il punto di rottura con i patriarchi del passato, senza tener presente l’artificio retorico messo in atto da Dōgen stesso, nel quale determinate figure Chan sono onorate a discapito di altre. Tuttavia, tale critica viene meno se confrontata con altri passaggi della celebre opera del fondatore. La sua argomentazione sembra infatti vacillare quando nel fascicolo *Bukkyō* 仏経 si legge che Dongshan è colui che «ricevette la trasmissione autentica dei principi fondamentali e indicò direttamente la corretta condotta buddhista; il suo lignaggio non sarà eguale agli altri» (DZZ 2, p. 20), dimostrando, al contrario, una profonda reverenza verso il fondatore cinese. D’altra parte sempre

nel medesimo capitolo vengono riportate le parole del maestro cinese di Dōgen, Tiantong Rujing 天童如淨, il quale si prenderebbe gioco di tutti coloro i quali manifestano la loro convinzione di aver compreso la legge di Buddha mediante le tre vie di Dongshan e le cinque posizioni (*ibid.* p. 21). Potremo collocare queste affermazioni, nel contesto dell'epoca, in cui le cinque posizioni, specialmente nel Chan del continente, erano forte oggetto di dibattito e spesso di aspra critica tra fazioni differenti, dunque, molto probabilmente, Dōgen si inserì in questa diatriba dedicandovi qualche passo all'interno dei fascicoli della sua opera, privo, tuttavia, dell'intento di sviluppare una teorizzazione originale del sistema (Matsuda 2002, p. 297). È, inoltre, interessante notare come sia messa in atto una netta distinzione tra le cinque posizioni e il suo ideatore, Dongshan, i cui restanti insegnamenti sono, al contrario, considerati degni di far parte del curriculum del praticante.

D'altra parte, altri scritti, come lo *Eiheiji kōroku* 永平広録, raccontano un differente approccio alla dottrina in esame, arrivando a proporre uno studio del sistema goi. In un estratto dal testo (caso 221) leggiamo infatti:

[...] For Eiheiji students it is not like this. When I sit you should stand. When I stand you should sit. If we both stand or sit at the same time, we will both be blind people. Therefore, Dongshan arrayed the five ranks of lord and minister, and Linji enumerated the four kinds of guest and host. A person within the gate sits solidly grounded, and even if he wants to leave, cannot. A person outside the gate shifts all over, like ocean waves, and even if he wants to enter, cannot. These different persons do not know each other and do not meet each other. You are you; I am I. We do not

disturb each other, each protecting our own territory.

When suddenly those in the four directions change their positions and switch host and guest, the person on the path does not depart from the path. Yours is mine, and mine is yours. We should say that he and I share one house; host and guest are equally strong. [...] (Leighton, Okumura 2010, pp. 227-228; DZZ 3, pp. 149-50).

In questo passaggio, Dōgen menziona le quattro categorie di padrone e ospite elaborate da Linji e le cinque posizioni di sovrano e vassallo di Dongshan, al fine di spiegare ai suoi studenti la relazione tra maestro e discepolo. Questo estratto solleva due notevoli problemi: da un lato come considerare l'interpretazione di Dōgen delle cinque posizioni alla luce delle critiche mosse nel fascicolo *Shunjū*; d'altra parte, come porre tale giudizio in relazione a quanto riportato nello *Eihei kōroku* e negli altri capitoli di *Shōbōgenzō*. Queste considerazioni sono intimamente legate ad un ulteriore oggetto di dibattito, ossia come e da chi Dōgen avrebbe appreso le cinque posizioni.

Prima di procedere con l'analisi di queste istanze, è opportuno vedere come l'accademia giapponese ha riletto e analizzato la critica di Dōgen. I passaggi sopracitati sono stati infatti oggetto di varie e numerose decodificazioni a partire dalle prime edizioni commentate dello *Shōbōgenzō* prodotte alla fine del XIX secolo. Tra questi, il monaco e studioso del periodo Meiji, Nishiari Bokuzan (1965) nella sua annotazione dello *Shōbōgenzō*, sostiene che le rimostranze di Dōgen esposte nel fascicolo *Shunjū* siano imperniate sull'equazione che si basa sull'associazione

esclusiva di Dongshan con le cinque posizioni, come se questa fosse la sola e vera dottrina da lui tramandata. Al contrario, Dōgen sembra suggerire uno studio più profondo e ponderato delle parole di Dongshan, piuttosto che concentrarsi esclusivamente su questo insegnamento, che nella sua visione, non rappresenta la complessità del fondatore. Analogamente, Sokuō Etō ha similmente letto questo passaggio, sostenendo che Dōgen ammonisce i suoi studenti a non cadere nell'equivoco di cinque posizioni come percorso facilitato verso la buddhità (1944, p. 227), come sembra suggerire il monito all'interno del medesimo capitolo, che mette in guardia gli studenti dal comune errore di identificare Dongshan con le cinque posizioni, come se queste fossero il suo unico insegnamento. Sahashi Hōryū seguì le orme dei suoi predecessori, sostenendo che Dōgen non intendeva condannare la pratica del kōan in quanto tale, piuttosto lo interpretava come un mezzo abile che non doveva essere confuso con l'autentica pratica dello zazen (1952, p. 11). Suzuki ha, invece, fornito una diversa lettura delle parole di Dōgen, collegando lo scetticismo espresso nel fascicolo *Shunjū* con un passaggio dal capitolo *Butsudō* 仏道, dove Dōgen si oppone all'organizzazione del Chan nelle cosiddette cinque case e sette scuole. In altre parole, Suzuki legge l'argomentazione di Dogen alla luce dell'identificazione unilaterale di una scuola con il suo insegnamento più rappresentativo, come nel caso di Caodong e delle cinque posizioni (1981, p. 3). D'altra parte, lo studioso più influente e prolifico sulle cinque posizioni, Arai, evidenzia tre questioni nodali. In primo luogo, Dōgen non sembra

riconoscere i goi come l'insegnamento autentico che Dongshan avrebbe lasciato ai suoi successori; in secondo luogo, il primo punto trova sostegno nella visione di Dōgen, secondo cui la pratica autentica del Dharma dovrebbe condurre al superamento della pratica del kōan, funzionale ad essere solo un abile espediente; in terzo luogo, Dōgen non include le cinque posizioni nella sua visione della pratica. Arai mette inoltre in evidenza le numerose incongruenze nella trattazione dei goi all'interno dello *Shōbōgenzō*, come ad esempio nel capitolo *Bukkyō* 仏經, in cui si afferma,

Le tre vie e le cinque posizioni del grande maestro [Dongshan], come nucleo [di insegnamento] (*sechimoku* 節目), sono al di là del regno della cognizione che un manuale [ingannevole] può conoscere. Ha ricevuto correttamente l'insegnamento fondamentale, rivelando la condotta dei Buddha. Il suo lignaggio non può essere lo stesso degli altri" (SBGZ 2, p. 62).

Stando a queste parole, Dōgen sembra dare la precedenza alla superiorità del lignaggio Caodong rispetto agli altri, sostenendo che gli insegnamenti di Dongshan relativi alle tre vie e alle cinque posizioni siano il mezzo attraverso il quale il fondatore avrebbe direttamente delineato il merito delle azioni del Buddha e trasmesso correttamente i principi fondamentali della Legge ai suoi allievi (1990). L'analisi di Arai si focalizza in maniera particolare sul lato contenutistico e interpretativo, dando una lettura dei passi in esame basata esclusivamente sulle fonti strettamente legate a Dōgen. Per quanto possa essere considerata un'analisi

coerente all'interno del filone interpretativo di Dōgen, è comunque una visione atemporale che ipostatizza le parole del fondatore e le rilegge alla luce della verità intrinseca alla sua opera. Tale approccio, tuttavia, rischia di condurre alla facile conclusione che la centralità delle cinque posizioni durante gli anni che seguirono la scomparsa di Dōgen e fino al XVII secolo fu semplicemente l'espressione di un'eterodossia in netto contrasto con le volontà primigenie del fondatore. Alla luce di queste considerazioni, è opportuno riconsiderare e elaborare ulteriormente, tra le ipotesi sopra esposte, l'intuizione di Suzuki, che si concentra sulla creazione della nozione di scuola a cui fa capo un fondatore e un suo insegnamento, argomento ampiamente dibattuto nello *Shōbōgenzō*.

Come già menzionato nel presente capitolo, l'organizzazione delle scuole Chan in diversi segmenti indipendenti e la loro denominazione sulla base dei presunti fondatori fu teorizzata per la prima volta da Fayen Weni, che mise in atto il suo tentativo di organizzare formalmente le fazioni del Chan in gruppi distinti e autonomi. La medesima griglia tassonomica fu pedissequamente adottata dal *Ninten ganmoku*, che fornisce una spiegazione concisa delle cinque case e delle sette scuole insieme ai loro insegnamenti più rappresentativi. Nel fascicolo *Butsudō* dello *Shōbōgenzō* viene trattata nel dettaglio la narrazione delle cinque case e la creazione dell'identità di ciascun gruppo. Dōgen si dirige su ognuna case nominate in relazione ai loro fondatori, sostenendo che nessuno di loro avrebbe mai concepito l'esistenza di singole scuole. In particolare, Dōgen prende di mira la

spiegazione proposta dal *Ninten ganmoku*, bollata come un resoconto fallace e pieno di inesattezze. In particolare, Dōgen argomenta le sue rimostranze in relazione alla denominazione della scuola Caodong sulla base dei nomi dei suoi due fondatori:

The name Caodong school likely includes the name “Caoshan” [of Dongshan’s disciple Caoshan Benji]. If this is the case, Yunju [i.e., Dongshan’s disciple Yunju Daoying] and Tong’an [i.e., Yunju’s disciple Tong’an Daopi] ought also to be included. Yunju was a guide among humans and the heavens above, more revered than Caoshan. We know of this name “Caodong” that the stinking skin bags of a marginal faction, seeking to be of equal stature, called themselves by this name “Caodong.” Truly this is a case where, “though the white sun is bright, the floating clouds cover below” (Bielefeldt 2007, p. 25).

Stando a questo estratto, Dōgen condanna la volontà di riformare le scuole Chan entro i confini della nozione stessa di ‘scuola’, vedendolo come la scalata all’auto-legittimazione da parte di fazioni minori desiderose di ottenere l’autorità appropriandosi dei maestri più noti della corrente cui appartengono. Queste persone sono generalmente definite come “gli individui mediocri delle ultime generazioni”, ossia coloro i quali ignorano gli insegnamenti degli antichi del passato, credendo fermamente nell’esistenza di differenti stili di insegnamento in base a ciascuna corrente. Dōgen li definisce come l’epitome del declino, tanto da essere commiserati dal suo maestro Tiantong Rujing (*ibid.*, p.21).

Appurato il rifiuto di Dōgen verso l’istituzionalizzazione dell’insegnamento

Chan e la derivante strumentalizzazione dei suoi principali esponenti, da cui deriva proprio l'associazione Caodong-cinque posizioni, è ora opportuno chiedersi se e in quale misura tali affermazioni possano aver in qualche modo influenzato la comprensioni di tali variabili e la loro adozioni da parte degli eredi di Dōgen. Partiamo innanzitutto, dalla sistematizzazione delle fazioni Chan. Apparentemente il monito di Dōgen pare non essere stato recepito, o meglio, sembra non essere circolato tra le generazioni successive, se consideriamo che la nozione di 'cinque scuole' e i casi maggiormente rappresentativi di ognuno sono disquisiti in numerosi monsan e trasmessi in altrettanti kirigami. A titolo di esempio, il catalogo di kirigami e monsan (1638) conservato al Sōrinji (Pref. Gunma) elenca tra i documenti trasmessi e conservati, "istruzione sulle cinque case" (*goke sanwa* 五家参話²⁰), che fa parte dello *Isshū ha Daisetsumoku ittō no san* 一州派大節目一透之参²¹, una raccolta di monsan dalla fazione Isshū, segretamente tramandata dai membri di questa medesima fazione a Don'ei Eiō 曇英惠應 (1424-1504) (Iizuka 2014, p. 69), provando che i celebri kōan di ciascuna casa, concepiti secondo la categorizzazione di Fayen, erano trasmessi nella fazione Isshū prima

²⁰ Il termine *sanwa* indica la trasmissione di un kirigami accompagnato da un monsan contenente le istruzioni dettagliate relative alla pratica e all'interpretazione di un dato kōan.

²¹ Secondo quanto riportato al termine del testo, il manoscritto in esame fu copiato nel 1605 presso il Saijōji dal dodicesimo abate del Sōrinji Ketsuzan Ginza 訣山銀鎖, il quale era già stato impiegato come abate provvisorio del Dairinji 大林寺 e del Sōjiji, per poi diventare fondatore di diversi templi nel paese, come ad esempio il Kotsunederu 高常寺 (Iizuka 2014).

del diciassettesimo secolo. È inoltre opportuno notare che il monsan in questione segue la medesima struttura già vista nel *Ninten ganmoku*, disquisendo la dottrina dei goi nell'articolo dedicato alla scuola Sōtō, dimostrando che la sistematizzazione delle cinque case e la narrativa da essa derivante, era stata pienamente assimilata, tanto da essere messa in pratica. Il passaggio inerente alla scuola Sōtō ha la struttura di un daigo tra maestro e discepolo relativo al “principio della scuola”, ossia il significato del carattere di “centro” (chū 中) presente in ciascuna delle cinque posizioni, con particolare attenzione alla frase, “mediante sovrano e vassallo, e vacuità e fenomeni, il centro non deve mai essere violato”, proprio come riportato nell'introduzione alle cinque posizioni del *Ninten ganmoku* (T48.2006.314a5).

L'attestata accettazione del sistema delle cinque case, nonostante la critica di Dōgen, mette in luce la necessità di riconsiderare come Dōgen e il suo insegnamento siano stati trasmessi e compresi prima del XVII secolo. È chiaro infatti che fermarsi alle parole contenute nello *Shōbōgenzō*, instaurando nel testo un assoluto regime di verità, equivale ad accettare una narrazione in gran parte costruita secoli dopo l'esistenza di Dōgen, e creata con l'intento di rispondere a delle esigenze contingenti, che però sono chiaramente ben differenti rispetto a quelle che possiamo verificare nei secoli precedenti. L'assoluta supremazia del fondatore e la lettura delle fonti successive in base alla sua parola, viziata da logiche e censure di chi l'ha trasmessa come tale, ha, al contrario, l'effetto di silenziare le numerose

narrative stabilite nel corso di più di due secoli, e la cui testimonianza è giunta ad oggi proprio tramite i documenti di trasmissione. Non è infatti un caso che molti kirigami del diciassettesimo secolo²² siano costruiti attorno alla concezione delle cinque posizioni quale insegnamento impartito da Ruijing a Dōgen, in particolare molti di questi certificati menzionano che Dōgen sia stato insignito dei tre manuali fondamentali su goi²³. A tal proposito il testimone più antico del *Kenzeiki* 建撕記 (1538) riporta che Ruijing ebbe un sogno²⁴ in cui Dongshan appariva dinnanzi a lui; interpretando tale visione come un presagio, il giorno seguente convocò Dōgen (in procinto di partire) con l'intento di donare solo a lui gli insegnamenti più segreti e profondi in suo possesso. Dunque, a Dōgen fu donata la veste del Dharma, il bastone di bambù, lo scacciamosche, *Hōkyō zanmai* e *Goi kenketsu* (Kawamura 1975, p.120). La medesima versione è inoltre riportata nelle edizioni successive del testo ed è corroborata dal *Minki roku* 明極録 (riportato in Ōkubo 1966). Nelle generazioni successive a Dōgen l'idea dell'esistenza di una genealogia ideale di

²² I kirigami a cui mi riferisco sono, in molti casi, una copia di documenti precedenti, risalenti indicativamente al XV-XVI secolo.

²³ Si veda a titolo di esempio il genere di kirigami noto come *Goi no Hiketsu* 五位之秘訣 conservato presso lo Yōkōji e riportato nella raccolta di kirigami *Butsubutsu soso sōden himitsu Shōbōgenzō* 佛佛祖祖相傳秘密正法眼藏, secondo il quale le cinque posizioni furono originariamente trasmesse da Nyojō a Dōgen in qualità di insegnamento segreto (vol. 1, 20a-20b).

²⁴ Sul ruolo dell'attività onirica nella costruzione di una narrativa auto-legittimatoria si rimanda al quadro teorico delineato da Faure (1996).

trasmissione delle cinque posizioni originata con Dōgen durante il suo periodo in Cina, in seguito alla diffusa circolazione di manuali inerenti a questa dottrina, trova riscontro in fonti precedenti al periodo Edo, come nel caso del *Jūri jōhen ketsu* 重離晝夜訣 di Nan'ei Kenshū, uno dei pochi testi a disquisire la critica dei Dōgen verso i goi:

Inoltre, nel *Ninten ganmoku* vengono riportati i diagrammi delle cinque posizioni di Dahui. La sua teoria [si basa sugli schemi di] 'due terzi nero e un terzo bianco' [si riferisce agli schemi circolari associati a ciascuna posizione]. Dōgen apprese questa teoria e proclamò: «tutto lo conosco come 'Occhi degli uomini e degli dei' (*Ninten ganmoku*), invece io lo chiamo 'cecità degli uomini e degli dei'!» (30b)²⁵.

Questo estratto colloca lo scetticismo di Dōgen nei confronti delle cinque posizioni esclusivamente nelle trattazioni di Dahui Zonggao presentata nel *Ninten ganmoku*. L'interpretazione di Dahui, prima di diventare parte del *Ninten ganmoku*, era parte del suo testo più noto, lo *Zhengfayan zang* 正法眼藏. Secondo

²⁵ La versione del testo conservata presso lo Ashikaga Gakkō non riporta nessun riferimento temporale, tuttavia lo stile calligrafico e le caratteristiche formali del manoscritto suggeriscono che si tratta molto probabilmente di una copia risalente al XVI secolo. Questa identica citazione è riportata nella versione SSZ. Ciononostante, la copia più antica del testo in possesso dell'Università Komazawa (privo di data; probabilmente tardo periodo Muromachi) non riporta l'appendice in questione, che fu probabilmente frutto di una successiva aggiunta da parte del copista.

le cronache²⁶, il maestro Caodong, Dongshan Daowei 洞山道微 (date sconosciute), avrebbe erudito Dahui su questa pratica, guidandolo nel dettaglio di ogni interpretazione (Yanagita; Shiina 1999, p. 206), che portò in ultimo Dahui a rinnegare la comprensione di questa dottrina da parte dei maestri Caodong, rei di aver condotto i goi a una degenerazione formale, priva di qualsiasi comprensione da parte dei suoi praticanti (Ishii 1992, p. 460). Come è generalmente noto, Dōgen criticò aspramente Dahui, tanto da dedicare al suo antagonista ben due fascicoli dello *Shōbōgenzō*, *Sesshin sesshō* 脱心脱性 e *Jishōsanmai* 自証三昧, nei quali mette in discussione la validità della trasmissione ricevuta da Dahui, che non avrebbe mai ricevuto l'autentica Legge di Buddha. Facendo sfoggio di un'abile retorica, nel fascicolo *Jishō zanmai*, Dōgen si imbarca nello screditare in toto gli insegnamenti e l'approccio di Dahui, con l'intento di validare solo ed esclusivamente il lignaggio Caodong:

The words he has left us do not reach the vicinity of the great dharma. those who do not know, however, think that the Chan master Zonggao owes no apologies even to the ancients; those who see and know are certain that he did not understand. In the end, he did not understand the great dharma but just meaninglessly ran his mouth, blah, blah. [...]

We should understand that, with regard to the direct transmission of the documents of succession of buddha after buddha and ancestor after ancestor in the Western Heavens and the Eastern Land, that under Mount Qingyuan is the direct transmission. After the line of Mount

²⁶ Viene qui preso in riferimento il *Daie Nenpu* 大慧年譜.

Qingyuan, naturally it was directly transmitted by Dongshan. “is is something unknown to others in the ten directions; those who know it are all descendants of Dongshan, who spread his name among the monks. The Chan master Zonggao throughout his life did not understand the words “self verification” and “self awakening,” much less did he master any other kōan. How much less, then, among the latecomers after the Chan elder Zonggao could anyone understand the words “self verification” (Bielefeldt 2016, p. 35).

Queste righe svelano i meccanismi della retorica legittimatoria messa in pratica da Dōgen, atta a far prevalere il proprio lignaggio sulle fazioni rivali. Una attenta lettura delle parole del compilatore del *Jūri jōhen ketsu* rivela la conoscenza della critica di Dōgen verso Dahui, della quale le generazioni successive si sono fatte portavoce alla luce dei crescenti attriti con le fazioni Rinzai. Questo antagonismo è corroborato dallo *Shōbōgenzō senhyō* 正法眼藏僭評 ad opera dell'esponente Rinzai, Mujaku Dōchū 無著道忠 (1653-1744)²⁷, che si imbarcò nell'impresa di commentare l'opera di Dōgen dalla prospettiva della fazione avversaria. Nel commentario all'estratto sopra citato, Mujaku rifiuta l'idea dell'esclusività legittimatoria in seno alla fazione Qingyuan 青原 (fondata dall'omonimo Qingyuan Xingsi 青原行思) della scuola Caodong eretta da Dōgen come sola corrente autentica, riconoscendo esclusivamente l'autorità di Dongshan, consapevole del fatto che Dahui non criticò mai l'insegnamento del fondatore Caodong, bensì dei

²⁷ Sull'importanza dell'opera di Mujaku e sull'influenza del suo lavoro nell'evoluzione dei vari gruppi Zen, si veda App (1987).

suoi predecessori (riportato in Ishii 2010, p. 718). Il commentario di Mujaku alle parole di Dōgen conferma la consapevolezza del biasimo mosso nei confronti di Dahui, e d'altra parte lascia intravedere l'uso strumentale di queste parole da parte delle generazioni successive. Nel testo di Nan'ei, infatti, il preciso riferimento al maestro cinese serve per collocare le parole critiche di Dōgen verso i goi e il *Ninten ganmoku*, dirottando l'aspro giudizio verso la sola direzione di Dahui e non l'intera opera né dottrina. Dahui serve dunque come capro espiatorio e viene usato come bersaglio per la presunta disapprovazione di Dōgen, benché non esistano ad oggi riferimenti diretti che possano corroborare tale interpretazione; d'altra parte, Nan'ei si distanzia e condanna l'approccio alle cinque posizioni dei maestri Rinzaï²⁸, poiché distante e in contrasto con la trasmissione della dottrina nei circoli Sōtō.

Le argomentazioni sopra citate sollevano la problematicità del *Shōbōgenzō* e della sua circolazione durante il periodo medievale. In particolar modo, è nota la circolazione di singoli fascicoli dell'opera e la loro trasmissione in forma di testi segreti, che ricordano ad esempio un monsan. Come già evidenziato da Bodiford:

First, there was no definitive version of the text. All the major Sōtō temples had a Shōbōgenzō; the name was widely known. Some temples, however, had only a single chapter. Expanded recensions varied between

²⁸ In Cina, infatti, si era assistito alla proliferazione di commentari da parte di monaci Linji relativamente alle cinque posizioni, tanto che molte di queste annotazioni furono incluse nel *Rentian Yanmu*. Analogamente, in Giappone molti membri Gozan si diletтарono a commentare i goi, sviluppando ulteriormente il modello che associa questa dottrina allo *Yijing*.

twelve, twenty-eight, sixty, seventy - five, and eighty-three or eighty-four chapter versions. Comparisons between these different recensions were conducted only with great difficulty because access to the manuscripts was limited to senior monks who had a direct affinity with the particular temple possessing a text. When comparisons were made, they revealed major discrepancies between the different texts. Some chapters have variant editions. Copyist errors, deletions, and additions were found in most manuscripts. Moreover, at least one false chapter, “Shinzo,” also had been in circulation since the fifteenth century (2008, p. 48).

Bodiford sottolinea altresì l'esistenza di numerose versioni dello *Shōbōgenzō* durante il periodo medievale²⁹, una proliferazione testuale che sarà alla base della riforma nel XVII secolo, nella quale Manzan usò proprio lo *Shōbōgenzō* per stabilire la veridicità della sua riforma, in contrasto contro tutti i detrattori (*ibid.* p. 49)³⁰. Tra i fascicoli di cui è ad oggi attestata la circolazione è noto il *Kenshō ron* 見性論, annoverato all'interno del *Mumyō sasshi* 無名冊子 presso gli archivi del Rokujizōji 六地藏寺 e databile alla seconda metà dell'era Muromachi. Il volume in questione menziona il fascicolo dello *Shōbōgenzō* datandolo 1446 e elencandolo tra i contenuti del manoscritto (Shiina 1972). Questo fascicolo sarà poi tacciato di eterodossia come conferma lo scritto di Menzan, *Teiho kenzeiki zue* 訂補建搦図会, che specifica che solamente il diciassettesimo articolo del testo è da considerarsi autentica

²⁹ Per un'analisi approfondita delle differenti edizioni *Shōbōgenzō* prodotte specialmente a partire dal periodo Edo, si rimanda a Heine (1997).

³⁰ Sul processo di rilettura e riadattamento della figura di Dōgen, si veda Bodiford (2012).

parola di Dōgen, mentre i restanti sedici articoli sarebbero il frutto di manipolazioni successive (SSZ 17, p. 158b). Oltre a questo fascicolo, un altro noto capitolo bollato come apocrifo è il *Baika shisho* 梅華嗣書³¹. Anche in questo caso, il giudizio di Menzan è particolarmente significativo per comprendere le ragioni che hanno condotto all'esclusione del fascicolo dalla versione canonica dello *Shōbōgenzō*. Stando al noto riformatore, infatti, la censura di questo fascicolo è imputabile al fatto che si tratta di un'argomentazione errata, che non riflette assolutamente l'intento del fondatore. Inoltre, secondo l'analisi di Menzan, il testo sarebbe opera di un monaco sconosciuto vissuto duecento anni prima, che si basò su una collettanea di citazioni errate e mal riportate (SSZ 17, p. 158b). Menzan dunque è imputabile come il responsabile dell'esclusione del capitolo dalla sua versione dello *Shōbōgenzō*, confermando ancora una volta come il suo operato abbia contribuito in enorme misura a forgiare la figura del fondatore, e come tale operazione sia stata condotta volontariamente in contrasto con l'assetto dottrinale della scuola nei secoli precedenti. Satō ha, in anni recenti, dimostrato come la figura di Dōgen sia per la maggior parte frutto del lavoro di Menzan, rendendo estremamente difficile distinguere tra il lascito di Dōgen e la costruzione strategica della sua figura messa in atto dalle generazioni successive. Infatti, è generalmente noto che dai primi riferimenti testuali inerenti a Dōgen, poco sia deducibile della sua biografia e della sua attività di proselitismo, è chiaro altresì che molti di questi

³¹ Questo fascicolo è generalmente noto con il titolo di *Chinzo* 陸座 o *Shinzo*.

dettagli siano stati fabbricati da Menzan stesso durante il periodo Edo, seguendo pedissequamente il modello agiografico di eminenti maestri del passato³² (1989). È chiaro che Menzan si sia fatto portavoce (apparentemente) disinteressato di un'impegnativa operazione di riscoperta filologica di Dōgen; al contrario, è chiara dal suo lavoro la volontà di screditare e porre fine ai discorsi e all'immaginario che aveva caratterizzato la scuola durante i 'secoli bui'³³ del medioevo (Ishikawa 1982). Il fascicolo *Baika shisho* fu incluso in primo luogo nella versione dello *Shōbōgenzō* di Kōzen 晁全, tuttavia, nelle successive edizioni, fu inspiegabilmente rimosso. Attualmente, la versione del testo conservata presso il fondo Eikaku Bunko appare essere stata originariamente concepita come un monsan (ESST, vol. 4). Oltre a questo testimone, è nota l'esistenza di altre versioni presso lo Chōkōji 長興寺 (Pref. Nagano, fine Muromachi), Chōnenji 長年寺 (Pref. Gunma), Seiji 静居寺 (Pref. Shizuoka, copia datata 1641). Nel caso del testo conservato presso lo Chōkōji, il manoscritto fu originariamente trasmesso da Chikugo Shōyū 竹居正猷 (1380-

³² Menzan editò, ad esempio, *Eihei jitsuroku* 永平実録 (1710) e il *Kenzei ki* (1753). Inoltre, fu proprio Menzan ad adattare le cronache di Rujing, contenenti numerosi dettagli sul periodo trascorso da Dogen in China.

³³ Ishikawa riporta questa espressione in riferimento al fatto che nella prima parte del XX secolo l'accademia giapponese, nella maggior parte dei casi affiliata alla scuola Sōtō, abbia quasi uniformemente letto gli anni tra la scomparsa di Dōgen e la riforma di Manzan come l'espressione di tendenze lontane dalla vera natura della scuola e dalle intenzioni del suo fondatore, arrivando a negare i contenuti espressi in molti monsan e kirigami.

1461) a Jōan Shūzen 定庵殊禪 (? -1432), e successivamente donato a Chūō Shuhō 仲翁守邦 (? -1445) e a Sekihō Shusō 雪峯守蓀 (? -1457), ciononostante, il testo non riporta una data specifica di compilazione. Data la linea ereditaria del manoscritto, però, si può dedurre sia stato completato prima del 1430 e che potrebbe essere stato inizialmente tramandato a partire da Sekioku Shinryō 石屋真梁, per poi giungere tra i suoi eredi, Chikugo e Jōan (*ibid.*). È dunque assai probabile che all'epoca di Sekioku Shinryō, questo fascicolo venisse trasmesso alla stregua del materiale segreto in possesso di quella cerchia, assolvendo una funzione didattica ed educativa, come la struttura del testo sembra suggerire. L'incipit del testo suggerisce chiaramente che si tratta di un fascicolo estratto dallo *Shōbōgenzō* e ammonisce qualsiasi individuo dal diffondere il testo al di fuori della trasmissione segreta (Iizuka 2001).

Il fascicolo è suddiviso in quindici sezioni. La parte iniziale è incentrata sulle origini del lignaggio Chan e discute il noto episodio *nenge mishō* 拈華微笑 e la trasmissione del Dharma a partire da Shakyamuni. Il testo prosegue, poi, elencando celebri episodi della vita di Dōgen, come ad esempio il suo periodo presso Kenninji, dove studiò i fondamenti delle otto scuole di Nara³⁴. Vi è inoltre un chiaro riferimento al periodo di Dōgen in Cina e al periodo di studio con Rujing, seguito dalla pratica degli insegnamenti Linji sotto la guida di Mushō Jōshō 無象静照

³⁴ Kusha 俱舍宗, Jōjitsu 成実宗, Ritsu 律宗, Hossō 法相宗, Sanron 三論宗, Kegon 華嚴宗, Tendai 天台宗 e Shingon 真言宗.

(1234-1306). Trascorsi due anni di intensa pratica, Dōgen tornò dunque al Monte Tiantong 天童山, dove Rujing trasmise a Dōgen con l'insegnamento delle cinque posizioni. Il testo segue dunque una narrativa già vista all'interno del *Kenzeiki*, confermando che all'epoca fosse diffusa la convinzione che Dōgen apprese le cinque posizioni proprio da Rujing. L'esposizione delle cinque posizioni non è differente da quanto visto nel *Ninten ganmoku shō* di Sensō Esai (Sanvido 2018a), in quanto ad assoluto e relativo vengono associati *yin* e *yang*, tracciando una cosmologia ideale, molto comune negli scritti risalenti all'epoca Muromachi, che enfatizza la quinta posizione quale epitome del superamento di ogni forma di dualità. Ciò che è particolarmente degno di nota è la compresenza di elementi comuni all'interpretazione più diffusa delle cinque posizioni all'epoca, con la differenza che tale tradizione e la sua legittimità sono interamente demandate a Dōgen, fautore della loro trasmissione in Giappone.

II.VI Conclusioni

Nel presente capitolo si è cercato di delineare le rotture, le contraddizioni e le disomogeneità relative alla formazione delle cinque posizioni quale insegnamento attribuito al presunto fondatore della tradizione Caodong.

La creazione della categoria dottrinale goi è stata fin dal suo sviluppo in Cina, soggetta a costanti rinegoziazioni, aggiunte e censure ad opera delle generazioni che si sono susseguite, celando, ma più spesso rivelando, il sottotesto

strategico implicato nella creazione dottrinale.

Nel caso giapponese, la limitazione della trasmissione dei goi sulla base della condanna di Dōgen costituisce una interpretazione strategica sviluppata solo a partire dal periodo Edo, in quanto la circolazione di testi definiti in seguito apocrifi e attribuiti a Dōgen, nonché i numerosi riferimenti a riguardo in molteplici documenti, confermano la circolazione di una differente narrativa nei secoli precedenti.

Alla luce dei fatti, siamo di fronte ad una pleora di narrative, di rappresentazioni e di riproduzioni la cui predominanza testuale ha permesso l'emergere e la trasmissione di una dottrina quale emblema identitario di un dato gruppo. In questo capitolo si è dunque cercato di rifuggire dai vincoli rappresentativi comunemente accettati e basati sulle 'parole' di singole figure al fine di far emergere la molteplicità di voci, spesso dissonanti, che hanno permesso la costruzione di discorsi sulle cinque posizioni.

III.

L'Ermeneutica delle Cinque Posizioni.

Gasán Jōseki e la trasmissione dell'autorità

III.I Introduzione

Gasán Jōseki 峨山韶碩 (1275-1366), insieme a Meihō Sotetsu 明峰素哲 (1277-1350), è considerato uno dei discepoli più importanti di Keizan Jōkin 瑩山紹瑾 (1268-1325). Il suo ruolo nello scenario medievale della scuola Sōtō viene spesso analizzato in relazione al suo maestro Keizan, ignorando così l'emergere della sua influenza dottrinale nello sviluppo dello Zen medievale.

Come risulta dalle fonti esistenti, Gasán trascorse la maggior parte della sua vita a Sōjiji 総持寺 (prov. Ishikawa), dove fu in grado di costruire una solida comunità monastica da cui emersero i “venticinque discepoli di Gasán” (*nijūgo tetsu* 二十五哲)¹, che divennero a loro volta fondatori di diversi gruppi (*ha* 派) e templi. Grazie alla comunità originatasi a Sōjiji, Gasán coltivò un gruppo di

*Questo capitolo è una rielaborazione di Sanvido (2017).

¹ Tra questi venticinque discepoli ne emergono in particolare cinque, ritenuti coloro i quali proseguirono e diffusero con impegno e successo l'insegnamento di Gasán e della Scuola Sōtō in tutto il paese. Si tratta di: Shippō Ryōshū 実峰良秀 (1318-1405), Mutan Sokan 無端祖環 (? -1387), Tsūgen Jakurei 通幻寂靈 (1322-1391), Taigen Shinshū 太源真宗 (? - 1371) e Daitetsu Sōrei 大徹宗令 (1333-1408).

discepoli che creò le basi per la “diffusione” della scuola nei secoli successivi.

Secondo William Bodiford:

[H]istories compiled during the Tokugawa period credit the founding of more than twenty monasteries to just thirteen of Gasan’s disciples. Geographically, these monasteries range over seventeen provinces, from Mutsu on the northern tip of Honshū to Hyūga on the southern tip of Kyūshū. In other words, monks from just one monastery (Sōjiji) laid the foundations for the development of Sōtō communities literally from one end of Japan to the other, within the span of just one generation (1993, p. 108).

Nonostante la stima del numero di templi e della loro probabile diffusione sia stata chiaramente filtrata nel corso dei secoli con l’intento di rispondere a logiche contingenti, il contributo dei discepoli di Gasan alla fondazione dei templi Sōtō in tutto il paese è innegabile. D’altra parte, il ruolo di Gasan nello Zen medievale sembra essere più complesso e vario, specialmente se inteso in relazione al suo lascito dottrinale. Una caratteristica comune del mondo dottrinale di Gasan è la sua completa adesione all’insegnamento più rappresentativo del fondatore della scuola di Caodong, le cinque posizioni, specialmente in riferimento agli insegnamenti impartiti ai suoi discepoli più vicini. Per tale ragione, l’analisi delle fonti relative alla *Gasān-ha* offre elementi importanti, contribuendo a definire lo sviluppo della scuola Sōtō dal tardo Kamakura alla prima metà del periodo Edo, con particolare attenzione all’uso di documenti segreti e all’introduzione di uno

spiccato sincretismo dottrinale, permettendo di individuare le discontinuità, i nodi problematici, le rotture e i caratteri salienti di un periodo storicamente definito come ‘l’era buia dello Zen’ (cfr. Ishikawa 1983).

L’identificazione della scuola Sōtō con gli insegnamenti del suo fondatore avviene spesso, limitando l’emergere di tendenze distinte dallo “zen puro” di Dōgen. Come si è detto, il ritorno agli insegnamenti del fondatore del Sōtō Zen è il risultato del grande sforzo filologico di Menzan Zuihō, che mirava a riscoprire il lavoro di Dōgen nel periodo Edo² (Riggs 2002, pp. 12-17). Prima di Menzan, lo “Zen” medievale presenta alcune caratteristiche peculiari, come visto nelle fonti più significative di quel periodo, ossia *monsan* 門參 e *kirigami* 切紙³. Di conseguenza, i documenti inerenti a Gasan permettono la (ri)scoperta di una diversa angolazione dello “Zen” giapponese medievale e la (ri)considerazione delle implicazioni sulla dimensione dottrinale di Gasan. In questo capitolo, cercherò di collocare la trasmissione delle cinque posizioni nel panorama premoderno facendo principalmente affidamento sulle due versioni del *San’unkaigetsu zu* 山雲海月圖

² Stando a Riggs, Menzan si è appellato alla produzione testuale di Dōgen in qualità di ‘materia grezza’ (‘raw material’) di una tradizione nascente, che necessitava di autorità scritta e documentata, come prova la riscoperta degli scritti del fondatore durante il periodo Edo. Poiché, “[Menzan] was inventing a tradition, using the authority of selected ancient texts to change customary practices” (2002, p. 12).

³ Per una trattazione approfondita dei documenti segreti e della loro trasmissione, si rimanda al Capitolo 1 del presente elaborato.

conservate rispettivamente presso i templi Ennōji 円応寺 (1479) e Jōrokuji 丈六寺 (1530), confrontandole con la versione conservata all'interno della raccolta SSZS, nota come *San'unkaigetsu* 山雲海月 e datata 1677; questo materiale verrà poi messo in relazione a un kirigami di Yōkōji 永光寺 risalente al 1613 e intitolato *Gasan Daioshō Goi no zu narabini hōgo* 峨山大和尚五位之図并法語, che offre importanti informazioni sull'elaborazione del goi di Tōzan in Gasan-ha. La carta è divisa in due parti.

La prima parte di questo capitolo tratta della biografia di Gasan, con particolare attenzione agli anni precedenti alla sua abbazia a Sōjiji. Dalle fonti agiografiche relative alla vita di Gasan, emerge chiaramente la grande importanza attribuita ai primi anni di formazione quale terreno fertile della costruzione del legame con la tradizione passata. Infatti, le fonti agiografiche che raccontano la vita di Gasan tendono a concentrarsi sull'importanza della tradizione passata, investendo il passato di un ruolo primario nell'assegnare a Gasan il proprio posto nella tradizione immutabile di buddha e patriarchi, contribuendo, di conseguenza, alla costruzione del paradigma della tradizione/trasmissione, che costituisce un elemento importante per l'investigazione della trasmissione goi. La seconda parte tratterà la domanda fondamentale: "Perché i goi?". Per definire le principali caratteristiche della trasmissione dei goi nel gruppo di Gasan, il discorso delle cinque posizioni sarà visto come il risultato della negoziazione di differenti

dimensioni o ‘semiosfere’⁴, intimamente connesse l’una all’altra, rappresentando la premessa della costruzione dell’ontologia goi. L’interazione di diverse dimensioni consentono la creazione di una pletera di relazioni interne nella visualizzazione della natura multi-discorsiva di goi.

III.II La Vita di Gasan: l’importanza di essere discepolo

I fatti più significativi che costellano la vita di Gasan sono segnati da una data che ne definisce lo spartiacque: prima e dopo il 1321. L’anno 1321 rappresenta un momento cruciale nella vita del maestro, poiché corrisponde alla fondazione del Sōjiji da parte di Keizan e al momento fondamentale della ricezione dei precetti. Possiamo a tutti gli effetti vedere questa data come il perno attorno al quale ruota la narrazione agiografica, poiché le fonti biografiche esistenti enfatizzano gli

⁴ Il termine ‘semiosfera’ è qui inteso secondo l’accezione sviluppata da Lotman (2005): «s. In the reality of the semiosphere, the hierarchy of languages and texts, as a rule, is disturbed: and these elements collide as though they coexisted on the same level. Texts appear to be immersed in languages which do not correspond to them, and codes for deciphering them may be completely absent. Imagine a room in a museum, where exhibits from different eras are laid out in different windows, with texts in known and unknown languages, and instructions for deciphering them, together with explanatory texts for the exhibitions created by guides who map the necessary routes and rules of behaviour for visitors. If we place into that room still more visitors, with their own semiotic worlds, then we will begin to obtain something resembling a picture of the semiosphere. The structural heterogeneity of semiotic space creates reserves of dynamic processes and represents one of the mechanisms for the creation of new information inside the sphere (pp. 213-14).

elementi di continuità con la vita di buddha e patriarchi durante gli anni di formazione⁵. La costante oscillazione tra passato e presente, la rete di rimandi e analogie di maestro e discepolo (Keizan e Gasan) serve come griglia narrativa atta a far emergere nella sua interezza l'atemporalità della trasmissione e della sua continuità come paradigma portante dapprima nell'esperienza di discepolo, e poi in qualità di maestro.

Stando al *Sōjiji nise Gasan oshō gyōjō* 総持寺二世峨山和尚状, ossia l'unica fonte a indicare chiaramente l'anno di nascita, Gasan nacque nel primo anno dell'era Kenji (1275). Uno dei comuni denominatori dei primi anni dell'infanzia che precedono la vita nel monastero è l'enfasi relativa all'importanza della figura materna. Citando da *Gasan daioshō bōchoku* 峨山和尚芳躅:

Nel momento in cui decise di fare voto a Kannon dalle Mille Braccia, la madre di Gasan chiese: «Ti supplico, dammi un figlio che diventerà santo». Una notte, vide Kannon nei suoi sogni penetrare il suo grembo con una spada lunga tre *sun*. La spada attraversò il suo grembo, tanto che le parve di ingurgitare del ghiaccio. Destatasi, si accorse di essere incinta e da lì a poco sarebbe nato suo figlio (SSZ, 5, p. 43).

⁵ In questo capitolo mi concentrerò a esaminare i seguenti testi: *Sōjiji Gasan Jō Zenji den* 総持寺峨山碩禪師傳 (SSZ 16, p. 45); *Noshū Shogakusan Sōjiji Gasan Jōseki Zenji* 能州諸嶽山総持寺峨山碩禪師 (SSZ 16, pp. 250-1); *Tōkoku Daiyonso Daiyūan Kaiki Sōjiji Nise Gasan Oshō den* 洞谷代四祖大雄庵開基総持二世峨山和尚伝 (SSZ 16, p. 598); *Gasan Daioshō Bōchoku* 峨山大和尚芳躅 (SSZ 5, pp. 42-3) and *Sōjiji Nise Gasan Oshō Gyōjō* 総持寺二世峨山和尚行状 (ZGR Vol. 9 II, pp. 578-579).

Il desiderio di dare alla luce un figlio e le conseguenti preghiere rivolte ad un'entità ultraterrena; la rivelazione e quindi l'imminente realizzazione della sua speranza nella forma di un sogno; un dolore angosciante nel grembo come sintomo della gravidanza: tutti questi sono *tòpoi* agiografici, spesso ricorrenti nella biografia del Buddha storico, Śākyamuni⁶. Essi simboleggiano un tema ricorrente della "genesi monacale" nelle narrazioni agiografiche, dove il concepimento è radicato in un mondo onirico ed è la materializzazione della volontà della madre e di un agente non-umano che interferisce con la realtà mediante l'attuazione del desiderio di generare un santo senza eguali. Un altro elemento da non trascurare è la divinità a cui la madre del futuro maestro si rivolge: si tratta in fatti di Kannon, una figura di fondamentale importanza nella biografia dello stesso Keizan, tanto da essere ben nota la devozione della madre dello stesso, Ekan Daishi, nei suo confronti. La comune origine che trae linfa vitale dalla benevolenza di Kannon, simboleggia la condivisione della stessa genesi tra maestro e allievo, in quanto:

[W]e may see in Bodhisattva, who had become a compassionate female figure in China, the sublimated double of all women and mothers, just as the Arhat is in a sense the double of all monks (and Śākyamuni, paradigm of the Chan master, the double of all fathers) (Faure, 1996, p. 39).

Gansan è dunque idealmente nato dalla compassione del Bodhisattva Kannon,

⁶ Per una trattazione critica delle biografie del Buddha, si rimanda a Lamotte (1947) e Guagni (2015).

legato a sua volta tramite una fitta matrice onirica a tutta l'esperienza di Keizan, creando una doppia direzionalità nel racconto biografico: da un lato il legame con la 'tradizione' e la sua autorevolezza mediante la condivisione di un ideale patrimonio genetico, e dall'altra il presente nelle vesti del maestro, il cui fondamentale compito è quello di svelare tali legami e la loro atemporale autenticità.

All'età di undici anni la madre di Gasan lo affidò ad un tempio, dal quale avrà inizio l'esperienza monastica e che lo porterà, all'età di sedici anni (1291), a iniziare il consueto periodo di pratica presso il Monte Hiei⁷. Durante l'inverno del quinto anno dell'era Kenji (1297), Gasan incontrò Keizan per la prima volta presso il Daijōji 大乘寺. Alcuni dei testi esaminati riportano un dialogo tra i due⁸, in cui Gasan spiega i suoi dubbi sulla dottrina Tendai, chiedendo a Keizan perché le diverse scuole abbiano modi diversi di concepire la Legge. Gasan non ricevette alcuna risposta verbale, ma semplicemente un accenno di sorriso da parte di Keizan, richiamando così il celebre episodio noto come *nenge mishō* 拈華微笑 (cfr. nota 14). Nel *Gasan Daishō Bōchoku* si legge:

Gasan si rivolse a Keizan chiedendo: «Secondo l'insegnamento di molti

⁷ Questa parte è mancante solamente nel *Gasan Daishō Bōchoku*, che riporta il primo incontro tra Keizan e Gasan, al compimento del sedicesimo compleanno di quest'ultimo.

⁸ Il dialogo è anche presente in *Noshū Shogakusan Sōjiji Gasan Jōseki Zenji; Gasan Daishō Bōchoku; Sōjiji Nise Gasan Oshō Gyōjō*.

maestri della Scuola Tendai: ‘La mente di chi si libera del corpo non otterrà il pensiero dell’illusione né la Natura della Legge. La natura della legge non comprende la natura della legge’. Questo è considerato il nocciolo della nostra scuola. Allora, perché gli insegnamenti di altre scuole sono diversi dai nostri?». Keizan non rispose alla domanda e sorrise (SSZS, 5, p. 43).

Questo particolare evento sottolinea chiaramente la titubanza di Gasan sul periodo di pratica presso Hiei e, in generale, sulla dottrina Tendai. Siamo di fronte ad uno schema narrativo piuttosto familiare quando si tratta di resoconti di vita di celebri figure religiose, ne è la prova il medesimo tarlo che si risveglia in Dōgen di fronte al malcontento verso la dottrina Tendai dell’illuminazione originaria⁹. Sotto l’impulso del cambiamento, Gasan decise di unirsi alla scuola nel 1299, dopo aver incontrato Keizan per la seconda volta. Il *Gasan Daioshō Bōchoku* e il *Sōjiji nise Gasan oshō gyōjō* riportano un episodio che non appare in altre fonti. Secondo questi testi, Gasan sembra aver cercato di rifiutare la richiesta di Keizan di

⁹ Benché questo dettaglio sia spesso citato nelle agiografie di Dōgen, la sua veridicità rimane dubbia. Infatti, come chiarito da Jacqueline Stone, Dōgen non menziona nei suoi scritti nessun ‘dubbio’ che lo spinse a lasciare la pratica a Hiei-zan, piuttosto appare come una scelta dettata dall’attrito tra la visione di Dōgen dell’insegnamento e quello proposto dalla scuola Tendai (1999, pp. 71-74). Inoltre, il dubbio verso la scuola Tendai è diventato un motivo ricorrente in molte agiografie, proprio come nel caso di Gasan, rendendolo uno dei punti di svolta nella vita di molte figure illustri, atto a ribadire la supremazia dell’insegnamento Zen rispetto a tutte le altre fazioni religiose.

diventare parte della sua comunità a causa della madre malata, della quale voleva prendersi cura. Questo dettaglio irrilevante sottolinea il forte attaccamento che ancora ancorava Gasan al mondo delle passioni, anche a causa della mancata comprensione della dottrina. Per persuaderlo, Keizan cita un episodio relativo al sesto patriarca Enō, che lasciò sua madre per praticare il Dharma. Ancora una volta emerge con forza la connessione i padri fondatori del Chan, con l'intento di enfatizzare la somiglianza con altri maestri, che non solo cerca di legittimare il ruolo di Gasan, ma anche di collocarlo in una linea ideale di continuità saldamente legata al passato. Inoltre, come accade per la biografia di Gasan, Keizan, appare analogamente in un atteggiamento ambiguo nei confronti della madre. Come è ben noto, la madre di Keizan fu anche guida spirituale del figlio, indirizzandolo verso la profonda reverenza nei confronti di Kannon, e alimentando così, il forte legame con le figure femminili della sua vita (Faure 1996, p.39). Nonostante gli iniziali indugi, Gasan divenne parte della comunità Daijōji, iniziando così a tutti gli effetti la sua formazione sotto la guida di Keizan.

Una costante nell'impianto narrativo delle diverse fonti biografiche è la grande importanza attribuita a un preciso episodio noto come *Tsuki Ryōko* 月両箇, che come vedremo nel corso di questo capitolo, appare in diversi *kirigami* ed è intimamente correlato alla trasmissione delle cinque posizioni (si veda Ishikawa 1991, pp. 129-131; 2000, p. 241). Le agiografie del maestro pongono particolare enfasi su questo particolare episodio portatore di un profondo cambiamento, poiché

segna il passaggio formale dello status da discepolo a maestro. Nel 1302, Keizan succedette a Tettsū Gikai 徹通義介 (1219-1309) in veste di abate del Daijōji, radunando attorno a sé talentuosi discepoli quali Gasan e Meihō Sotetsu, uno dei suoi allievi di spicco oltre a Gasan. Nello stesso anno, seguendo le indicazioni di Keizan, Gasan viaggiò per tutto il paese visitando diversi templi Zen e i loro maestri. Questa scelta permise a Gasan di conoscere differenti realtà locali, oltre che apprendere diversi stili di insegnamento, al punto che tale esperienza nelle regioni periferiche del paese saranno fondamentali nella guida dei suoi discepoli attraverso la fondazione di numerosi templi in tutto il paese, con l'intento di inserirsi nelle comunità locali. All'interno dello *Enpō Dentōroku* 録宝伝灯録 è riportato un importante dialogo tra Gasan e Kyōō Unryō 恭翁運良 (1267-1341)¹⁰, che inizia sottolineando il fatto che Gasan avesse trascorso molto tempo in viaggio prima di visitare il tempio di Kyōō:

Gasan ha viaggiato in tutto il paese per imparare la saggezza dei diversi insegnamenti. [Durante il suo viaggio] ha visitato il Maestro Kyōō Unryō. Kyōō gli ordinò: «Strappa quel pezzo di carta!». In quel momento, la carta si mosse al soffio del vento. Kyōō chiese: «La carta si muove o il vento si muove?». Gasan rimase in silenzio. Quindi, Kyōō disse: «Io sono il

¹⁰ Dopo la morte di Gikai, il Daijōji verteva in uno stato di incertezza, tanto che Keizan temeva di non riuscire a gestire finanziariamente il tempio. La famiglia Togashi decise allora di sostituire il successore di Keizan con il maestro Rinzai Kyōō Unryō. Solo diversi anni dopo, dopo la morte di Keizan, il tempio tornò alla scuola Sōtō sotto la guida di Meihō (Bodiford 1993, 64).

discepolo». Gasan rispose: «Si dovrebbe comprendere cosa significa essere un maestro» (citato in Sahashi 1964, p.17).

Questo aneddoto introduce un elemento importante, molto comune nelle fonti relative agli insegnamenti di Gasan: la pratica presso templi e maestri Rinzai. Tale esperienza formativa sembra aver influenzato in modo particolare Gasan, data la forte attenzione dedicata all'interpretazione e trasmissione di celebri kōan della tradizione Chan. Nello specifico, l'incontro con Kyōō e il kōan tra i due, noto con il titolo di *fushikijō no ikku* 不識上之一句, enfatizza il ruolo centrale delle cinque posizioni come parte fondamentale del processo di trasmissione e spesso appare trasmesso come un kōan indipendente attribuito a Gasan in molti documenti (Ishikawa 2001b, pp. 812-3).

Nel 1313, Keizan fondò il tempio Yōkōji nella provincia di Noto, dove Gasan si unì al suo maestro dopo aver viaggiato per diversi anni. Nel 1321, Gasan ricevette formalmente la trasmissione dei Precetti da Keizan. Nel *Gasān Daioshō Bōchoku* viene posta una particolare enfasi a questo momento, attribuendo a Gasan la promessa di contribuire attivamente alla crescita della scuola: «Diffonderò ovunque gli insegnamenti che ho ricevuto e la grandezza del mio maestro» (SSZS, 5, p 43)¹¹. Nel 1322 Keizan designò Gasan e Meihō come suoi

¹¹ Questa data è indicata nel *Gasān Daioshō Bōchoku* e nel *Sōjiji nise Gasan oshō gyōjō* (zoku gunsho), al contrario il *Tōkokuki* sostiene che Gasan sia diventato abate del *Sōjiji* nel 1324.

successori¹², facendo del primo la guida di Sōjiji¹³ e del secondo l'abate di Yōkōji. Inoltre, in riferimento alla successione della guida del Sōjiji da Keizan a Gasan, Azuma riporta uno stralcio dal *Tōhokuki*, nel quale tale evento è suggellato con una poesia composta dallo stesso Keizan in favore del suo allievo:

Al soffiare del vento, cadono le verdi foglie della paulonia
I rami di bambù si confondono nel verde circostante
Mio discepolo [Gasan], indosserai la veste d'oro
Come il sole che splende sul nostro tempio (Azuma 1996, p. 784).

Nel componimento, Keizan fa appello ad un'immagine che ricorda la donazione della veste da parte di Śākyamuni a Mahākāśyapa, dimostrando un profondo senso di rispetto nei confronti di Gasan. Già come visto nel caso di alcuni aneddoti degli anni formativi, questa immagine collega Gasan alla vita del Buddha storico, rafforzando la connessione e creando uno schema simmetrico, in cui Keizan

¹² Nonostante il Gasan Daioshō Bōchoku consideri Gasan e Meihō come successori formali di Keizan, si deve considerare che secondo il Tōkokuki, Keizan indicava sei discepoli come suoi successori e non solo due.

¹³ Prima di Keizan, il Sōjiji era conosciuto con il nome di Morookadera e faceva parte del santuario di Morooka Hiko Jinja situato nella parte settentrionale della penisola di Noto. Nel 1296, il tempio ricevette una cospicua donazione da un guerriero locale, che gettò le basi per una condizione economica stabile. Jōken Ritsushi fu quindi approvato come monaco residente e quando nel 1321 Jōken si trasferì altrove, trasferendo il Morooka Hiko Jinja, mise Morookadera sotto la tutela di Keizan. Alla fine, Keizan trasformò il Morookadera in un tempio Sōtō e la ribattezzò Sōjiji (Bodiford 1993, p. 97).

corrisponde a Śākyamuni e Gasan è uno dei suoi principali discepoli, Mahākāśyapa¹⁴. Secondo Diane Riggs, «the ancient story of the kesa woven with

¹⁴ Questo episodio è riportato in molti testi di periodo Song, divenendo uno degli episodi più frequenti nella letteratura Chan, cui è attribuito il significato di trasmissione da mente a mente al di là delle parole. Secondo questo aneddoto, il Buddha non avrebbe trasmesso oralmente l'insegnamento ai suoi discepoli, ma appellandosi ad un gesto, ossia innalzando un fiore. Tra tutti i suoi discepoli, solamente il volto di Kāśyapa si ruppe in un sorriso, comunicando così al suo maestro la totale comprensione dell'insegnamento. La prima versione esistente di questo episodio si ritrova nel *Da fantianwang wenfo jueyi jing* 大梵天王問佛決疑經. Benché si tratti di un sūtra considerato apocrifo, Ishii nota che costituisce il primo riferimento all'episodio di Kāśyapa (cfr. Ishii, 2000).

Nel quinto fascicolo del *Rentian yanmu*, l'episodio in questione viene analizzato come segue:

Il Principe di Shu chiese al Maestro Huiquan, «Da dove deriva la [celebre] formula 'Bhagavān alza un fiore' discussa nelle cinque case?». Il Maestro rispose: «[Questa frase] non è inserita nel canone». Il principe allora aggiunse: «Durante una visita all'accademia di Hanlin, mi sono imbattuto nel *Dafantianwang wen fo jueyi jing* in tre fascicoli. Dopo averlo letto, [mi sono accorto che] la descrizione di questo episodio era molto dettagliata. Il Grande Sovrano Brahma fece visita alla comunità sul Picco dell'Avvoltoio, offrendo un fiore color dell'oro di udumbara (n.a., *Ficus racemosa*). Si accasciò poi a terra sedendosi, e chiese al Buddha di predicare il Dharma per la miriade di esseri senzienti. Quando si rialzò da terra, il Buddha prese un fiore e lo mostrò ai presenti. I centinaia di discepoli erano completamente smarriti. Solamente il volto di Kāśyapa fu rotto da un accenno di sorriso. [...] (T, 48, 325 b).

La spiegazione del *Rentian Yanmu*, conferma la mancanza di riferimenti testuali precedenti allo *Da fantianwang wenfo jueyi jing*, al contempo riconosce questo testo come la fonte di riferimento più attendibile e nota del celebre episodio. A tal proposito, Albert Welter ha tracciato lo sviluppo di questo slogan tanto caro ai maestri di periodo Song, evidenziando come si tratti del riflesso delle intenzioni dei maestri Chan di fabbricare una tradizione indipendente da trasmettere come parte

golden threads to be held in trust for Maitreya became fused with the Chan school's account of their lineage. Previously restricted to the Buddhas, the Chan school reinterpreted the golden robe as the mark of transmission in their lineage of living teachers» (2007, p 92). Inoltre, la veste è un oggetto la cui materialità manifesta una complessa sinfonia di significati, poiché «commits (en-gage) the future», costituendo la testimonianza tangibile della trasmissione all'interno di una definita coordinata spazio-temporale (Faure 2003, p. 215). Durante gli anni passati a Sōjiji, Gasan fu in grado di creare un gruppo di discepoli in grado di determinare in maniera univoca i successivi sviluppi della scuola. I discepoli più vicini erano conosciuti come i venticinque discepoli di Gasan, da cui emersero i suoi successori noti come i cinque discepoli, che avrebbero mantenuto viva la memoria del loro maestro scomparso all'età di novantuno anni.

Gli episodi che costellano la vita di Gasan mirano a intrecciarne l'esistenza con il suo maestro e più in generale con la tradizione passata di buddha e patriarchi attraverso tratti comuni, che mediante somiglianze e analogie lo collocano di diritto all'interno dei motivi narrativi di illustri predecessori. Di conseguenza, è ben chiaro che il resoconto di qualsiasi atto o gesto non è importante di per sé, piuttosto è solo attraverso il meccanismo di similitudine che la "tradizione" del passato è riportata alla luce, ricordata e quindi resa sempre vera e presente. In altre parole, è ciò che Averintsev definisce come «the ability of each person and event to serve

di un sapere indiscutibile (Welter, 2000).

as a sign and representation of things more general» (2002, p. 32).

III.III Dalla circolazione del sapere, all'autorità dottrinale: cenni di nuove forme di trasmissione

Come analizzato nel primo capitolo, dalle testimonianze dottrinali attribuite al fondatore Dōgen, emerge chiaramente un totale disinteresse verso qualsiasi forma di approfondimento delle cinque posizioni, sollevando molti dubbi sull'effettiva circolazione di questo insegnamento tra gli immediati successori del fondatore. Ciò che è indiscutibile, è che la riscoperta e la reinterpretazione dei goi, a cui conseguì la sua assimilazione in qualità di perno dottrinale all'interno di monsan e kirigami, può essere senza dubbio attribuita a Gasan (Ishikawa 2001a, p. 195). Nel caso di Gasan, i goi costituiscono un modello semantico complesso che è il frutto di diversi livelli di approfondimento. Tra i diversi livelli che compongono il discorso sulle cinque posizioni, il lato testuale, inteso come condivisione e scambio di determinati documenti, gioca un ruolo fondamentale nell'ermeneutica della pratica di Gasan.

Nei testi attribuiti a Gasan e al suo gruppo, il legame tra goi e il fondatore della scuola Caodong, Dongshan, è messo in rilievo, tanto da essere considerata la principale fonte di riferimento nello studio dei goi tra le scuole Zen giapponesi. Tuttavia, uno sguardo più attento rivela che il legame tra i goi all'interno della scuola Sōtō e i goi storicamente attribuiti a Dongshan e al suo discepolo Caoshan, è estremamente flebile e talvolta di difficile individuazione. Infatti, come già visto

nel capitolo iniziale, la peculiarità dei goi, così come appaiono nei kirigami, è l'alto grado di contaminazione con altre scuole e gruppi, e al tempo stesso il forte ruolo di marcatore identitario di cui verranno investiti. I prodromi di queste caratteristiche emergono fin da subito nelle diverse edizioni del testo *San'unkaigetsu* che verranno qui prese in considerazione accanto al *Gasān Ōshō hōgo* 峨山和尚法語.

Il *San'unkaigetsu* risalente al periodo Edo (1677) e incluso nella raccolta di testi canonici della scuola (SSZ 5, pp. 44-63), viene annoverato all'interno del genere *goroku*, ed è composto da tre capitoli marcati da una organizzazione dei contenuti chiara e distinta: il primo capitolo è incentrato sulla trattazione delle cinque case e le sette scuole; mentre gli ultimi due sono occupati da un'estesa spiegazione delle cinque posizioni. L'organizzazione del testo e dei contenuti è simile a quella del *Rentian yanmu*, una fonte ben nota all'epoca che si concentra sulla descrizione delle principali scuole Chan e dei loro insegnamenti più rappresentativi. Proprio questo testo associa incontrovertibilmente la scuola Sōtō con i goi di Dongshan, comprese le cinque posizioni del sovrano e del vassallo; il Gāthā sulle cinque posizioni di vacuità e fenomeni; le cinque posizioni di merito; il diagramma di Caoshan delle cinque posizioni del sovrano e del vassallo (T. 48: 2006). La struttura di questa versione del *San'unkaigetsu* appare dunque speculare a quella del *Rentian yanmu*: dopo una breve presentazione delle cinque case e delle sette scuole descritte come due “diverse bandiere della legge di Buddha”

(SSZS, 5, p.45), l'attenzione viene rivolta alla descrizione delle cinque posizioni di vacuità e fenomeni, che copre i restanti due capitoli. Mentre il *Rentian yanmu* attribuisce particolare importanza alla scuola di Linji, Gasan trasferisce un'analogo argomentazione a favore della scuola Sōtō. L'importante implicazione dello *Rentian yanmu*, specialmente nel gruppo di Gasan, emerge dal più antico commento esistente del testo, ovvero il *Ninden ganmoku shō*, attribuito a Sensō Esai 川僧慧濟 (? -1475), un componente della Gasan-ha, provando ancora una volta la diffusione di questa fonte nel gruppo di Sōjiji (Ishikawa 1978, p. 781). Un'altra fonte relativa a questo commento è un manoscritto conservato presso il Rokujizōji 六地藏寺, ovvero lo *Ikkekaigoyō* 一華開五葉¹⁵, un monsan in cui tra i vari casi analizzati è annoverato il *Gasān Oshō Ninten ganmoku dai* 峨山和尚人天眼目代. Dal titolo, è chiaro che si tratta di una raccolta di *daigo* attribuita a Gasan relativa proprio allo *Rentian yanmu* (Iizuka 1996, p. 189). Anche in questo caso, la trattazione delle cinque posizioni segue lo stesso schema dello *Rentian Yanmu*, dove vengono analizzate: le cinque posizioni di sovrano e vassallo; le cinque posizioni di vacuità e fenomeni; le cinque posizioni di ospite e padrone; le cinque posizioni di merito; le cinque posizioni del principe. Tra queste le cinque posizioni di vacuità e fenomeni sono intese come segue:

¹⁵ Il *San'unkaigetsu zu* conservato presso lo Ennōji, elenca lo *Ikkekaigoyō* tra i kōan commentati, benché sia molto probabile che il testo non corrisponda alla versione del Rokujizōji (Iizuka 1996, p. 199, n. 21).

● I fenomeni nella vacuità: nel cuore della notte, il pastore bussa alle porte della luna. ● La vacuità nei fenomeni. la luna nella notte risplende e conserva [le tracce] dell'antica trasmissione (*koto* 古渡). Le nuvole bianche non sono foriere di pioggia e avvolgono la montagna d'autunno. ● Venire dalla vacuità nella vacuità: sotto alla cenere si nasconde il ghiaccio, una flebile fiamma si accende sull'acqua del fiume. La luna non sfiora la nave sulla riva a est e a ovest. La condizione presente non è la reciprocità, di fronte non ci sono né prima né dopo. ○ Giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni: il merito dei maestri del passato che guida nella pratica è perfetto, [come] le loro integerrime intenzioni. Nella luce esiste una via, ed è lo spirito innato (*tennen rei* 天然靈). ● Unità di vacuità e fenomeni: nel tempo precedente la nascita di Buddha e dei patriarchi, vacuità e fenomeni non sono intrappolati nella pratica di essere e non-essere (Iizuka 1996a, pp. 119-120).

Diversamente dalle spiegazioni della cinque posizioni ad opera di Gasan che verranno presentate in questo capitolo, l'elaborazione all'interno del *Gasan Oshō Ninten ganmoku dai* risulta maggiormente intellegibile grazie al ricorso di metafore e immagini concrete. Ciò sta nella natura stessa del testo: mentre nel caso del *San'unkaigetsu zu* siamo di fronte a una testo destinato ad un numero ristretto di discepoli e atto a rimanere segreto, il *Gasan Oshō Ninten ganmoku dai* in quanto *daigo* mira a fornire una spiegazione chiara e concisa delle cinque posizioni fruibile dai novizi.

Le fonti di cui sopra dimostrano il ruolo sempre più centrale attribuito al *Rentian yanmu* in qualità di principale fonte di riferimento nello studio dei goi, nonché la tendenza del Sōtō Zen a fare sempre più affidamento sul *kanna zen*,

anziché sulla pratica dello *shikantaza* professata da Dōgen (Ishikawa 1978, 780)¹⁶. Di conseguenza, il *Reitian Yanmu* e i suoi commentari consentono la valutazione della presenza predominante di questa fonte come riferimento essenziale nell'ermeneutica del goi, rivelando il suo ruolo autorevole. D'altra parte la struttura delle due versioni più antiche del testo, rispettivamente conservate presso il tempio Jōrokuji ed Ennōji, mantiene chiaramente il retaggio del periodo a cui appartiene. Poiché, seppure i primi tre fascicoli siano simili alla versione risalente alla seconda metà del XVII secolo, gli ultimi due capitoli conservano la struttura e la qualità di un monsan. Infatti, oltre ad approfondire differenti aspetti delle cinque posizioni, particolare attenzione viene rivolta a una serie di famosi kōan, spiegati mediante la tecnica della domanda-risposta in cui si alternano sia Gasan che Meihō (Iizuka, 1998).

La centralità delle cinque posizioni viene dichiarata sin dal titolo, infatti nel primo fascicolo del *San'unkaigetsu zu* (Ennōji), viene così spiegata l'origine del titolo:

Anche se l'acqua sembra scorre lontana migliaia di *ri* 里 dalla montagna,

¹⁶ L'arco di tempo che va dalla prima parte del periodo Muromachi alla prima parte del periodo Edo è chiamato "il periodo oscuro della scuola Sōtō", poiché assunse una forma completamente diversa da quella auspicata da Dōgen. L'uso diffuso di kōan, il ricorso alla trasmissione segreta e la conseguente formazione di una sorta di "zen esoterico" costituiscono alcune delle caratteristiche più importanti nella descrizione del rimodellamento medievale della scuola Sōtō (see Ishikawa 1978, p. 780).

per quanto possa sembrare lontana, non si separa nemmeno una goccia dalla sorgente della montagna. Trovare la Via in ogni dove dell'acqua, benché vi sia una distanza di migliaia di *ri*, è l'unico sapore [esistente] poiché questa è la sola posizione dell'origine (*genpon ichi'i* 源本一位).

Talvolta sarete la mente, talvolta sarete la natura, altre volte sarete l'ospite, altre ancora sarete 'io', e altre ancora sarete 'egli'; talvolta sarete il maestro, talvolta sarete l'allievo. L'Unica Posizione deve sempre essere praticata nella sua unità e senza mai essere frammentata, affidandosi alla mente e comprendendo completamente il sigillo della Mente di Buddha, si dovrebbe esprimere reverenza verso la compassione del Dharma dei maestri del passato. (Iizuka, 1998, p. 210)

L'immagine delle nubi sulla montagna e della luna sul mare (*san'un kaigetsu* 山雲海月) da cui il testo prende il titolo è l'espressione delle cinque posizioni, laddove la sorgente della montagna sono il Vero Corpo e la Vera Natura senza limiti emblema della Vacuità, il corso d'acqua sono l'attività e l'emergere della miriade di esistenze, rappresentando dunque i Fenomeni. Secondo questa visione, ogni fenomeno non può essere separato in alcun modo dalla sua origine: proprio come la cima della montagna può essere occultata dalle nuvole, ugualmente, non si può concepire un fenomeno senza la sua controparte, come nel caso di Vacuità e Fenomeni. Mentre le nuvole nascondono e rivelano la cima della montagna, il mare simboleggia qui la terza posizione intesa come lo stato di quiete del risveglio. A sua volta, la luna che si riflette sull'acqua non è altro che la quarta posizione, la quale precede il momento in cui ogni dispositivo allegorico e retorico è lasciato cadere, realizzando la non-mente (Iizuka et. al 2001, p. 92).

Un altro importante punto di analisi dettato dalle prime righe del testo, è la chiara identificazione dell'insegnamento delle cinque posizioni con Tōzan e il suo discepolo Sōzan:

L'insegnamento di Tōzan e Sōzan è decodificare la parola che ancora non è stata compresa¹⁷, varcare il portone nonostante non si sia ancora avanzati di un passo¹⁸, sulla reciprocità di vacuità e fenomeni, sul praticare al fianco [del maestro] ed esserne guidati¹⁹, è la realtà così com'è e il mondo fenomenico (*kōjō kōge* 向上向下) (Iizuka, 1998, p. 208)

Un altro importante testimone nella comprensione di Gasan e della sua visione

¹⁷ Ossia, comprendere la realtà così come appare prima ancora che questa venga espressa mediante la parola.

¹⁸ Procedere senza attaccarsi ad un ordine prestabilito, senza dipendere dal riconoscimento formale nell'avanzamento nella pratica.

¹⁹ Nel testo *bōsan bōtei* 旁参旁提. *Bōsan* indica la pratica affiancati dal maestro, mentre *bōtei* si riferisce alla guida del maestro che viene compresa dal suo discepolo senza bisogno di indicazioni o spiegazioni. Nel *Congrong lu* 從容錄 (g. *Shōyō roku*) è riportato un aneddoto utile per comprendere queste parole: «Un giorno un monaco chiese al Maestro Sekisō: «Dove risiede l'importanza di Bodhidharma?». Sekisō a questa domanda digrignò i denti e il monaco non comprese [il perché]. Dopo la morte di Sekisō il monaco chiese al Maestro Kyūhō: «Perché il Maestro Sekisō digrignò i denti?» Kyūhō rispose: «Anche se ci tagliassero la lingua non dovremmo mai infrangere il buon nome del paese». (Yasutani 2002 pg. 224). Sekisō non rispose a questa domanda poiché sapeva bene che questa l'avrebbe costretto a giudicare Bodhidharma, ma l'atto stesso di giudicare preclude dal porsi sullo stesso piano, dal camminare fianco a fianco, ed è per questo che Sekisō decise di non proferire parola sul suo maestro.

delle cinque posizioni è senza dubbio il *Gasán Oshō Hōgo* 峨山和尚法語. Pur trattandosi di una copia datata 1460 di una versione precedente²⁰, è una delle fonti più antiche relative a Gasan e per tale ragione necessita di essere considerato con particolare attenzione. Inoltre, essendo come dal titolo configurato come uno *hōgo* (lett. ‘parole del Dharma’) si configura come una serie di sermoni tenuti da Gasan per un pubblico più variegato, che comprendesse verosimilmente anche dei laici. Anche in questo caso, come nella citazione del *San’unkaigetsu zu*, il punto di partenza è una riflessione inerente alle cinque scuole, seguendo ancora una volta la medesima organizzazione dello *Rentian Yanmu*. All’interno delle cinque scuole, Gasan spiega la scuola Sōtō nei seguenti termini:

Noi apparteniamo alla scuola Sōtō, dove sin dalle origini non si trovano molte formalità. Questo è il significato più profondo della nostra scuola. Perciò secondo le parole del grande maestro delle cinque scuole: “rimanere nella posizione seduta fino a tarda notte senza che sopraggiunga il sonno, ciò mi fa comprendere l’importanza di dedicarsi [interamente alla via] tra le montagne, il suono della valle entra nelle mie orecchie, mentre la luna abbaglia i miei occhi. Oltre a questo, non c’è nessun pensiero”²¹.

L’acqua pura scorre anche nei fondali; il pesce è lento nel suo avanzare; non vi sono rive né ostacoli; l’uccello in volo ha un’aria solenne: tutto ciò è una condizione al di fuori del sé e dei fenomeni. La mente tersa e pura

²⁰ Il testo fu compilato da Zenrin 禪林 (date sconosciute) del tempio Hakuunji 白雲寺, appartenente alla settima generazione della cerchia di Gasan.

²¹ Si tratta di un componimento tratto dallo *Eihei kōroku* (v. 10) e attribuito a Dōgen.

è un tutt'uno con essi e non pensa in ciò che la circonda. Gli antichi del passato hanno percorso il cammino di vacuità e fenomeni dimostrando che vi è qualcosa che mai ha vacillato su questa Via. Vi è dunque la mente originaria (*ichimotsu* 一物). Essa sostiene il cielo e la terra ed è come la lacca nera. Si trova nell'attività [di ogni fenomeno] e ad esso non si può porre fine. [...] Dunque, il Buddha segue con gli occhi il fiore di loto blu e un sorriso vela il suo volto. Kāśyapa gli dona un fiore e tutto è attraversato da questo gesto. E anche oggi, l'Occhio della Vera Legge, tutti gli uomini in cielo e in terra e nei mondi di ogni direzione sono avvolti in questo gesto. Se non si conosce il significato non sarà mai possibile diventare un Buddha o un patriarca. (ZSSZ 9, p. 4)

Diversamente dal *Rentian Yanmu*, che si limita a spiegare l'origine della denominazione della scuola Sōtō derivante dai nomi dei suoi due fondatori, senza tuttavia aggiungere ulteriori speculazioni sullo stile di insegnamento (T. 48, 2006), Gasan si sofferma nel definire mediante tre elementi altamente evocativi il gruppo a cui appartiene. Innanzitutto, troviamo la citazione attribuita a Dōgen, il “grande maestro delle cinque scuole” sull'importanza della pratica dello zazen. Questa citazione è particolarmente rilevante dal punto di vista filologico, poiché cita un testo, lo *Eihei kōroku* 永平広録, del quale si trovano pochissimi riferimenti diretti antecedenti al periodo Edo (Sakai, 1982); in secondo luogo dando grande rilevanza sia al fondatore che alla sua pratica più rappresentativa, dimostra che Dōgen non era completamente caduto nell'oblio dei suoi successori, piuttosto si nota la tendenza ad affiancare al suo insegnamento pratiche provenienti dalla tradizione

Chan, come i goi. Il secondo elemento degno di nota, è proprio il riferimento relativo alle cinque posizioni, in quanto, “gli antichi del passato hanno percorso il cammino di vacuità e fenomeni dimostrando che vi è qualcosa che mai ha vacillato su questa Via”. I goi vengono indicati come via maestra dei patriarchi del passato, dunque la via della tradizione e della sua continuità di cui, tra tutte le scuole Zen, proprio la scuola Sōtō si è fatta portatrice e custode. Infine, l’ultima componente degna di nota in questo estratto è il ruolo cardine attribuito alla trasmissione mediante la rievocazione dell’episodio di Kāśyapa (cfr. nota n. 14), che come già precedentemente menzionato, è degno di particolare attenzione nell’esperienza di Gasan.

Queste due citazioni costituiscono uno dei punti chiave nell’analisi dei goi di Gasan, poiché stabiliscono una connessione diretta tra Tōzan / Sōzan, le cinque posizioni e Gasan come custode e quindi erede di questa “tradizione”. Inoltre, rivelano ciò che può essere definito come una struttura intertestuale binaria, nella quale convivono un intertesto autorevole e un intertesto efficace. Il primo è unificato sotto l’etichetta “insegnamento di Tōzan e Sōzan”²². Diverse volte nel testo, Gasan si riferisce agli insegnamenti Tōzan e Sōzan come l’insegnamento

²² Ishii (1986) ha dimostrato come in realtà non si possa parlare di goi di Tōzan in relazione alle cinque posizioni tramesse all’interno della scuola Sōtō. Infatti, Ishii ha messo in luce come le cinque posizioni così come sono arrivate ai giorni nostri, siano in realtà il frutto dell’elaborazione di Sōzan e dei suoi successori.

autentico della scuola Sōtō, elevandolo a sapere da trasmettere, nonché fonte ispiratrice degna di essere sviscerata e condivisa nel corso dei suoi sermoni. D'altra parte, il *Rentian yanmu* rappresenta l'intertesto più influente, costituendo la struttura di base e il riferimento che serve come fondamento dell'ermeneutica goi all'interno della Gasan-ha. La somma di questi "co-testi" consente lo sviluppo di più relazioni testuali, le quali costituiscono la linfa vitale della trasmissione maestro-allievo, poiché poste al centro di un gran numero di documenti segreti, tassello essenziale della longevità della scuola nel periodo pre-moderno. Di conseguenza, la variegata mole di riferimenti testuali che popola l'immaginario dei goi non è una superficie piatta e senza vita, bensì si manifesta come spazio multidimensionale e dinamico in cui i singoli elementi si fondono e si scontrano (Barthes 1977, p. 146)²³.

Come già evidenziato da Harada (1976), Gasan fu chiaramente influenzato dalla tradizione Linji nella comprensione delle cinque posizioni. Infatti, proprio il *Rentian yanmu* riporta le interpretazioni di importanti maestri Zen appartenenti sia alla tradizione Caodong, che Linji. Nel *Gasan oshō hōgo* il forte ascendente esercitato dalla comprensione da parte di alcuni

²³ Beal definisce l'intertestualità come «[the] total and limitless fabric of text which constitutes our linguistic universe – Derrida's 'general text' – and from which all writings are untraceable quotations, inscriptions, transpositions» (1992, p. 27), dove « attempts to close down a text's meaning will always be frustrated, because the text-as-dialogue is always referring beyond itself to other texts and other contexts» (p. 30).

membri Linji dei goi emerge con grande chiarezza, grazie anche ad una spiegazione maggiormente concisa e accessibile:

Il maestro disse poi,

Vedere la Natura di Buddha²⁴ è connaturato in tutti gli esseri senzienti. È come l'acqua che diventa ghiaccio e poi di nuovo acqua. Nonostante se ne conosca l'aspetto, [il ghiaccio] è legato all'acqua e non si può conoscere la natura del momento in cui si scioglierà. Questa natura è la Natura di Buddha. Quando si è in piedi, nonostante si conosca il momento in cui prima si era seduti non si sa esattamente il momento dello “stare in piedi” né il preciso momento dello “stare seduti”. Il momento in cui ci si allontana [da tutto] è proprio Natura di Buddha. Ah, come sarebbe se nel momento in cui emerge in ognuno di noi la vera comprensione, potesse nascere interamente la Natura di Buddha! Ecco perché si desidera che [la Natura di Buddha] esista! [...]

Nella posizione della ‘vacuità emergente dalla vacuità’, non esiste l'opposizione tra vassallo e sovrano. L'assenza di ogni opposizione è il manifestarsi davanti ai propri occhi di ogni uomo come sovrano. Questo

²⁴ Questa espressione, nel testo *kenshō* 見性, deriva dalla formula *kenshō jōbutsu* 見性成佛, ossia “vedere la propria natura e raggiungere la Buddhità”. Si tratta di una espressione molto comune all'interno della letteratura Chan, attraverso la quale il maestro esorta i propri discepoli a cercare direttamente l'esperienza senza affidarsi esclusivamente alle parole del maestro o alle scritture. L'intento è quello di accentuare ogni mancanza di differenza tra i Buddha e gli esseri senzienti. È inoltre una delle quattro espressioni più rappresentative dell'insegnamento Chan come indicato all'interno del *Liuzu Tanjing* 六祖壇經, insieme a: “la trasmissione speciale al di fuori delle scritture” (*kyōge betsuden* 教外別傳); la “non creazione di lettere e scritture” (*furyū monji* 不立文字); “indicare direttamente la mente dell'uomo” (*jiki shi nin shin* 直指人心) (T. 2008.48.345c11).

è il grido del vassallo e del sovrano. Prima che il dubbio prenda forma, vassallo e sovrano sono distinti l'uno dall'altro. Nell'attimo del grido, il pensiero del dubbio deve essere privo di ogni [forma di] contrasto. La posizione dei 'fenomeni nella vacuità': nel momento in cui si realizza la vacuità ogni filo è privo di nodi; quando si realizzano i fenomeni ogni aspetto del mondo senza eccezione si manifesta chiaramente.

Il maestro estraendo il ventaglio, disse ancora,

Quando il ventaglio non c'è, è impossibile vederlo. Quando viene usato, si vede. Una volta visto il ventaglio [quando è stato riposto], non emerge più il pensiero [del ventaglio]. Quindi il ventaglio è sia essere che non-essere". 'La vacuità nei fenomeni' è il ventaglio che seppur presente è non-essere, che anche se ostruito trova pace, anche se fermo risiede. Quando si vede il ventaglio non c'è pensiero del ventaglio. Questa è la posizione della La 'vacuità nei fenomeni'. 'Vacuità emergente dalla Vacuità: anche se il ventaglio non è una cosa esistente, né una cosa inesistente, attraversa subitaneamente l'essere e il non-essere, per questo è detto essere e non-essere. La posizione del "giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni" non risiede nel fatto che il ventaglio sia essere o non-essere, ed è completa in un attimo²⁵ ed è istantaneamente abbandonata.

La [quinta posizione di] 'unità di vacuità e fenomeni' [corrisponde] all'insegnamento di incontrare un nemico in una via senza fuga. Anche l'oca in una brocca può essere la parola di 'unità di vacuità e fenomeni'. L'oca morirà, la brocca si frantumerà e allora saranno abbandonati insieme. Anch'io e il mio nemico moriremo, e [la distinzione] io/altri sarà non-essere. Questo è l'esatto momento del non-risiedere. Al di fuori di essere e non-essere, i dharma non esistono. Non risiedere nella esistenza o nella non-esistenza non esiste al di là di essere e non-essere. (ZSSZ 9,

²⁵ Nel testo originale *setsuna* 刹那, si tratta della traslitterazione dal sanskirto *kṣaṇa*, ossia la più piccola porzione di tempo esistente.

pp. 6-7).

Da questo estratto è possibile notare come la spiegazione di Gasan differisca notevolmente da quella di Caoshan, in quanto mentre il secondo si riferisce ai goi focalizzandosi sulla loro natura ontologica, Gasan si appella all'espedito di un esempio concreto – il ventaglio – con il fine di veicolare la trasmissione dell'insegnamento. Inoltre, Caoshan evita la creazione di qualsiasi legame tra la condizione mentale del praticante e le cinque posizioni, laddove questa tendenza nasce e viene coltivata specificamente all'interno della scuola Linji, venendo completamente assimilata in Giappone. Nella spiegazione di Gasan, questa tendenza è espressa nella comprensione di Vacuità e Fenomeni secondo la dicotomia essere e non-essere e il loro superamento. Inoltre, Gasan in questo estratto espone in maniera chiara e univoca i principali assunti ermeneutici sui quali si basa la sua comprensione delle cinque posizioni. È importante notare come la terza posizione, 'la Vacuità emergente dalla Vacuità' inizi la spiegazione dei goi, poiché è la posizione della "assenza di ogni opposizione". Tale scelta deriva senza dubbio dall'insegnamento del maestro Linji Fenyang Shanzhao 汾陽善昭 (g. Fun'yō Zenshō; 947-1024), i cui scritti sono di particolare rilevanza per comprendere pienamente la soteriologia di Gasan, in quanto la sua visione ermeneutica è indubbiamente connessa a questa singolare interpretazione. Fenyang fu uno dei discepoli di Shimen Huiche e iniziò a praticare goi sotto il suo maestro

(Kirino 1997, p. 244)²⁶. Il principale elemento di distinzione tra i goi di Fenyang e le restanti elaborazioni, risiede nella spiccata progressione gerarchica secondo la quale sono organizzate le diverse posizioni. Fenyang è infatti noto per la sovversione dell'ordine e per il completo riadattamento del goi di Tōzan (Sahashi, 1956, p. 95). L'influenza di Fenyang nelle cinque posizioni di Gasan sottolinea una delle principali differenze tra Tōzan e Gasan. Gasan accentua la progressione tra ogni posizione, creando una gerarchia che esprime il miglioramento nella pratica raggiunta dal praticante. D'altra parte, i goi di Tōzan si basano sulla polarità vacuità/fenomeni, eppure la rappresentazione di ogni singola posizione confrontata l'una con l'altra non è integrata in alcun schema gerarchico cumulativo, piuttosto le diverse posizioni sembrano essere in un'interazione discorsiva che evita qualsiasi forma di supremazia. Le diverse posizioni sono visualizzate seguendo una logica che va da un livello superficiale di comprensione e compenetrazione a una più profonda, evitando qualsiasi struttura gerarchica delle diverse posizioni in quanto ognuna di esse contiene la precedente. La supremazia delle ultime due posizioni e la decostruzione dei goi così come appaiono in Gasan fu il riflesso dell'interpretazione di Fenyang, il cui carattere rivoluzionario influenzò in maniera significativa la ricezione di questo insegnamento sia in Cina che in Giappone, indipendentemente dalla scuola di appartenenza. Ciò ha portato,

²⁶ Nello *Chanlin sengbao zhuan*, Juefan Huihong afferma che Fenyang fu introdotto alla pratica delle cinque posizioni dal suo maestro, Shimen Huiche (citato in Kirino 1997, p. 244).

specialmente nella scuola Linji, a una progressiva conversione delle cinque posizioni in un sistema progressivo di valutazione dell'avanzamento nella pratica. Tale tendenza fu chiaramente il frutto dell'integrazione delle cinque posizioni di vacuità e fenomeni con altre categorie dello stesso insegnamento, ossia le cinque posizioni del merito e le cinque posizioni di vassallo e sovrano (Arai 1990, p. 240; Kirino 1997, p. 249). Nel corso dei secoli e a seconda del gruppo di riferimento, le cinque posizioni si rivelarono dunque ben più di un semplice kōan, configurandosi come un insegnamento dinamico e fluido, soggetto a una molteplicità di interpretazioni e riadattamenti. Di conseguenza, ciò che è classificato come “le cinque posizioni di Tōzan” gode solo formalmente del prestigio del nome del fondatore, poiché “le cinque posizioni” così come trasmesse in Giappone, si rivelerà una dottrina soggetta a una continua creatività ermeneutica, e per questo non fossilizzata in una categorizzazione statica.

Sia nello *Rentian yanmu* che nel *Fenyang Shanzhao chanshi yulu* 汾陽善昭禪師語錄 (jp *Fun'yō Zenshō zenji goroku*) il gāthā delle cinque posizioni appare come di seguito:

[Il Gāthā delle Cinque posizioni]

Vacuità emergente dalla vacuità: brandire il Vajra dalle cinque braccia,
la luce degli illumina una sola faccia del mondo spazzandone via la
polvere

Vacuità nei fenomeni: Guardate gli occhi del fulmine! La loro accecante luce si è già affievolita. Pensieri e dubbi sono lontani migliaia di vette.

Fenomeni nella vacuità: soddisfare le richieste del Grande Re [equivale] alla brama delle migliaia di eredi per lo specchio prezioso.

Giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni: nominando il vassallo dai capelli d'oro, ogni ostacolo e dubbio sarà placato con un grido.

Unità di vacuità e fenomeni: esprimere il non-merito sradicando qualsiasi costruzione. Il bue di legno dopo molta strada è arrivato all'ombra del fuoco. Il vero Re del Dharma è inconcepibile nel suo essere inconcepibile (Kirino 1998, p. 105).

Nel componimento di Fenyang sono riportate alcune espressioni che ricordano il *Baojing sanmei ge* — come ad esempio il Vajra a cinque braccia — tuttavia l'ordine in cui sono organizzate le cinque posizioni è diverso da quello comunemente attribuito a Dongshan e Caoshan, poiché la prima posizione è la 'Vacuità emergente dalla vacuità', di solito la terza posizione²⁷. Inoltre, la denominazione della quarta

²⁷ All'interno degli scritti accademici sull'argomento, vi sono diverse spiegazioni che cercano di motivare la scelta di Fenyang di collocare la terza posizione all'inizio della sequenza. Ad esempio, stando a Kirino, ciò potrebbe essere dovuto all'irriverente stile di insegnamento di Fenyang, o ad uno stratagemma per attirare l'attenzione dei praticanti verso l'insegnamento (1998 p. 107). Secondo la mia comprensione del pensiero di Fenyang, è nota la suddivisione delle cinque posizioni in tre macro-gruppi formati da: le prime due posizioni intese come le posizioni della reciprocità; le ultime due posizioni, emblema della non-reciprocità; e la terza posizione, in qualità di posizione mediana. Probabilmente, la qualità di posizione intermedia, situata in perfetto equilibrio tra i due

posizione ‘giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni’ non è paragonabile a Dongshan²⁸ e quindi alla quarta posizione nota come ‘avvicinarsi dai fenomeni’, che non è presa in considerazione, evitando il raggiungimento del rapporto di non reciprocità (*fuego* 不回互) (Sahashi 1956, p. 97). Le ultime due posizioni, la quarta e la quinta, sono quindi concepite secondo un sistema valoriale differente, benché alla fine entrambe siano dette essere «posizione suprema raggiunta dall’uomo autentico» (Kirino 1998, p. 106)²⁹. Fenyang sviluppa

poli di realizzazione e non-realizzazione, hanno a mio avviso spinto il maestro della scuola Linji a collocare questa posizione sulla cima del vertice della pratica, data la sua condizione di ideale equilibrio.

²⁸ Nello *Shimen wenzi chan* 石門文字禪 (g. *Sekimon moji zen*), Juefan Huihong affronta il problema della denominazione della quarta posizione, ossia se la denominazione autentica debba essere ‘avvicinarsi dai fenomeni’ o ‘avvicinarsi all’unione’. Dal momento che il primo appare nelle Cronache di Caoshan, Juefan lo considera la denominazione corretta. Il commento di Juefan sulla quarta posizione appare nello *Shimen wenzi chan* come segue: «Le cinque posizioni sono composte da ‘vacuità all’interno di fenomeni’ e ‘fenomeni entro la vacuità’, [queste prime due posizioni sono seguite da] ‘provenienti dalla vacuità’ e ‘avvicinandosi dai fenomeni’ e infine ‘il raggiungimento dell’unità’. Quindi, perché [il nome della quarta posizione] è stato cambiato da ‘avvicinarsi dai fenomeni’ a ‘avvicinarsi all’unione’? Il venerabile maestro nello stato di calma non conosce alcuna forma di sospetto. Egli si limita a sorridere» (citato in Kirino 1998, p. 237). In Giappone durante il periodo Muromachi, il problema della corretta denominazione della quarta posizione fu al centro di un acceso dibattito dottrinale alimentato da Nan’ei Kenshū, il quale dedicò un’ampia trattazione a questa questione (Matsuda 1995, pp. 263-74).

²⁹ Nello *Chanlin sengbao zhuan* è riportato un dialogo tra Shimen Huiche e un altro membro della scuola Linji. Shimen dimostra una spiccata preferenza per cinque posizioni del merito rispetto alle

un'ermeneutica completamente nuova delle cinque posizioni, generando una teoria diversa la cui diffusione va ben oltre la scuola di Linji. All'inizio del terzo capitolo del *San'unkaigetsu*, Gasan afferma che «sia la posizione di 'giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni' che la posizione di 'unione di vacuità e fenomeni', rappresentano la parte fondamentale dell'insegnamento [dello Zen di Sōtō]» (SSZ 5, p. 58), così la quarta e la quinta posizione sono poste nella parte superiore della goi, incarnando «la completa realizzazione della posizione originale dell'uomo autentico».

III.IV Cosmogonie emergenti: verso la creazione di una geografia delle cinque posizioni

Il celebre poema attribuito a Dongshan e noto come *Baojing sanmei ge*, introduce una delle principali variabili ermeneutiche adottate nella trasmissione dei kirigami: il doppio esagramma *li* (c. *zhong li*; g. *jūri* 重離), che rappresenta l'iniziazione dell'organizzazione delle cinque posizioni secondo gli esagrammi e la cosmologia dello *Yijing* 易經 (g. *Ekikyō*):

In the end, things are not gotten at, because the words are still not correct.

In the six lines of the doubled *li* hexagram, Phenomena and the Real

cinque posizioni di vacuità e fenomeni. Stando a questo episodio, è molto probabile che Shimen abbia adottato questo insegnamento, condividendolo con i suoi discepoli, i quali, proprio come nel caso di Fenyang, potrebbero aver applicato la logica della progressività all'insegnamento canonico delle cinque posizioni (Kirino 1997, pp. 248-9).

interact; Piled up to become three, each transformed makes five
(traduzione di Powell 1986, p. 64).

Il testo non menziona ulteriori dettagli sulla connessione tra le cinque posizioni e lo *Yijing*, creando un vuoto dottrinale che ha permesso l'emergere di numerose speculazioni sull'integrazione degli esagrammi nel sistema goi. Questa integrazione si esprime attraverso la creazione di una cosmogonia ibrida che mostra le cinque posizioni in un'organizzazione complessa all'interno dell'ermeneutica buddhista. È il caso delle diverse versioni del *San'unkaigetsu zu*, che vertono in gran parte sull'opera di re-immaginazione dei goi all'interno di una cosmologia di matrice non-buddhista. Infatti, questi documenti presentano una considerevole varietà lessicale che attinge alla visione del *Taiji tu* 太極圖 (g. *Taikyoku zu*) e dello *Yijing*, facendo affidamento alla cosiddetta «cosmogonia della concretizzazione» (Rambelli 2009, p. 202)³⁰ sviluppata da Zhou Dunyi 周敦頤 (g. Shū Ton'i; 1017-1073)³¹. Il periodo Song fu teatro della riscoperta di Zhou Dunyi da

³⁰ Rambelli definisce la cosmogonia all'interno dei testi Daoisti e Neo-confuciani come 'cosmogony of concretization', poiché «it describes a process moving from formlessness to the appearance of differentiated forms and, in mathematical terms, from zero (primordial void) to one (undifferentiated chaos), two (yin and yang), three (Heaven, Earth and Humanity), and many (the myriad of things) (2009, p. 252).

³¹ Hon spiega come segue il diagramma dell'Ultimo Supremo:

«Graphically describing the evolution of the universe, the *Diagram of the Supreme Polarity* consists of five circles. The top circle is an empty circle symbolizing the universe as a whole. The round

parte di Zhu Xi 朱熹 (g. Shuki; 1130-1200), che lo investì del titolo di padre del Neo-confucianesimo³². La riscoperta del pensiero di Zhou Dunyi ebbe una grande risonanza anche in Giappone, mediante il grande lavoro di ricerca da parte dei monaci Gozan, che contribuirono in gran parte a promuovere lo *Yijing* e i relativi commentari durante il periodo medievale, diffondendo così il pensiero neoconfuciano specialmente tra i gruppi Zen Rinzai e Sōtō (Ng Wai-Ming 1997, p. 26)³³. Gasan delinea i principali elementi della cosmogonia goi come segue:

shape of the circle indicates that the universe is an organic entity which has no beginning and end. Like a bouncing ball, the universe is constantly in motion. Movement and self-regeneration are the two hallmarks of the universe. The second circle contains three nested semi-circles with dark and light colors. The dark-colored semi-circles represent *yin* 陰 (the yielding cosmic force), and the light colored semi-circles represent *yang* 陽 (the active cosmic force). The third circle is the most complicated. It consists of a group of five small circles, each symbolizing one of the Five Phases (*wuxing* 五行): Water, Fire, Wood, Metal, and Earth. These small circles represent the Five Phases' driving all activities and revitalizing all beings in this universe. To highlight the inter-connection of Five Phases, the five circles are arranged in a rectangle with lines linking one circle to the others. At the center of the rectangle is the earth circle, and the other four circles are scattered at the corners of the rectangle. This arrangement signifies that the earth force is the source of other forces. It will be noted that this group of circles is linked to the second circle by a small 'V' sign. The sign shows that the Five Phases are the products of the interaction of the *yin* and the *yang*» (2010 pp. 4-6).

³² Zhou Dunyi fu posto a capo del lignaggio neo-confuciano dei saggi Song di Zhu Xi. Zhu Xi elaborò il suo pensiero sulla base degli scritti di Zhou Dunyi, collegando il discorso cosmologico sul qi 氣 nel *Taiji* con il discorso metafisico elaborato dai fratelli Cheng (Adler 2014, pp. 4-6).

³³ Come suggerito da Ng Wai-Ming: «A large number of Zen Buddhist monks studied the *I Ching*»

Dalle sue origini, la Legge di Buddha è la verità profonda della Mente del Buddha e della Mente della Legge. La “Mente” è non nata e la completa realizzazione della totalità del Grande Yin [porta alla comprensione che] prima del sorgere dell’Ultimo Supremo la Mente non dipendeva dalla parola “Mente”. Dalle origini la “Legge” risveglia il Vero Occhio del Dharma nel Grande *Yang*. [La Legge] non ha mai fatto ricorso alla forma concreta. Dimenticando sia la Legge che la Mente, si fa ritorno all’Unica Posizione: l’Unica Posizione è la Non-Posizione. È la Posizione dell’Origine. È la Posizione Presente. È la Posizione della Vacuità. È la Posizione del Sovrano. Quando l’Unica Posizione realizza l’Ultimo Supremo, questo è allora il Non-Ultimo Supremo. Questa è la Posizione Originaria dell’Uomo Autentico (Iizuka 1998, p. 209)

they punctuated, annotated, and reprinted some important Chinese commentaries. [...] Believing that *I Ching* could help them attain enlightenment, Zen Buddhist monks studied it in the final stage of their training and used it widely to explain Buddhist ideas» (1997, pp. 26-27). Nell’individuazione dei tratti salienti delle speculazioni sullo *Yijing* nel Giappone premoderno, Ng Wai-Ming evidenzia un particolare elemento, specificamente rilevante per la mia analisi: «[...] it was a secret transmission among Zen Buddhist scholar. Its main lineage was kept unbroken for centuries» (p. 32).

Inoltre, l’approccio dei monaci Zen nei confronti del sapere neoconfuciano subì notevoli cambiamenti nel corso dei secoli. Dapprima, infatti, si manifesta la tendenza a vedere queste teorie di matrice non-buddhista come un abile mezzo mediante il quale poter comprendere l’insegnamento Zen. Tuttavia, a partire dalla prima metà del periodo Muromachi, il Neoconfucianesimo divenne sempre più parte integrante delle speculazioni dottrinali del mondo Zen, fino ad essere inglobato come un componente fondamentale di kirigami e monsan, specialmente in relazione alle cinque posizioni (Haga 1956, pp. 51-57).

Stando alla spiegazione di Gasan, la “Legge di Buddha” consente al praticante di superare la dualità radicata nella mente illusa, quindi la Grande Ombra comprende la Grande Luce e viceversa, creando le basi per una realtà in cui illusione e illuminazione sono possibili in una relazione di non-ostruzione (*muge* 無礙), uno dei concetti cardine della scuola Huayan. Secondo Gasan, la condizione antecedente all’emergenza dell’Ultimo Supremo e la successiva attualizzazione della sua attività come *Yin* e *Yang* corrispondono allo stato “al di sopra la forma”, intesa come materialità della realtà illusoria. Pertanto, in questa condizione, la Mente era interamente Mente senza nessuna mediazione di senso, tra cui il suo significante “Mente”³⁴. La pratica e il raggiungimento della condizione che precede la forma in senso dualistico è identificata con l’Unica Posizione e quindi con l’Ultimo Supremo e il Non-Ultimo Supremo³⁵. Gasan si concentra soprattutto sulla parte superiore dello schema di *Taiji tu* di Zhou Dunyi, ossia sull’emergere della cosmologia a partire dal suo stato primordiale di unità. In particolare, la prima riga del *Taiji tu* «Non-Ultimo-Supremo, altresì Ultimo Supremo» (*wuji ei taiji* 無極而

³⁴ Da questo passaggio, è chiaro che Gasan si basa sull’interpretazione di Zhou Xi di Zhou Xi, collocando il *Taiji* e tutti i suoi elementi correlati nel regno al di là della forma.

³⁵ L’origine del termine *Taiji* può essere ricondotto all’appendice *Xici* dello *Yijing* (Adler 2014, p. 116). Il termine appare anche in Laozi (capitolo 28), rivelando la connessione daoista tra l’Ultimo Supremo e Zhou Dunyi. Inoltre, il diagramma è stato probabilmente trasmesso da un maestro daoista a Zhou Dunyi, rivelando così una forte connessione tra questo insegnamento e il pensiero daoista (*ibid.* p. 68).

極) è chiaramente citata alla fine del suddetto passaggio, interpretandolo i due elementi di questa formula alla luce del principio di non-dualità. Nonostante l'apparente dualità dettata dalla presenza delle sue due componenti, il principio *taiji/wuji* è l'espressione dell'indifferenziazione e della rappresentazione della realtà non duale che si manifesta nella mente risvegliata³⁶. L'Unica Posizione qui descritta come “Non-Posizione, Posizione Originale, Vera Posizione, ecc.” è identificata con la quinta posizione, poiché ‘l'unione di vacuità e fenomeni’ non è altro che la “Posizione Originale” (SSZ 5, p. 58), quindi, la quinta posizione è concepita come l'ultimo stadio della perfezione che precede la condizione di totale risveglio. È interessante osservare come nei primi due capitoli, l'occorrenza del termine ‘Unica Posizione’ sia estremamente elevata, nonostante solamente nell'ultima parte del testo sia possibile individuare con chiarezza il ruolo della quinta posizione in qualità di ‘Unica Posizione’. Gasan rivela per gradi i diversi livelli della sua visione cosmologica, procedendo attraverso il disvelarsi progressivo dei suoi elementi costituenti. L' ‘Unica Posizione’ non costituisce né uno stato immobile né una conquista, in quanto è spesso associata all'azione di *ki* 歸 inteso qui con il significato di “fare ritorno a”. L'atto del ritorno implica il dinamismo

³⁶ Gasan è stato profondamente influenzato dall'interpretazione del diagramma dell'Ultimo Supremo secondo Zhu Xi. Zhu Xi colloca il bipolarismo di “wuji er taiji” alla base della cosmologia cinese, di cui costituisce il principio di base. Wuji er taiji è «the undifferentiated principle of differentiation» o «the formless basis form» (Adler 2014, p. 105).

insito nel processo stesso del compimento dell'azione, ossia il passaggio a una forma precedente di realtà che costituisce la condizione autentica del praticante. Benché l'azione di "ritorno a" potrebbe apparentemente presupporre uno spazio fisico o una dimensione temporale, qui l'equivalenza Unica Posizione/Ultimo Supremo/Non-Ultimo-Supremo non indica alcun luogo concreto onde evitare una sorta di realtà sostanziale parallela che potrebbe condurre a diverse forme di attaccamento.

La rappresentazione della unità tripartitica di Unica Posizione/ Ultimo Supremo /Non-Ultimo-Supremo secondo le caratteristiche dell' «universo dinamico e auto-generante» di Zhou Dunyi (Hon 2010, p. 6) rivela le dinamiche che portano alla produzione della realtà, rendendo possibile il disvelarsi di questa configurazione cosmologica. Lo scopo di Zhou Dunyi è di affermare la «centralità della moralità umana nell'universo in evoluzione» (Hon 2010, p.3), mentre Gasan intende dispiegare la mappa della mente del praticante, attraverso dei solidi riferimenti spaziali, ossia i goi. In altre parole, Gasan mira a rappresentare fedelmente la condizione del praticante all'interno di una realtà onnicomprensiva che poggia sulla dualità fenomeni/vacuità, guidandolo verso la comprensione del vero volto della realtà privo di un sé stabile e quindi assolutamente vuoto. La reale comprensione della molteplicità delle cose diventa possibile nella quinta posizione, vista come il ritorno alla condizione che precede il mondo come pura forma e apparenza, e la visualizzazione dei fenomeni senza l'intermediazione della forma.

I prodromi di questa visione cosmologica, che come vedremo nel prossimo capitolo saranno i principi basilari adottati dalla complessa cosmogenesi di Nan'ei Kenshū e Ketsudō Nōshō, sono profondamente debitori dello 'schema delle cinque posizioni di merito' (*goi kōkun zu* 五位功勳図) conservato all'interno del *Rentian yanmu*. In particolar modo, il seguente estratto è presente sia nella versione del manoscritto conservato presso il tempio Ennōji, che nel testo del tempio Jōrokuji (1530):

Nelle Cinque Posizioni vi è lo straordinario principio (*myōri* 妙理) di giungere alla posizione della 'vacuità emergente dalla vacuità' attraverso l'Ultimo Supremo. Inoltre, vi è lo straordinario principio di interiorizzare (*osamu* 収) l'Ultimo Supremo mediante la posizione della 'vacuità emergente dalla vacuità'. L'Ultimo Supremo e il Non-Ultimo-Supremo devono rimanere per sempre sconosciuti a tutti gli uomini. (Iizuka 1998 p. 210; Iizuka 2002 p. 109)

Questo passaggio è di fondamentale importanza per comprendere gli assunti cosmologici messi in atto da Gasan e merita dunque un'analisi approfondita. Il principio di "vacuità emergente dalla vacuità attraverso l'Ultimo Supremo" e viceversa di "interiorizzare l'Ultimo Supremo mediante la posizione della 'vacuità emergente dalla vacuità'" si basa sullo "schema delle cinque posizioni di merito" conservato all'interno del *Rentian yanmu*³⁷, secondo il quale:

³⁷ Nella versione SSZ, questo collegamento è reso esplicito dal fatto che le cinque posizioni di sovrano e vassallo vengono esplicitate nel testo:

○ I fenomeni nella vacuità 〈Il figlio legittimo (*tanjō ōji* 誕生王子) e l'accettazione della realtà nel sé (*naishō* 内紹)〉. La posizione del sovrano (*kun'i* 君位). L'inizio della pratica (*kō* 向). Il momento precedente al cambiamento di bianco e nero 〈il momento in cui la totalità era ancora unita〉.

○ La vacuità nei fenomeni 〈Il figlio illegittimo (*chōjō ōji* 朝生王子) e l'accettazione della realtà al di fuori di sé (*geshō* 外紹)〉. La posizione del vassallo (*shin'i* 臣位). L'intensa pratica (*bu* 奉). La rivelazione (*ro* 露).

◎ La vacuità emergente dalla vacuità 〈Il lontano erede (*masshō ōji* 末生王子) e la reclusione (*insei* 隱棲)〉. Il sovrano vede il vassallo (*kun shin shin* 君視臣). Il momento del risveglio (*kō* 功). La non-parola, l'essere-parola.

○Giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni 〈Il generale (*keshō ōji* 化生王子) e l'attività inspiegabile (*shin'yō* 神用)〉. Il vassallo si volta verso il sovrano (*shin kō kun* 臣向君). Mutua integrazione (*kyō kō* 共功). Mancanza di interazione.

● Unità di vacuità e fenomeni. 〈Il fratello minore del sovrano (*naishō ōji* 内生王子) e la non-liberazione (*fushutsu* 不出)〉. L'unità di sovrano e vassallo (*kunshin dōgō* 君臣道合). Il momento di non-ostruzione (*kōkō* 功)

Non vedete le cinque posizioni di sovrano e vassallo? 'Emergere dalla vacuità nella vacuità' a partire dall'Ultimo Supremo e mediante [la posizione] del momento della non-ostruzione (*kōkō* 功功) è lo straordinario principio. Inoltre, vi è lo straordinario principio di interiorizzare l'Ultimo Supremo mediante la posizione del 'emergere dalla vacuità nella vacuità' (SSZ 5, p. 47a).

Stando a questa versione del testo, il legame esistente tra i componenti cosmologici e le cinque posizioni viene risolta e attuta nello schema delle cinque posizioni del merito.

功). Non-immediatezza (*futōtō* 不当頭) (T 48, 316b).

Questo schema è stato variamente interpretato nel corso dei secoli³⁸, tanto da essere spesso inserito all'interno di *monsan* e *kirigami*. La sua rilevanza sta nel collocare le varie tipologie di *goi* all'interno della stessa griglia ermeneutica, instaurando una serie di corrispondenze tra una posizione e l'altra. La versione del *San'unkaigetsu zu* del tempio Jōrokuji, mette in pratica questa stessa cosmogonia correlativa in cui emerge con forza la reciprocità tra le cinque posizioni, le cinque posizioni di merito e gli esagrammi.

●☰☷ Ultimo Supremo. Il fratello minore del sovrano, la non-liberazione. Unità di vacuità e fenomeni • Unità di sovrano e vassallo. Il momento di non-ostruzione. Vuoto e l'Essere non sono stati ancora superati, principio e fenomeni non si ostruiscono. Non-immediatezza. La totalità dell'Unico *ki*, [in cui] la miriade di forme non esistono ancora. È simile alle distese della Mente in cui non c'è nulla da coltivare, [poiché] precede la nascita dei Buddha e degli esseri senzienti.

○☰☷ Il Cambiamento. Il generale, l'attività inspiegabile. Giungere alla 兼中至 • mutua integrazione di vacuità e fenomeni • Il vassallo si volta verso il sovrano. Mutua integrazione. Realizzare il Vuoto illuminando ogni cosa. La comprensione di mente e coscienza. Mancanza di interazione. È simile alla perfezione di sole e luna nel cielo, è la luce della Mente e della Terra.

³⁸ Ad esempio, stando al *Goi kenketsu ganji kyaku* 五位顯訣元字脚 compilato da Senmyō Gettan 全苗月湛 (1728–1803) e pubblicato nel 1793, gli *ōji goi* non dovrebbero essere considerati alla stregua delle altre categorie di *goi* (SSZ 14, pp. 557-588; Ishizuki 1970).

☉☰☰ I due principi. Il lontano erede, la reclusione. La vacuità emergente 正中 dalla vacuità • Il sovrano vede il vassallo. Il momento del risveglio. La manifestazione del vuoto della forma, il tentativo di interrompere ogni critica. La non-parola, l'essere-parola. È simile al Cielo/Terra/Luce/Ombra e alla distinzione maschile e femminile. È la forma presente di maschile e femminile.

☉☰☰ Quattro simboli. Il figlio illegittimo e l'accettazione della realtà al di fuori di sé (*geshō* 外紹) . La vacuità nei fenomeni • La posizione del vassallo. L'intensa pratica. La forma è vuota e la verità di Buddha svetta su ogni cosa come la cima [di una montagna]. La rivelazione. Legno/fuoco/metallo/acqua. Come i limiti della quattro direzioni, [sono] i quattro componenti.

☉☰☰ Otto trigrammi. Il figlio legittimo e l'accettazione della realtà nel sé. I fenomeni nella vacuità • la posizione del sovrano. L'inizio della pratica. Il vuoto è forma, il vuoto è in frantumi. Il momento precedente al cambiamento di bianco e nero. Come l'improvvisa formazione della quattro direzioni, l'avvicinarsi della perfezione delle otto attività. (Iizuka 2002, p. 125).

Di conseguenza, rileggendo la citazione secondo cui la terza posizione porta all'Ultimo Supremo e viceversa, è chiaro che in questo caso la terza posizione è intesa come i 'due principi' (*nigi* 二儀), che nella cosmogenesi susseguono l'Ultimo Supremo, incarnando la formazione della dualità. Inoltre, appare chiaramente l'influenza dell'interpretazione diffusa nella tradizione Linji che attribuisce alla terza posizione il ruolo di perno attorno al quale si sviluppano le rimanenti quattro posizioni. Tuttavia, Gasan, pur riconoscendo il ruolo centrale della terza posizione in qualità di discriminante tra il mondo dell'unità e completezza (Ultimo Supremo)

e il reame del discernimento, incorona la quinta posizione in qualità di stato supremo di raggiungimento e perfezionamento³⁹. Gasan crea così un legame ideale tra la terza e la quinta posizione, concepite come il risveglio e il suo raggiungimento, collocandosi a metà tra la visione di Caoshan e quella dei maestri Linji.

Il medesimo schema generativo si trova, inoltre, anche in un kirigami dello Yōkōji (prefettura di Ishikawa), che risale al 1613 e intitolato *Gasān Daioshō Goi no zu narabini hōgo* 峨山大和尚五位之図并法語 (Ishikawa 1992, pp. 34-5). Come si può dedurre dal titolo, la prima parte mostra uno schema che illustra i goi, seguito da uno *hōgo*. La prima parte del documento presenta numerose somiglianze con il *San'unkaigetsu zu* di Jōrokuji, fatta eccezione per il fatto che qui gli esagrammi non appaiono nello schema e che molte espressioni tratte dallo *Baojing sanmei ge* sono spiccatamente più ricorrenti. Infatti, il kirigami dello Yōkōji si concentra sulle cinque posizioni di vacuità e fenomeni senza menzionare le cinque posizioni di

³⁹ Questa stessa interpretazione può dirsi condivisa all'interno del gruppo fondato da Gasan. Infatti, Ketsudō Nōshō e Nan'ei Kenshū all'interno del secondo fascicolo dello *Kenketsu kōun Chū Shugetsu Kunsekikō* 顯訣耕雲註種月攢撫藁 commentano questa interpretazione come segue:

Il maestro disse:

Ebbene ● è l'Ultimo Supremo è l'unico *ki* (*ikki* 一氣). Esso precede la creazione di numeri e immagini (*shōsū* 象數). Quindi è la posizione di giungere all'unità. (SSZ 14, p. 179).

In sostanza, anche le generazioni successive a Gasan hanno coltivato e mantenuto la visione secondo la quale la quinta posizione corrisponde all'unità cosmologica e di conseguenza racchiude in sé le rimanenti quattro posizioni.

merito, quindi manca lo sviluppo progressivo all'interno di ogni posizione come sottolineato nelle diverse versioni di *San'unkaigetsu*. La ragione per cui questo documento è degno di particolare importanza risiede nel fatto che lo *hōgo* che sugella il documento, menziona il kōan noto come *fushikijō no ikku* 不識上之一句, descritto come «il luogo in cui l'unità di *yin* e *yang* illumina l'Ultimo Supremo» (Ishikawa 1992, p. 34). Particolare attenzione viene data alla quarta e alla quinta posizione attraverso la spiegazione di ciascun carattere delle rispettive denominazioni, secondo la quale, l'ideogramma *ken* 兼 è identificato con l'unità di *yin* e *yang*, mostrando una profonda correlazione tra il nome e il suo equivalente cosmologico (Ishikawa 1992, pp. 34-5).

Il concetto di *fushiki* viene ulteriormente approfondito nel *San'unkaigetsu* come segue:

Il motivo per cui l'Ultimo Supremo è il Non-Ultimo Supremo è “non conosciuto”. [...] La causa primaria del “non conosciuto” è al di sopra del principio nascosto del Non-Ultimo Supremo. Questo è il motivo per cui anche il Sigillo della Mente di Buddha non può raggiungere [il “non conosciuto”] (SSZ 4, p.61b).

Questo passaggio introduce il concetto “non-conoscere” (*fushiki* 不識)⁴⁰ come la

⁴⁰ La nozione di *fushiki* deriva da un celebre *mondō* tra Bodhidharma e l'imperatore cinese Wu dalla *Raccolta della scogliera blu*:

Emperor Wu of Liang asked the Great Master Bodhidharma: ‘What is the highest meaning of the

ragione d'essere che sorregge i due pilastri dell'intera cosmologia, vale a dire l'Ultimo Supremo/Non-Ultimo Supremo e quindi l'Unica Posizione. Tale nozione oltre a rappresentare un concetto importante nei documenti correlati a Gasan e apparendo di frequente come un termine chiave alla base di goi, è direttamente collegata a Keizan, dato che «l'insegnamento segreto del maestro Keizan sul *fushiki* risiede qui» (Iizuka 1999, p. 178). In un caso analizzato nel *Hōonroku* il *fushiki* emerge come un kōan, sotto il titolo di *fushikijō no ikku*, tra Gasan e Kyōō Unryō ed è sviluppato attraverso tre diversi stadi (*sanmi* 三位), vale a dire 'il sé', 'l'inconoscibile' e 'il quando'. Nel quattordicesimo caso dello *Hōonroku*, il *Gasan oshō fushikijō tokusho kien narabini goi gosōden* 峨山和尚不識上得所機緣並五位御相傳 riporta che Gasan offrì a Keizan il suo risveglio alla verità, ma Keizan non lo accettò e mandò il suo discepolo dal Maestro Kyōō, che riconobbe formalmente il risveglio di Gasan alla luce dello scambio di domande e risposte alla base del

holy truths?' Bodhidharma said, 'Empty, without holiness.' The Emperor said, 'Who is facing me?' Bodhidharma replied, 'I don't know.' The Emperor did not understand. After this Bodhidharma crossed the Yangtse River and came to the kingdom of Wei. Later the Emperor brought this up to Master Chih and asked him about it. Master Chih asked, 'Does your majesty know who this man is?' The Emperor said, 'I don't know.' Master Chih said, 'He is the Mahasattva Avalokitesvara, transmitting the Buddha Mind Seal.' The Emperor felt regretful, so he wanted to send an emissary to go invite (Bodhidharma to return). Master Chih told him, 'Your majesty, don't say that you will send someone to fetch him back. Even if everyone in the whole country were to go after him, he still wouldn't return (trad. in Cleary 1977, p. 1).

fushijō no ikku. Inoltre, lo stesso episodio appare nella versione di Ennōji del *San'unkaigetsu zu* (Iizuka 1999, p. 178). Qui, è chiaro che il *fushikijō no ikku* è stato trasmesso come un kōan indipendente ed è stato incluso nei documenti di trasmissione segreti, come appare in un kirigami dello Shōryūji (Saitama) dall'omonimo titolo, *Gasan oshō fushikijō no hōgo* 峨山和尚不識上之法語 (Iizuka 1999, pp. 178-9). Stando a questo documento «il *fushikijō no ikku* è il raggiungimento del principio che irradia l'Ultimo Supremo» (ibid.). Da questa citazione, è chiaro che il raggiungimento della Unica Posizione non è considerato come la meta finale. La piena e totale comprensione della Unica Posizione dipende dalla pratica incessante, rappresentata dal kōan del *fushikijō no ikku*. La cosmogonia correlativa visualizzata a partire dalle cinque posizioni e organizzata secondo il principio di Zhou Dunyi, rivela la fluidità e dinamismo di questa pratica. Si tratta infatti un sistema mai finito basato sull'insegnamento del kōan, che incoraggia il praticante a continuare la pratica senza cercare una destinazione.

Dall'analisi di questi documenti, notiamo innanzitutto l'emergere di un pensiero correlativo che “draws systematic correspondences among aspects of various order of reality or realms of the cosmos” (Henderson 1994, p.1). Il diagramma dell'Ultimo Supremo funge da base ermeneutica nella visualizzazione dei goi, producendo una combinazione binaria di elementi, che interagiscono l'uno con l'altro nella formazione di una spazializzazione della pratica. Nel caso del *San'unkaigetsu zu* del Jōrokuji, la disposizione dei “componenti cosmogonici”

avviene sotto forma di elenco. È interessante notare che troviamo una lista nella lista, poiché ogni elemento è spiegato dall'elenco di elementi tra parentesi, rivelando un'interazione caleidoscopica di pratiche. L'elenco consente di organizzare la pletora di elementi in una forma chiara e distinta (Eco 2009, p. 131), tuttavia questi elenchi non sono limitati e ogni parte di essa può essere integrata con ulteriori componenti. Per esempio, nel *Kango fumi* 閑語不見 troviamo una serie di correlazioni che associano la vacuità e i fenomeni a elementi diversi, integrando il passaggio dal documento del Jōrokuji:

[L'insegnamento] della vacuità e dei fenomeni di Tōzan sono lo Yang, il servo, il bianco, la luce, la non-disciplina-e-metodo. Sono le parole dei patriarchi. La "vacuità" è Yin. È il sovrano, l'oscurità, la disciplina e il metodo, la meditazione tathāgata. [...] Il "fenomeno" è la ribellione, [mentre] la "vacuità" è l'obbedienza. Quando emerge la ribellione dei fenomeni, questa è la posizione non originale. Quando sorge l'obbedienza della vacuità, essa diventa immediatamente parte della Posizione Originale e deve essere preservata. Nel mezzo [dei fenomeni e della vacuità], c'è la svolta completa e il continuo cambiamento e movimento. C'è ribellione e obbedienza, vita e morte, passato e presente, tathāgata e patriarchi; disciplina e metodo, no-disciplina-e-metodo; il servitore e il padrone; bianco e nero. Sono tutti uno (Iizuka 1999, pp. 203-4).

In questo passaggio, la vacuità e i fenomeni sono spiegati a fronte dell'organizzazione delle cinque posizioni⁴¹. Inoltre, l'organizzazione attraverso la

⁴¹ Questo passaggio può essere suddiviso come segue in relazione all'organizzazione delle cinque

lista e la correlazione di ogni elemento conserva un forte legame con il kirigami dello Yōkōji, completando la spiegazione della cosmologia goi. Di conseguenza, il sistema delle cinque posizioni viene compreso e praticato secondo differenti stadi di approfondimento. Dapprima le cinque posizioni sono apprese come l'insegnamento fondante dell'inziatore della tradizione Caodong. In un secondo momento, il praticante è guidato attraverso la visione cosmologica, che rappresenta apparentemente una realtà gerarchica, guidandolo tuttavia verso la rivelazione della vera realtà antecedente a qualsiasi forma di discriminazione.

L'ultimo stadio è la pratica del kōan *fushikijō no ikku*, che stimola il praticante a non arroccarsi all'interno del mondo ideale raggiunto nello stadio precedente, enfatizzando l'importanza della pratica incessante che continui a dubitare di ogni certezza, mediante la nozione chiave di non-conoscenza. Questi tre

posizioni:

La vacuità nei fenomeni: La "vacuità" è Yin. È il sovrano, l'oscurità, la disciplina e il metodo, la meditazione tathāgata. I fenomeni nella vacuità: Il "fenomeno" è la ribellione, [mentre] la "vacuità" è l'obbedienza. Quando emerge la ribellione dei fenomeni, questa è la posizione non originale. La vacuità emergente dalla vacuità: Quando sorge l'obbedienza della vacuità, essa diventa immediatamente parte della Posizione Originale e deve essere preservata. Giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni: Nel mezzo [dei fenomeni e della vacuità], c'è la svolta completa e il continuo cambiamento e movimento. C'è ribellione e obbedienza, vita e morte, passato e presente, tathāgata e patriarchi; disciplina e metodo, no-disciplina-e-metodo; il servitore e il padrone; bianco e nero. Unità di vacuità e fenomeni: sono tutti uno.

livelli di pratica, che ricordano il principio del *sanmi*, sono intimamente connessi con la trasmissione e l'autorità religiosa. Basti ricordare come molti monaci di fine periodo Muromachi e un gran numero di kirigami della prima metà del periodo Edo, collochino il *fushikijō no ikku* tra il materiale da studiare e praticare, inserendo di diritto Gasan e il suo kōan tra i patriarchi e gli eminenti maestri del passato. La linfa vitale della longevità di questo insegnamento non può che essere il rito della trasmissione, in cui i discepoli del maestro trasmettono e accrescono la sua autorità mediante la creazione di una comunità che si faccia carico di nutrire quel bagaglio conoscitivo, del quale si ritiene legittimo detentore. Come sottolineato da Griffith Foulk:

[O]n the one hand, it is clear that the patriarchs, being ancestral figures, have seniority in the Ch'an lineage. Their words, especially ones that have repeatedly been raised as kōans within the tradition, are invested with great prestige. To be living heir in the lineage — a Ch'an or Zen master — is to benefit from association with eminent patriarchs of old. To comment on the words of the patriarchs, similarly, is to be on the receiving end of the prestige with which those words are invested" (2000, p. 34).

Pertanto, Gasan colloca il kōan che aveva praticato originariamente sotto la guida di Kyōō come tradizione testuale per la sua comunità di discepoli, partecipando attivamente al processo mitopoietico di creazione di questa stessa "tradizione". In tal senso, la tradizione esposta dai più celebri patriarchi del passato è una continua

narrazione in divenire e sottoposta al rinnovamento e alla manipolazione durante l'incessante processo di legittimazione e auto-legittimazione che inevitabilmente coinvolge la conoscenza e la sua produzione.

III.V Segretezza *in absentia*: modalità e tecniche della trasmissione dei goi

Le diverse varianti del *San'unkaigetsu* si soffermano nello spiegare il contesto nel quale la trasmissione del testo è avvenuta, offrendo anche un importante spunto sulla modalità e sulle condizioni relative alla trasmissione dei goi. Il testo infatti è la raccolta registrata dei sermoni tenuti da Gasan per i suoi discepoli più vicini negli ultimi anni della sua vita.

Nei sermoni tenuti durante le ore notturne, il maestro Gasan ammetteva pochi discepoli nei suoi alloggi. Questo è ciò che ha insegnato loro. I discepoli che hanno preso parte a questi sermoni non superavano le tre, cinque persone. Ciò che viene insegnato qui è la parte segreta della trasmissione (Iizuka 1999, p. 208).

Poiché il testo non indica chiaramente i nomi dei discepoli coinvolti, è altamente possibile si tratti dei cosiddetti *gotetsu* 五哲, ossia i cinque discepoli più vicini a Gasan. Pertanto, solo un gruppo molto piccolo tra i numerosi discepoli del maestro era affettivamente ammesso nelle sue stanze e insignito della trasmissione più intima e segreta dell'insegnamento. La segretezza è la «modalità normativa di trasmissione» che caratterizza la dottrina delle cinque posizioni e, in generale, il buddismo medievale e la relativa sfera culturale (Klein 2002, p. 145). Durante il

periodo medievale a la prima parte del periodo Edo, la scuola Sōtō farà della modalità segreta di trasmissione attraverso lo scambio di kirigami uno dei suoi principali tratti distintivi. Tutti questi documenti si distinguono da altri tipi di fonti, poiché in corrispondenza del colofone riportano pedissequamente la dicitura ‘segreto’, evidenziando il fatto che i contenuti ivi racchiusi non potessero essere condivisi con nessuno al di fuori della cerchia designata. La crescente importanza attribuita alla modalità di trasmissione segreta, prende corpo contemporaneamente alla diffusione della scuola a livello locale. Come già menzionato, i discepoli di Gasan contribuirono significativamente alla fondazione di un gran numero di templi, che corrispondevano alla formazione di diversi gruppi, tuttavia la pressione derivante dal sorgere di diverse fazioni ha portato all’elaborazione di strategie di legittimazione, al fine di esprimere e preservare l’identità del gruppo (Ishikawa 1977, p. 157).

Nel *Sa’unkaigetsu* la natura segreta dell’insegnamento è espressa come segue:

Nella nostra scuola, gli insegnamenti più profondi vengono trasmessi segretamente da maestro a discepolo. Tuttavia, riconoscere la propria illuminazione e quella dei discepoli sulla base di una comprensione superficiale e sbagliata [di questi insegnamenti segreti] è l’espressione del dolore dei Budda e dei Patriarchi (SSZ 4, p. 53b)⁴².

⁴² Nella versione di Ennōji questo passaggio risulta lievemente differente:

Nella nostra scuola, gli insegnamenti più profondi vengono trasmessi segretamente da maestro a

Inoltre, nel *Jitokukiroku shō* 自得暉録抄 vi sono alcuni elementi importanti che aiutano a definire l'aura di segretezza che caratterizza la trasmissione dei goi. Il *Jitokukiroku shō* è un commentario sugli insegnamenti del maestro cinese Zide Huihui e attribuito a Gasan, di cui la versione conservata al tempio Ennōji (Kaga) è datata 1571 ed è uno dei più antichi commentari esistenti scritti in *kana*, dopo lo *Hōonroku* di Keizan (Ishikawa 2001a, p. 84). Alla fine del capitolo finale leggiamo: «Trasmesso dal Maestro Gasan. [I contenuti] devono essere tenuti segreti» (Ishikawa 2001a, p. 90). Nonostante il titolo lo presenti come un commentario delle parole di un celebre maestro, di fatto questo documento è a tutti gli effetti un prototipo di *monsan*, e proprio per tale ragione fu bollato come segreto. Inoltre, la presenza preponderante dei goi all'interno di *monsan*, *kirigami* e documenti di trasmissione in generale, fa supporre che questo insegnamento fosse considerato a tutti gli effetti segreto e che la sua trasmissione presupponesse numerosi livelli di insegnamento. È interessante osservare come il tempio Ennōji, noto per avere conservato nei suoi archivi numerosi documenti come importanti *kirigami* riguardanti la trasmissione all'interno della *Gasana-ha*, annoveri tra il suo materiale un gran numero di fonti incentrate proprio sulle cinque posizioni, a prova del fatto di quanto questo insegnamento fosse diffuso e dibattuto (Iizuka 1998 p.

discepolo. Riconoscere istantaneamente il proprio risveglio non fa riconoscere nessun'altra [forma] di illuminazione (Iizuka 1999, p. 214).

201). In particolare, la versione dello *San'unkaigetsu zu* dello Ennōji riporta un passaggio importante che non appare nel testo editato durante il periodo Edo:

La persona che non ha compreso e praticato gli insegnamenti della nostra scuola non è autorizzata a ricevere gli insegnamenti in questo documento. Questi insegnamenti sono la parte più segreta della nostra scuola. [...] [In questa occasione], insieme alla ciotola, alla coppa monastica e al necessario per la pratica, Gasan diede [ai discepoli esistenti] il segreto più intimo del tempio (Ishikawa 1980, p. 755).

Questo estratto contribuisce significativamente a far luce sulle modalità attraverso le quali la trasmissione dei goi ha avuto luogo nel gruppo di Gasan. Infatti, l'ammonizione a non divulgare il contenuto si applica all'intero manoscritto di Ennōji, sottolineando l'importante funzione svolta delle cinque posizioni nel processo di trasmissione da maestro a discepolo (Ishikawa 1980, p. 755). La natura della segretezza implica che gli insegnamenti in esso dovrebbero essere sconosciuti e quindi nascosti ad altri gruppi concorrenti. Tuttavia, non vi è alcun vero motivo per cui i primi tre capitoli siano tenuti segreti poiché seguono la stessa struttura e i contenuti dello *Rentian yanmu*, una fonte ben nota nello Zen medievale. D'altra parte, il quarto e il quinto capitolo presentano strutture e contenuti diversi e non fanno parte del testo incluso nella raccolta *Sōtō-shū Zensho* e datato 1677. Gli ultimi due capitoli si concentrano sulla spiegazione e interpretazione dei più

celebri insegnamenti attribuiti ai patriarchi⁴³. La struttura di quest'ultima parte è quella tipica dei monsan, con il commento di Meihō e Gasan per ogni kōan (Ishikawa 1980, p. 756)⁴⁴. Di conseguenza, i capitoli finali della versione di Ennōji dovrebbero essere considerati l'effettiva parte segreta di *San'unkaigetsu*; in questo senso, Ishikawa sottolinea la necessità di distinguere tra i primi tre capitoli che trattano del sistema *goke shichishū* e goi in linea generale e gli ultimi due, incentrati sul commento di kōan più rappresentativi, incluse le cinque posizioni, e che ricordano pienamente la una struttura di un monsan (1980, p. 756).

Nell'ultima parte del *San'unkaigetsu* (SSZ 4, p. 69), leggiamo che il testo era originariamente parte del *Taihakuhō ki* 太白峯記. Il nome Taihakuhō si riferisce ai documenti raccolti nel tempio di Tiantong 天童寺 sul monte Taibai situato nella Cina di epoca Song. Queste testimonianze sono composte da una serie di mondō tra Rujing e Dōgen durante la sua permanenza in Cina e vennero gradualmente integrati con altri testi facenti parte dello stesso genere (Ishikawa 1981, p 191; 1977, p 149). Nell'ultima parte del *Taihakuhō ki*, si legge: «Al patriarca Dongshan [successore]. [Il contenuto] del *Taihakuhō ki* deve essere tenuto segreto e nessuno [tranne la persona che lo ha ricevuto] è autorizzato a vederlo» (Ishikawa 1981, p.

⁴³ Questi commenti riguardano ad esempio i tre misteri, le quattro grida, le quattro classificazioni di Linji Yixuan; le tre vie, le cinque posizioni di Dongshan, ecc.

⁴⁴ I passaggi commentate riguardano ad esempio, le quattro classificazioni, il *gāthā* di Hongzhi Zhengjue 宏智正覺 e altre citazioni celebri relative allo *sokushin jōbutsu*.

191)⁴⁵. Poiché si tratta di una raccolta di documenti che risalgono a Dōgen e sono stati aggiornati nel corso degli anni con testi della stessa natura, le osservazioni finali sulla segretezza del testo servono come pura formalità che risponde all'esigenza di autorità piuttosto che di segretezza (*ibid.*). Tuttavia, si deve tenere presente che la formula di segretezza alla fine di molti documenti non è sempre sinonimo di veridicità e di effettiva riservatezza del documento. Infatti, spesso si tratta di una formula codificata atta a definire il genere di documento più che il contenuto in sé, specialmente per quanto riguarda i documenti datati a partire dalla prima metà del periodo Edo, in cui la trasmissione dei kirigami e i loro contenuti erano stati totalmente formalizzati, al punto tale da rendere difficile l'individuazione di varianti regionali come nel caso del periodo antecedente. Di conseguenza, la segretezza divenne una sindrome contagiosa la cui proliferazione colpì la trasmissione maestro-allievo in quanto tale. Si può quindi dedurre che la proliferazione del "virus della segretezza" riguarda esclusivamente coloro che non sono stati forniti della vaccinazione, cioè le persone ammesse al gruppo e conferite con la conservazione del segreto. Questo gruppo possiede il segreto, eppure poiché non c'è un segreto da preservare, essi diventano essi stessi il segreto attraverso l'identificazione con l'atto di trasmissione stesso. Pertanto, la natura della segretezza che caratterizza la trasmissione colpisce i soggetti che la ricevono. La

⁴⁵ Il *Taihakuhō ki* è menzionato in molte liste di kirigami, con particolare riferimento al rituale di trasmissione del Dharma tra maestro e discepolo.

percezione del segreto è il prodotto delle persone che non lo conoscono. Se applichiamo questa nozione al gruppo di discepoli del Sōjiji guidato da Gasan, è possibile identificare una relazione speculare all'interno del gruppo e la conoscenza che possiede e in parte si nasconde. La creazione di un gruppo privilegiato tra i discepoli, vale a dire i cinque discepoli prediletti (*gotetsu*), sottolinea la vicinanza e la relazione con il centro, cioè il proprietario della conoscenza della trasmissione (il maestro). Questo piccolo gruppo di persone è dotato del segreto, rappresentato, tra le altre cose, da goi. La segretezza si sviluppa in diversi stadi di complessità che non vengono rivelati immediatamente, e alla fine il segreto diventa una forma infinita. Liberato dalla forma, il segreto permea ogni strato della società e quindi della trasmissione, poiché «più il segreto è trasformato in una forma strutturante e organizzatrice, più diventa sottile e più ubiquo, più il suo contenuto diventa molecolare, allo stesso tempo il tempo come la sua forma si dissolve» (Deleuze, Guattari 1987, 289).

III.VI Conclusioni

Benché nello *Shōbōgenzō* Dōgen critichi chiaramente la teoria delle cinque posizioni, sollevando dubbi sulla validità di questa dottrina, le sue critiche non hanno avuto nessuna influenza sulla (ri) appropriazione delle cinque posizioni e sulla loro successiva riconfigurazione. Le cinque posizioni possono essere considerate una delle dottrine più rappresentative della scuola Sōto premoderna,

comparendo senza eccezioni nei documenti segreti di trasmissione. Alla luce delle considerazioni esposte finora, è chiaro che Gasan abbia svolto un ruolo fondamentale nell'iniziazione della trasmissione dei goi, collocandolo al centro del discorso di trasmissione più privata, frutto di diversi livelli di complessità.

Dal punto di vista prettamente testuale, vi è la creazione di una struttura binaria che si sviluppa in due differenti direzioni. Apparentemente, il riferimento principale dell'elaborazione di Gasan è identificato con l'insegnamento di Dongshan e Caoshan, che è posto come fonte autorevole. Tuttavia, a un livello più profondo il principale punto di riferimento non è altro che il *Rentian yanmu*, che pone le basi sia per l'organizzazione dei contenuti che per la reinterpretazione dei goi, facendo principalmente affidamento su Fenyang. Oltre al piano testuale, troviamo poi il tentativo di una costruzione cosmologica, che mira a collocare le cinque posizioni in un discorso ontologico primordiale. Lo strato cosmogonico è uno strumento potente che colloca la mente dello studente nel mondo, creando un sistema di progressione ordinato che interagisce effettivamente con la realtà e la manipola. La cosmogonia di goi creata da Gasan è mutuata da Zhou Dunyi e dallo *Yijing*, che appaiono come un discorso "eterodosso" da cui deriva una proliferazione di simboli. Nel kirigami di Yōkōji, la produzione di simboli si realizza in una forma correlativa, permettendo lo sviluppo della cosmogonia della pratica. La natura eterodossa che emerge da questa elaborazione è unificata con la pratica kōan, ponendo in cima alla cosmogonia goi il kōan *fushikijō no ikku*, che evita la

creazione di una realtà sostanziale parallela. I livelli testuale e cosmogonico vengono visualizzati insieme al livello di segretezza, il quale è atto a mettere in pratica una gerarchia basata sulla relazione con il centro (il maestro). Nel caso dei goi, il gruppo che crede di possedere il segreto rappresenta il segreto stesso. In effetti, non vi è alcun bisogno di nascondere la trasmissione di un insegnamento ben noto come le cinque posizioni in quanto la segretezza serve da strategia del discorso per i gruppi non inseriti nel discorso segreto. Questi tre differenti livelli ermeneutici compongono la sfera delle cinque posizioni, la quale unisce e racchiude al suo interno i diversi gradi di comprensione e approfondimento della stessa dottrina. Per Gasan, la dottrina delle cinque posizioni appare come il mezzo abile attraverso il quale avviene la riduzione della distanza temporale e di autorità tra sé e la tradizione passata. Gasan si colloca nel tempo mitico, lineare e incorrotto della tradizione patriarcale (Faure 1996, p. 54) e funge da diretto successore di Dongshan quando trasmette e riadatta le cinque posizioni.

Nel *San'unkaigetsu zu*, la dottrina goi è rappresentata come l'autentico e vero insegnamento della scuola Sōtō, sottolineando la retorica della legittimità connessa alla sua elaborazione. In Gasan, «the practice of commenting⁴⁶ on the words and actions of venerable Chan masters of the past clearly functioned to reify

⁴⁶ La pratica di commentare, adattare e rielaborare noti insegnamenti o kōan dei mastri del passato è uno strumento fondamentale all'interno del processo di trasmissione segreta, come emerge chiaramente all'interno di kirigami e monsan.

the central claim of Song Chan school [Sōjiji's group, in this case] that as a member of the greater Chan transmission family, a Chan master was the direct heir to its past master and even to the Buddha himself, and that he was therefore fully qualified and authorized to comment upon and judge past masters' sayings and doings » (Schlütter 2008, p. 110).

Il ruolo influente che Gasan ha svolto nella diffusione dello Zen Sōto con la fondazione di templi e comunità in tutto il paese deve essere spiegato attraverso il suo ruolo chiave nella trasmissione di dottrine come le cinque posizioni, identificate come un elemento centrale dei documenti segreti del gruppo relativo ai discepoli di Gasan. La costruzione di una comunità stabile a Sōjiji è stata sostenuta dalla manipolazione della tradizione passata, che funge da specchio di questa stessa tradizione. A quel tempo, la comunità di Sōjiji stava affrontando un conflitto con il gruppo di Meihō affiliato al tempio Daijōji. Un passaggio del *Tōkoku ki* nella versione del Daijōji riporta la rivalità tra i due gruppi, mostrando chiaramente che il gruppo di successori designato dallo stesso Keizan si era irrimediabilmente diviso (Kawai 1996, p. 719; 2000, p. 175). Pertanto, la trasmissione delle cinque posizioni è il patrimonio genetico che attualizza e legittima la parentela tra un gruppo di persone che condividono le stesse origini. Gasan identifica queste origini con i goi di Dongshan e Caoshan e conferisce ai suoi discepoli più vicini la dottrina “autentica” della tradizione Sōtō. In effetti, questo gruppo possiede e difende l'insegnamento che hanno ricevuto, condividendo origini comuni che permettono

loro di nutrire la propria comunità e affrontare il conflitto con altri gruppi. In questo senso, la creazione e l'attualizzazione della relazione di parentela creano lo schema di base su cui si basa l'ordine sociale e la sua legittimazione.

IV.

L'Esagramma dell'Illuminazione.

Intrecci di potere, corpi e pratiche nel nuovo ideale dottrinale

IV.I Introduzione

Gasán, e più precisamente i suoi successori, hanno definito i limiti e le varianti della matrice cosmologica alla base non solo delle cinque posizioni, ma anche di gran parte dei contenuti al centro della trasmissione segreta. L'elaborazione di questa cosmologia fu progressivamente perfezionata dalle generazioni successive, e in particolar modo da Ketsudō Nōshō e Nan'ei Kenshū. Anche in questo una premessa è necessaria. Per convenienza, mi riferisco all'opera di Nan'ei Kenshū e Ketsudō Nōshō, tuttavia, si tratta di una pletora di testi frutto del lavoro di molteplici e differenti soggetti, idealmente parte della cerchia dei due maestri. Esistono infatti diversi testimoni dei testi qui in analisi, facendo dunque dedurre come le opere inserite nelle raccolte non siano in realtà il lavoro di una data figura storica, ma il frutto di numerose rielaborazioni e correzioni operate dalle generazioni successive nel tentativo di (ri)leggere e produrre (nuovi) significati. Come notato da Pollock, in relazione alla nozione di *applicatio*¹

*Parte di questo capitolo è tratto da Sanvido (2018b).

¹ Si riferisce al carattere pregiudiziale dell'interpretazione di un dato testo, condizionata dalle

sviluppata da Gadamer:

Applicatio is seen most clearly in the case of laws or scriptures, and even more so, if at a more preconscious level, in art. Such texts do not exist only to be understood historically; they exist to become valid for us—not in the sense of “authoritative,” as Gadamer intended, but of “useful”—by being interpreted. Discovering the meaning of such texts by understanding and interpreting them and discovering how to apply them in a particular legal or spiritual instance, or even thinking about a work of art in relation to one’s own life, are not separate actions but a single process. And the principle here holds for all interpretation; *applicatio* is not optional but integral to understanding. Historical objects of inquiry, accordingly, do not exist as natural kinds, but, on the contrary, they only emerge as historical objects from our present-day interests (2009, pp. 957-8).

In tal senso l’autenticità e l’indiscussa autorialità dei testi qui in esame non costituisce il fulcro della mia analisi. Alla luce della reale impossibilità di risalire alla primigenia versione del manoscritto, il presente capitolo verte su come la creazione diagrammatica delle cinque posizioni sia stata messa in atto per accogliere componenti eterogenei, nell’intento di creare una rubrica classificatoria e centripeta, riprodotta nello spettro delle sue varianti dalle successive generazioni. L’annosa questione che circonda Nan’ei e Ketsudō relativa alla mancanza di manoscritti precedenti al periodo Edo, introduce un ulteriore problema. Ossia,

variabili del presente alla luce delle quali il testo è letto, compreso e interpretato.

l'effettiva adozione di questo modello cosmologico in maniera fedele e analoga tra gruppi differenti. Il modello elaborato dai due maestri è senza dubbio intrigante per la sua capacità di conciliare istanze differenti e lontane, quale l'insegnamento Zen nella forma dei goi, *Yijing*, nozioni daoiste, tecniche divinatorie. D'altra parte, però, è opportuno chiedersi fino a quale punto questo modello fosse effettivamente diffuso. I kirigami e i documenti segreti di trasmissione presentati nella seconda parte di questo capitolo mirano a chiarire questo dubbio. È bene anticipare, però, che non vi è una connessione univoca e puramente 'filologica' tra la lettura proposta da Nan'ei e Ketsudō e la trasmissione segreta delle cinque posizioni. Ciò che si può rilevare, però, è la presenza di modelli comuni e la loro circolazione tra diversi gruppi attivi in differenti aree geografiche. Tale similarità sottintende la comune volontà di creare un modello ermeneutico e di assoggettamento del sapere nelle sue varie forme e accezione. È perciò necessario definire la genealogia e la provenienza di tali modelli e delle pratiche da essi derivanti, alla luce della consapevolezza che considerare Nan'ei e Ketsudō come l'"origine"² di questi modelli significherebbe

² Foucault nel definire il suo metodo genealogico nota che:

[R]icerca una tale origine, è tentare di ritrovare «quel che era già», lo «stesso» di una immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno avuto luogo, tutte le astuzie e tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine una identità originaria. Ora se il genealogista prende cura di ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è «tutt'altra cosa»: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono *senza essenza*, o che la loro essenza fu costruita

assecondare e contribuire alla costruzione di un inizio, laddove si tratta di una intricata matassa di pratiche e saperi privi di una origine certa e normativamente definibile.

IV.II Ketsudō Nōshō e Nan'ei Kenshū: la trasmissione del cosmo

Ketsudō Nōshō e il suo discepolo ed erede Nan'ei Kenshū sono meglio conosciuti per le loro articolate speculazioni relative alla visione cosmologica delle cinque posizioni attraverso i fondamenti ontologici proclamati nello *Yijing*. Sia Ketsudō che Nan'ei discendono da uno dei gruppi fondati dai uno dei cinque eredi di Gasan, Taigen Shūshin 太源宗真 (? -1371). In particolare, Ketsudō succedette a Baisan Monpon 梅山聞本 (1339? -1417), ricevendo la grande influenza dottrinale di Gasan espressa nella centralità attribuita alle cinque posizioni. Ketsudō coltivò il suo gruppo di riferimento principalmente nell'area di Echigo 越後 (Pref. Niigata), dove fondò il Kōunji 耕雲寺, gravemente danneggiato da un incendio nel 1886 che provocò la sfortunata perdita della maggior parte dei documenti ivi conservati. Tuttavia, molte fonti biografiche sui due maestri sono sopravvissute in altri templi, permettendo di ottenere importanti riferimenti storici relativi alla loro attività di diffusione della fazione, e allo stesso tempo, alla rete di legami e scambi instaurata con altri gruppi³. Inoltre, si deve tener presente che i riferimenti storici

pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee (1977, pp. 31-2; enfasi mia).

³ Tra le fonti biografiche relative alla vita di Ketsudō sono ad oggi sopravvissuti i seguenti testi: *Ketsudō Nōshō Ōshō Daizenji gyōjitsu roku* 傑堂能勝和尚大禪師行実録; *Kaizan Ketsudō Gyōjō* 開

e biografici relativi Ketsudō sono stati quasi esclusivamente tramandati da Nan'ei stesso, e si tratta ad ogni modo di informazioni estremamente scarse. Alla luce del fatto che il presente capitolo si concentra sulle speculazioni cosmologiche delle cinque posizioni, verrà posta particolare attenzione ai fatti e alle vicende legate a Nan'ei, quale sistematizzatore e fautore di gran parte di queste teorizzazioni.

I riferimenti biografici di Nan'ei sono profondamente radicati in alcuni episodi-chiave che collegano la scuola Sōtō con altre tradizioni, in particolare derivanti dall'immaginario Gozan e Rinzai. Il *Kōunshugetsu kaikinendai narabini Ketsudō oshō gyōjō oyobi Kenshū nenpu shiroku* 耕雲種月開基年代並傑堂和尚行狀及謙宗年譜私錄 (qui abbreviato in *Shiroku* 私錄; ZSSZ, vol. 14)⁴ riporta che Nen'ei

山傑堂行狀; *Ketsudō Nōshō Zenji denki* 傑堂能勝禪師伝記. *Ketsudō Nōshō Ōshō Daizenji gyōjitsu roku* è conservato presso lo Tōshun'in 洞春院 (Yamagata), questa copia si basa sulla versione di Katsugen Shūryū 活玄宗龍 (?-1862) originariamente custodita presso il Rentai'in 蓮台院 (Yamagata) e successivamente donata al Tōshun'in. Poiché la copia di Katsugen è detta essere basata sulla versione compilata da Kensō Keiji 顯窓慶字 (?-1433), si tratta del riferimento più antico esistente sulla vita di Ketsudō. Ciononostante, rimane una fonte estremamente problematica date le numerose discrepanze con i resoconti biografici del maestro. Lo *Shiroku*, invece, è conservato presso lo Shugetsuji (Niigata) e fu trasmesso originariamente da Nan'ei, costituendo la fonte più dettagliata in tal senso. Il testo è comunque incentrato sulle vicende di Nan'ei, riportando gli episodi della vita di Ketsudō in relazione al discepolo, lasciando aperti molti spiragli di dubbio sulla formazione educativa di Ketsudō (Satō 2011).

⁴ Per una trattazione completa del testo si rimanda a Satō (2011). Secondo l'analisi di Satō, il testo ricorda per struttura e contenuti un *daigo* e tale conformazione spiegherebbe inoltre la considerevole presenza di citazioni provenienti da celebri raccolte Chan.

all'età di otto anni raggiunse suo zio, noto con il nome di Mumon Shō 無文章, nel tempio Gozan Shōkokuji 相国寺 (Satō 2012a, p. 279). Il nome di Mumon ricorre più volte nello *Shiroku* e molto probabilmente corrisponde all'esponente del gruppo Rinzai Musō, noto come Mumon Bonshō 無文梵章 (date sconosciute), che praticò anche come monaco all'interno dell'ambiente Gozan. Durante i suoi anni allo Shōkokuji, Nan'ei ricevette probabilmente i precetti da Taigaku Shūsū 大岳周崇 (1345-1423) (*ibid.*, p. 281). Taigaku faceva parte di un ramo secondario della *Musō-ha*, il Kezōmon 華藏門, i cui membri erano noti per la produzione di un considerevole numero di commenti sui classici cinesi come lo *Hanshu* 漢書 e lo *Shiji* 史記. Gli anni formativi in un ambiente ricco di cultura cinese hanno quasi certamente modellato il suo interesse per la cultura Song, che alla fine divenne una parte fondamentale delle sue speculazioni dottrinali, come emerge dal suo trattato più rappresentativo il *Kunsekikō*. Inoltre, all'età di venticinque anni, Nan'ei frequentò alcune lezioni seminariali incentrate sulla lettura dello *Yijing* presso il Myōkōji 妙光寺, un tempio affiliato al ramo *Hōtō* 法灯派⁵. Stando allo *San'eki shūkō tentetsugo* 三易讎按故彙語⁶, Nan'ei trascorse i suoi anni di formazione presso il tempio Rinzai Myōkōji, dove ebbe l'opportunità di dedicarsi allo studio dello *Yijing* e di altri classici cinesi⁷. Lo *San'eki shūkō tentetsugo*

⁵ Per una lista esaustiva delle citazioni dalle raccolte Chan si veda Satō (2012a, p. 273).

⁶ Il manoscritto del testo è attualmente conservato presso la biblioteca dell'Univ. Komazawa.

⁷ Nan'ei fa inoltre riferimento al maestro Sankō Eun 三光江雲, la cui identità rimane oscura. È

introduce due elementi cruciali che modelleranno la dottrina di Nan'ei: le cinque posizioni secondo l'insegnamento di Tōzan e, di conseguenza, lo *Yijing*. Inoltre, secondo Takeuchi, Nan'ei fu introdotto alle cinque posizioni proprio durante i suoi anni allo Shōkokuji sotto la guida di Taigaku, dimostrando la massiccia circolazione di questo insegnamento come schema educativo comune sia nei gruppi Rinzai, Gozan e successivamente Sōtō (1993, p. 472). Se messa a confronto con gli altri esponenti coevi della scuola, la formazione culturale di Nan'ei rivela una spiccata commistione di diversi saperi derivanti dagli anni trascorsi sia nei gruppi di Gozan che in quelli di Rinzai (*ibid.*; Satō 2012a). Per questo motivo, incarna perfettamente le molteplici logiche che sono state incorporate nel tardo medioevo, essendo la sua dottrina profondamente connessa con la produzione culturale dell'epoca. Dopo gli anni trascorsi negli ambienti Gozan e Rinzai, Nan'ei viaggiò per tutto il paese e praticò sotto l'ala di alcuni maestri Sōtō come Baisan Monpon (? -1417) e Sekioku Shinryō. L'intento di approfondire le cinque posizioni, lo spinsero, nel 1415, a raggiungere Ketsudō nel suo tempio Kōunji. A quel tempo, Ketsudō era noto per la sua esperienza nello studio delle cinque posizioni, esperienza che non si fermava ai testi canonici ma abbracciava anche e specialmente lo studio dei commentari Song sullo *Yijing*, facendo della sua comprensione un modello estremamente complesso e altamente speculativo

comunque molto probabile si tratti di un membro della fazione Hōtō, alla luce della connessione con il Myōkōji.

(Takeuchi 1993, p. 475).

Prima di proseguire, è però necessario collocare la trasmissione dello *Yijing* in Giappone⁸. Infatti, i resoconti biografici di Nan'ei e Ketsudō accentuano chiaramente la centralità della produzione culturale Song nel *curriculum studiorum* di monaci e non solo. L'importanza dello *Yijing* e della sua produzione commentariale non è limitata al Giappone, essendo la sua influenza riscontrabile in molti esempi nella regione dell'Est asiatico. Lo *Yijing* fu trasmesso inizialmente in Giappone a partire dal sesto secolo⁹, ciononostante, ricevette poca attenzione tra il sesto e il dodicesimo secolo. La base di fruizione del testo fu esponenzialmente espansa con l'attività dei monaci Zen, e in particolar modo Gozan, e il crescente interesse da parte della classe guerriera in ascesa. Durante il periodo medievale, lo *Yijing* ottenne considerevole popolarità. In primo luogo, tale ascesa fu influenzata dall'avvento degli studi Neo-Confuciani e dalla loro centralità in epoca Song. Molti dei commentari prodotti dall'élite Song furono importati in Giappone, dove ottennero grande attenzione da parte dell'establishment religioso. I monaci Gozan furono senza dubbio un nodo cruciale nel processo di divulgazione del testo, mediante la loro attività di stampa e il proselitismo con l'ausilio di lezioni e corsi

⁸ Le seguenti considerazioni si basano sull'analisi di Ng Wai-Ming (1997).

⁹ Yoshino Hiroko (1983) ha evidenziato come la teoria dei cinque elementi sia, in realtà, riscontrabile nelle pratiche dell'arcipelago precedentemente al sesto secolo, facendo dunque presagire che lo *Yijing* e il sapere da questo derivante, possano essere state tramandate prima di questa data.

itineranti. I pionieri in questo campo, furono Kōhō Kennichi 高峰顕日 (1241-1316) e Issan Ichi'nei 一山一寧 (1247-1317), i quali adattarono il pensiero *Yijing* allo studio dei kōan, indicando, in tal modo, le basi di una tendenza ampiamente riscontrabile durante il periodo medievale, specialmente nel caso Sōtō. Il più celebre esponente dell'unione tra Zen e Neo-Confucianesimo fu Kokan Shiren 虎関師錬 (1278 - 1346), utilizzando sia la nuova che la vecchia produzione commentariale del testo, creando così una lunga generazione di studiosi del testo.

Come nel caso di Gasan, il racconto biografico non è fine a se stesso, ma rivela e tradisce numerosi elementi, che qualora letti in una chiave differente, lasciano trasparire una narrativa alternativa. Ad esempio, il malcontento di Nen'ei verso gli insegnamenti impartiti nei circoli Gozan e Rinzaï, riecheggia nell'analogo atteggiamento di Dōgen nei confronti della scuola Tendai e nella disputa sull'illuminazione originaria (Stone 2003). Emerge qui ancora una volta la consapevolezza che una tradizione rivale non sia in grado di fornire risposte sufficienti, al contrario il vero insegnamento dei maestri del passato identificato con la tradizione Sōtō, conferisce alla scuola in questione il ruolo di detentore del “sapere autentico”, ossia il frutto di continue riletture e riadattamenti che sfociano nell'accrescimento esperienziale e nella dilatazione del bagaglio conoscitivo in possesso di ogni gruppo.

IV.III Il paradigma del doppio trigramma *li*: la creazione della cosmologia Zen

Il riferimento testuale più rappresentativo dei due maestri è senza dubbio *Kenketsu Kōunchū Shugetsu Kunsekikō* 顯訣耕雲註種月攢撫藁 (qui abbreviato in *Kunsekikō*). Il testo in questione, però, presenta numerosi problemi sul piano filologico. Infatti, le versioni ad oggi pervenute sono tutte risalenti al periodo Edo, e ad oggi non vi è traccia di versioni precedenti del testo che possano consentire di comprendere quale fosse la sua effettiva circolazione e ricezione durante il periodo Muromachi (Matsuda 1995). Il testo si compone di tre capitoli, di cui quello centrale si focalizza specificamente sul rapporto tra cinque posizioni e *Yijing*, costituendo la speculazione cosmologica più complessa mai elaborata sull'argomento. Proprio per la sua complessità, è necessario partire da un altro testo dal carattere maggiormente esplicativo, il *Jūrijōhen ketsu* 重離晷變訣 attribuito a Nan'ei Kenshū. Tra i testimoni esistenti, vale la pena segnalare la copia conservata presso l'università Komazawa e la versione di proprietà dello Ashikaga Gakkō. La versione di Komazawa è sprovvista di data e riferimenti che possano far ricondurre il testo al suo contesto di produzione, tuttavia, alcuni dettagli del manoscritto come lo stile calligrafico, la qualità della carta utilizzata, e numerose espressioni fanno pensare si tratti di una copia di tardo periodo Muromachi¹⁰. Allo stesso modo, la copia conservata presso lo Ashikaga Gakkō risale ad un arco temporale analogo.

¹⁰ Sono grata a Matsuda Yōji per aver portato alla mia attenzione il testo e per la sua guida nella lettura del manoscritto e delle fonti ivi connesse.

Nonostante sia un trattato attribuito a Nan'ei, raccoglie gli assunti cosmologici che saranno poi elaborati nello *Kunsekikō*.

Nel *Jūrijōhen ketsu*, Nan'ei spiega la corrispondenza tra ogni posizione e il suo esagramma a partire dalla quinta posizione. Come si evince dal titolo, il testo si propone di spiegare il paradigma identificato con il celebre verso dello *Hōkyō zanmai* incentrato sul doppio esagramma *li*. Dal momento che il doppio esagramma *li* simboleggia il sud e il fuoco, ed è una metafora per la mente, è associato all'ultima posizione. Il trigramma della prima posizione si ottiene sovrapponendo la seconda linea con la quarta e l'ultima, quindi abbiamo il trigramma *xun* 巽, mentre la seconda posizione è l'opposto della prima e quindi è associata al trigramma *dui* 兌. I due trigrammi hanno entrambi origine dal doppio esagramma *li*, che è dunque contenuto nei primi due trigrammi. Inoltre, il primo trigramma è l'opposto del secondo, e dalla loro sovrapposizione abbiamo l'esagramma della terza posizione, *daguo* 大過, mentre collocando il secondo trigramma sul primo dà origine alla quarta posizione *zhongfu* 中孚 (SSZ 14, pp. 43-44). Il sorgere di ogni posizione dalla precedente costituisce una cosmologia autogenerativa che si origina da una matrice, ossia la quinta posizione, che disperde le sue tracce in ognuno dei componenti da essa generati.

Come già esposto nel primo capitolo del presente elaborato, questa interpretazione richiama chiaramente Juefan Huihong¹¹ e al suo *Zhizheng*

¹¹ All'epoca, un altro trattato di Juefan, il *Sekimonmojizen* 石門文字禪, fu al centro di un vivace

*zhuan*¹² Juefan ebbe il merito di costruire un sistema logico e coerente a partire proprio dal celebre verso dello *Hōkyō zanmai*. Infatti, sebbene si tratti di un verso estremamente celebre e al centro dello sviluppo dei goi secondo l'ermeneutica dello *Yijing*, lo *Hōkyō zanmai* non offre una lettura completa né una spiegazione esaustiva di come possa essere sviluppato un sistema sinergico tra le cinque posizioni e lo *Yijing*. Fu solamente con Juefan che si assistette alla creazione di una corrispondenza univoca tra ogni posizioni e il suo esagramma. Nel *Zhizheng zhuan* viene esplicitato il rapporto tra le Cinque Posizioni e i sessantaquattro esagrammi, costituendo la fonte più antica relativa al concetto di *Jūrijōhen* a cui poi si ispira l'elaborazione della scuola Sōtō e in particolar modo quella di Nan'ei (Matsuda 1995).

dibattito. Qui, Juefan si interroga se sia giusto definire la quarta posizione come “giungere ai fenomeni nei fenomeni” 偏中至 (*henchūshi*) o “giungere alla mutua integrazione” 兼中至 (*kenchūshi*). Nel *Ninten ganmoku* si sostiene che la dicitura corretta sia la prima adducendo proprio al fatto che Sōzan utilizzi ampiamente questa dicitura per riferirsi alla quarta posizione, ritenendo inoltre l'espressione “giungere alla mutua integrazione” come assolutamente errata. Da ciò si può dedurre che nella trattazioni delle cinque posizioni elaborate durante il periodo Song, la dicitura “giungere ai fenomeni nei fenomeni” fosse ampiamente usata anche se non ci sono ulteriori prove effettive che ciò fosse vero. Ciò che è certo è che questa scelta da parte di Juefan influenzerà tutta la denominazione successiva avendo quindi grande risonanza anche all'interno della scuola Sōtō (Kobayakawa 2013).

¹² Per una panoramica dettagliata relativa alla nascita del *Zhizheng zhuan* si rimanda a Kobayakawa (2013).

Un altro importante riferimento bibliografico nella comprensione della visione cosmologica di Ketsudō e Nan'ei è lo *Henshōgoi zusetu kitsunan* 偏正五位 図説詰難 attribuito a Nan'ei. Il testo si configura come una feroce critica nei confronti del maggiore discepolo di Myōsō Saitetsu 明叟齊哲 (? - 1347), Mujin Seitō 無尽省灯 (date sconosciute)¹³ e il suo *Henshōgoi zusetu* 偏正五位 図説. In realtà, il testo di Seitō è andato perduto e l'unico riferimento ad oggi esistente è proprio il trattato di Nan'ei. Inoltre, poco si conosce di Seitō e dei suoi scritti. Praticò sotto la guida di Shun'noku Myōha 春屋妙葩 (1312-1388) e di Ryūshū Shūtaku 龍湫周沢 (1308-1388), successivamente entrò a far parte della corrente *Wanshi* 宏智派, con il patrocinio di Tōrin Eiyo 東陵永璵 (1285-1365). Si pensa che proprio con Tōrin abbia iniziato lo studio dei goi, anche se non segue le orme del maestro, ma preferisce focalizzarsi su alcuni nodi problematici dibattuti all'epoca in merito ai goi. Nel 1363 scrive la sua opera più nota, lo *Henshōgoi zusetu* 偏正五位 図説. A proposito di Seitō, Nan'ei scrive:

Tra i discepoli di Meihō uno sconosciuto scrisse un'interpretazione della teoria delle cinque posizioni [di Seitō]. Questo scritto è di difficile reperibilità perciò ho impiegato molto tempo per raccogliarlo. Cercherò di confrontare questo scritto secondo il pensiero sui goi di Seitō. Senza tralasciare nulla ne indicherò i pregi e i difetti (SSZ 14, pp. 251-2).

Nan'ei menziona qui uno scritto della cerchia di Meihō basata sull'opera di Seitō al centro del suo trattato, avente come intento quello di indicarne gli aspetti sia positivi che negativi. Sfortunatamente, di questo scritto non vengono forniti

¹³ Noto anche con il nome di Shōtō Shūza 省灯首座.

ulteriori dettagli relativi all'autore e alla datazione, rendendo dunque difficile stabilire quanto fosse un testo in uso all'epoca e di conseguenza la sua circolazione¹⁴. Ciononostante, il passaggio sopracitato consente di intravedere l'intreccio della molteplicità di interpretazioni di cui le cinque posizioni divennero crocevia, portando alla nascita di discordanze testuali tra un fazione rivale e l'altra. Discordanze che divennero indubbiamente marcatore identitario e strumento sociale e politico nella costruzione dell'autorità inter-gruppo.

Prima di procedere oltre, è opportuno vedere le principali componenti della teoria di Mujin, proprio a partire dal trattato di Nan'ei. Come nel caso di Juefan, il doppio esagramma *li* è posto al centro dello sviluppo cosmologico delle cinque posizioni. Dal doppio esagramma *li* è generata la reciproca attività di vacuità e fenomeni, espressa mediante la dicotomia di luce e ombra. Di conseguenza, la linea iniziale del doppio esagramma del fuoco è formata da due linee di cui la seconda (dal basso) è spezzata e rappresenta \equiv il positivo minore, le due linee vengono sovrapposte da le due linee speculari \equiv , dette il negativo minore. La loro sovrapposizione, conduce alla formazione del trigramma *li*, associato alla terza posizione dell'emergere dalla vacuità nella vacuità. Le rimanenti posizioni e i relativi trigrammi sono dati dalla rotazione del negativo minore e del positivo minore, dunque la quarta posizione ('arrivare ai fenomeni nei fenomeni') è lo speculare opposto della terza posizione e del trigramma *li*, ossia *kan* 坎 \equiv . Il

¹⁴ Va tenuto in considerazione che un numero esiguo di documenti afferenti alla cerchia di Meihō sono pervenuti fino ad oggi. Tra questi, le fonti attribuite a Daichi sono di grande interesse in tal senso, benché, allo stato attuale del presente studio, si tratti di un tema che sarà oggetto di futura analisi.

trigramma *zhen* 震 ☳ è la posizione dei fenomeni nella vacuità, e di conseguenza, il suo corrispettivo *xun* 巽 ☴ rappresenta la vacuità nei fenomeni. *Li* dunque si ramifica nei tre trigrammi della prima, seconda e quarta posizione, a cui segue il totale cambiamento, dal quale scaturisce il numero cinque (qui inteso come quinta posizione), data dal totale cambiamento delle linee del negativo minore in ciascun trigramma, e dunque la formazione del trigramma *kun* 坤 ☷. L'organizzazione della corrispondenza tra esagrammi e cinque posizioni ricorda quanto già proposto in precedenza da Juefan, tuttavia, Seitō si contrappone notevolmente a quest'ultimo scegliendo dei differenti esagrammi da associare a ciascuna posizione. A tal proposito, Nan'ei all'interno del *Henshōgoi zusetu* riporta il commento di Seitō relativo alla visione di Juefan:

Juefan comprese il suo errore [nel denominare] le cinque posizioni. Citando in parte le sue parole: «Con il mutamento del 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' scaturisce 'l'unità di vacuità e fenomeni'. Come può non essere chiaro tutto ciò?». Un vecchio monaco era talmente sereno da non conoscere la paura ed [ecco perché] sorrideva. Analogamente, secondo l'insegnamento di Juefan, il primo e il secondo esagramma sono l'uno l'opposto [dell'altro]. Nel terzo e nel quarto si trova il figlio e ancora il cambiamento. Perciò il [loro] nome non risponde a se stesso. Ecco perché la dicitura "giungere alla mutua integrazione [di vacuità e fenomeni]" è un errore (SSZ 14, p. 271).

La citazione riportata da Nan'ei, lascia trasparire la critica da parte di Seitō verso l'approccio ai goi di Juefan, in particolar modo in relazione alla composizione dei trigrammi. Essendo Juefan posto come antagonista, sono qui deducibile le precise

finalità rappresentative fissate alla creazione di una interpretazione ascrivibile alla cerchia Rinzai, e da considerarsi corretta espressione del rapporto tra *Yijing* e goi, alla luce del monopolio sulla produzione di commentari legati al pensiero Song. Il gioco di specchi alla base della costruzione dell'ortodossia si riflette ancor più chiaramente nelle parole di Nan'ei, che non accetta la teoria di Seitō affermando che:

Se [Seitō] avesse praticato l'insegnamento di Tōzan, avrebbe compreso da questo insegnamento che l'errore nella denominazione [della quarta posizione] è in realtà esatto. Tuttavia, si è limitato e osservare la reciprocità [di vacuità e fenomeni] nella forma. Dopo lungo riflettere egli [è convinto] che ciò sia giusto. Come si potrà mai esserne convinti? (SSZ 14, p. 264).

Nan'ei, a sua volta, si distanzia dalla visione di Seitō, rea di focalizzarsi solo ed esclusivamente sulla forma della denominazione, senza però porre nessun riguardo nella complessità dell'insegnamento di Tōzan. Il riferimento a Tōzan mette in atto alcune dinamiche che sono qui degne di particolare attenzione. Come visto nel primo capitolo, l'attribuzione della paternità delle cinque posizioni nelle mani di Tōzan è frutto di una narrazione elaborata dalle generazioni successive, e in particolar modo dell'emergere della figura del fondatore e della nozione di scuola. Dalle parole di Nan'ei si evince non solo l'accettazione di questo costruito narrativo, ma anche e specialmente la sua appropriazione e la messa in pratica a scopi legittimatori. Ne consegue che il proliferare del discorso 'cinque posizioni' da parte

di fazioni rivali abbia chiaramente portato all'esigenza di salvaguardare e di affermare la supremazia su questa dottrina, screditando le interpretazioni che non fossero in linea con le intenzioni del fondatore, di cui solo i custodi della sua discendenza potessero dirsi portatori.

Le rielaborazioni del celebre verso dello *Hōkyō zanmai* da parte di Juefan e Seitō anticipano il forte eco che queste teorie avranno sulla comprensione delle cinque posizioni all'interno dei vari gruppi Sōtō di tardo periodo medievale. Questa influenza riecheggia in particolar modo in tutti gli scritti di Nan'ei e del suo maestro. All'interno del *Jūrijōhen ketsu* il rapporto tra goi e *Yijing* viene sviluppato proprio a partire dallo *Hōkyō zanmai*, come nel caso di Juefan e Seitō. In dettaglio, Nan'ei pone al centro dello sviluppo generativo di ciascun esagramma, il doppio esagramma *li*. Dalla sovrapposizione della seconda, terza e quarta linea scaturisce il trigramma *xun* ☱, corrispondente ai 'fenomeni nella vacuità'. Il suo corrispettivo derivante dalla terza, quarta e quinta linea è *dui* ☲ ossia la 'vacuità nei fenomeni'. La sovrapposizione dei trigrammi delle prime due posizioni forma l'esagramma di *daguo* ☱☱ rappresentante la terza posizione. Al contrario, sovrapponendo il trigramma della seconda posizione con quello della prima si ha l'esagramma *zhongfu* ☱☱, ossia la quarta posizione. Benché l'influenza di Juefan, riecheggi in tutto il testo, Nan'ei sostiene di superare i limiti del maestro cinese, poiché quest'ultimo non arriva al cambiamento di ciascuna linea dell'esagramma *li*, errore che non si verifica nel caso di Nan'ei. A tal proposito, Nan'ei attribuisce l'errore di

Juefan alla mancata acquisizione della trasmissione segreta (SSZ 14, p. 43), demandando il vero significato dalla derivazione cosmologica delle cinque posizioni alla trasmissione segreta tra maestro e allievo, che può avvenire solamente nei circoli Sōtō quali detentori del vero insegnamento del loro fondatore.

Il *Kunsekikō* si fonda sull'elaborazione dei principi ermeneutici esposti nel *Jūrijōhen ketsu*. Nel testo, specialmente nel capitolo centrale, le cinque posizioni sono lette alla luce dei principi generativi alla base della cosmologia *Yijing* e dei testi a esso connessi, ponendo così le basi per la creazione di un sistema cosmologico totalizzante in cui le cinque posizioni vengono lette alla luce dell'impatto delle teorie neo-confuciane e della loro acquisizione da parte delle scuole Zen (Matsuda 1995, p. 269).

●○●●○● Queste sono le sei linee [dell'esagramma *li*]. Dal momento che l'esagramma *li* è l'unione di vacuità e fenomeni, esso è l'incontro delle sei linee. Il maestro [Ketsudō] disse: «L'attività delle linee interne del doppio trigramma *li* è 'i fenomeni nella vacuità' ●●○. L'attività delle linee esterne dell'esagramma *li* è 'la vacuità nei fenomeni' ○●●. [...] L'esagramma *zhongfu* è il segno. Esso è, nel vuoto, il corpo-mente del momento presente e il vuoto. Nonostante il corpo sia virtù esso è uguale nell'aspetto a *zhongfu*. Giungere ai fenomeni nei fenomeni ●●○○●● è la forma di *zhongfu*. Questa forma comprende al suo interno 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' si trasforma nell'unione di fenomeni e vacuità, che non si separano mai. [...] Di conseguenza i quattro esagrammi [delle prime quattro posizioni] sono perfettamente integrati l'uno nell'altro. [...] Alle volte qualcuno mi chiede cosa significhi tutto ciò. [...] Questo è proprio come l'unione dell'ultimo supremo di Zhu Xi in cui i sessantaquattro esagrammi sono chiari nel loro essere così come sono

(SSZ 14, pp. 190-1).

Benché ad una prima sommaria analisi l'analisi di Nan'ei possa ricordare la teoria di Juefang, in realtà vi è una sostanziale differenza tra i due. Questa differenza risiede nella centralità attribuita al cambiamento nel passaggio da un tri-esagramma all'altro. In termini goi, il cambiamento è detto *ego* 回互 e indica proprio la capacità intrinseca di vacuità e fenomeni di mutare l'uno nell'altro e viceversa. Il principio messo qui in pratica non è nient'altro che l'attuazione di *ki* 氣, laddove *yin* e *yang* sono il frutto della sua attività, allo stesso modo vacuità e fenomeni sono la forza motrice messa in atto dall'Unica posizione. *Jūri* è dunque il nucleo da cui scaturisce ogni altra manifestazione di ciascuna posizioni, mettendo in pratica la stessa logica alla base dell'elaborazione dello schema *Taiji* avanzata da Zhu Xi¹⁵. Questo concetto è ulteriormente elaborato in un altro passo del testo,

¹⁵ Il pensiero di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) rappresenta il culmine del neo-confucianesimo. È particolarmente noto per avere elaborato "l'insegnamento del principio" (*li xue* 理学) che ruota attorno al concetto di ultimo supremo (*taiji* 太極) e del concetto di principio (*li* 理), forza (*qi* 氣), natura umana (*xing* 性), investigare i fenomeni (*gewu* 格物) e uomo (*ren* 人). Nella sua visione il principio occupa un ruolo centrale, e può essere paragonato al principio che regola ogni cosa, alla suprema legge naturale. Esso viene identificato con il cielo (*tian* 天), la via (*dao* 道) e con l'ultimo supremo (*taiji* 太極) in quanto *li* è il principio regolatore di tutte le cose, la natura interna a tutte le cose e la fonte che rende possibile l'espressione delle cose stesse e della loro evoluzione. Esiste prima di ogni cosa e ogni singolo fenomeno non potrebbe esistere senza il principio. Si potrebbe dire che supera la dualità essendo universale e particolare, dal momento che ogni cosa ha intrinseco il proprio principio, questo non è altro che un riflesso del principio universale; per descriverlo spesso Zhu si appella all'immagine della luna, nonostante sia una nel cielo la sua luce irradia ogni cosa. La conoscenza e la comprensione del principio è considerata da Zhu come la più alta e assoluta in

nella sezione relativa al commentario del Baojing Sanmei, dove leggiamo:

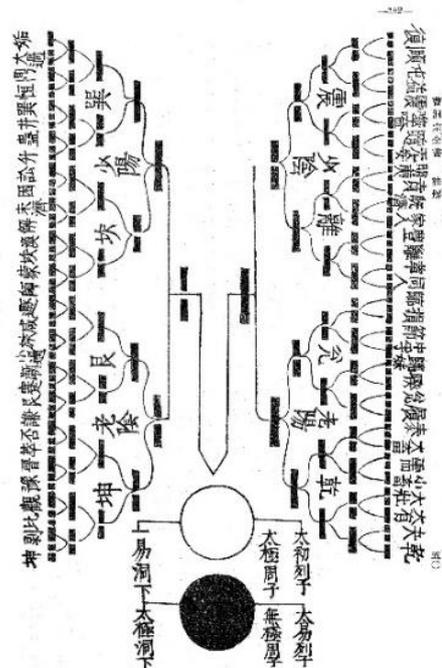
Il maestro [Ketsudō] disse: Quando l'Ultimo Supremo si manifesta è detto l'Unico Cambiamento (*ichieki* 一易). (In quel momento prese i bastoncini di bambù li contò e iniziò a mescolarli). I bastoncini sono cinquanta. (Prende un bastoncino e lo toglie dal mazzo di cinquanta). Togliamo un bastoncino dal mazzo. [Questa è la situazione] che precede la divisione di terra e cielo. In quel momento, subitanei, *Yin* e *Yang* si dividono e [distinti] sono due. [Due] sono altresì i due principi, terra e cielo, *Ying* e *Yang*, uomo e donna. Si manifestano poi le quattro immagini. Dalle quattro immagini, poi, emergono gli otto trigrammi. Nello *Xici zhuan*

quanto è la comprensione della ragione stessa dell'universo. Il principio, però, nella sua astrazione non avrebbe forma senza la materia, la forza (*qi* 氣). Nel discutere il rapporto tra il principio e la materia Zhu si sofferma sul fatto che nonostante la forza, per sua stessa natura, sia in continuo movimento e continui a generare tale fenomeno è possibile solo perché esiste in precedenza un principio regolatore, che si potrebbe affermare, conferisce senso alla disordinata forza creatrice. Ciò fa sì che principio e forza siano legati da un rapporto di interdipendenza, in quanto elementi necessari l'uno all'altro, influenzandosi a vicenda. La materia può influenzare e distogliere il principio e la sua purezza è come l'acqua mentre il principio è simile a una candida perla: se l'acqua è trasparente sarà visibile e risplenderà dei suoi riflessi perlacei, ma se l'acqua è sporca la perla ne sarà oscurata. La forza e il principio sono l'anticamera necessaria per introdurre la natura umana (*xing* 性), identificata con la pietà, l'umanità, devozione, rigore, saggezza, decenza che sono le stesse caratteristiche della via (*dao* 道). Il rapporto tra natura umana e via è speculare a quello tra forza e principio. Mentre la via, come il principio, nonostante sia perfetta nel suo essere, è costretta a rispondere all'imperfezione della natura umana, che secondo Zhu, può essere migliorata e coltivata attraverso la disciplina morale e il continuo studio e investigazione del principio (Xinzhong 2000, pp. 105-107).

dello *Yijing*, [leggiamo che] il cambiamento è nell'Ultimo Supremo. Entrambi i principi hanno origine [dal cambiamento]. Dai principi nascono le quattro immagini. Dalle quattro immagini emergono gli otto trigrammi. Dunque non vi è nessuna posizione dell'Unico Cambiamento. Cosa permette ai due principi di essere originati dall'Ultimo Supremo, dunque? Consideriamolo alla luce di ciò che vi ho appena detto. Ho tolto un bastoncino dal mazzo di cinquanta. Cielo e terra non sono ancora distinti. Subito, *Yin* e *Yang* si manifestano. Nel solo *Yin* e nel solo *Yang* non esiste l'Unico Cambiamento (SSZ14, p. 180).

Questo passaggio illustra due modelli ermeneutici sovrapposti. Da un lato, Nan'ei spiega ai suoi studenti l'origine dell'Unico Cambiamento — che potremmo assoggettare al concetto di *ki* — con l'ausilio dei cinquanta bastoncini comunemente utilizzati nelle pratiche divinatorie, e dunque mediante l'impegno di un oggetto concreto, materiale, ma trasfigurato simbolicamente. D'altra parte, la spiegazione sopra riportata segue alla lettera lo sviluppo cosmologico illustrato nello *Yijing* e raffigurato nello schema di *Taiji*. Il testo stesso riporta una schema simile al *Taiji* e basato sulla spiegazione sopra riportata¹⁶:

¹⁶ L'immagine è tratta da SSZ 14, p. 182.



Questo schema illustra differenti visioni cosmologiche in relazione a differenti tradizioni. Nello specifico caso Sōtō (*tōka* 洞下 nello schema), l'universo ha origine dal cerchio nero alla base, rappresentativo del *taikyoku*, dal quale emerge l'unico cambiamento, ossia lo stato che precede il sorgere dei due principi. Dai due principi, ossia dalla linea intera e spezzata, hanno poi origine le differenti combinazioni, ossia i sessantaquattro esagrammi.

IV.IV Universi ideali, logiche comuni: i diagrammi del mondo

Le riflessioni di Nan'ei e Ketsudō chiamano in causa la visualizzazione della cosmologia delle cinque posizioni nella forma dello schema del *Taiji tushuo*, fornendo dunque un supporto concreto e materico che supporti l'idea della cosmologia goi. La presenza di simili associazioni è rintracciabile in molti monsan e kirigami risalenti al tardo periodo Muromachi. Tra questi vale la pena ricordare la versione del *San'unkaigetsu* conservata presso il Jōrokuji che costituisce un importante testimonianza dell'utilizzo dello *Yijing* nell'ambito dei goi¹⁷. All'inizio del secondo capitolo viene citato il medesimo passo del *Baojing sanmei ge* relativo al doppio esagramma *li*, seguito da uno schema che riporta le relative posizioni e i corrispondenti esagrammi. Lo schema è così sintetizzato¹⁸:

- ☰☷ Ultimo Supremo [Arrivare all'unità di vacuità e mondo fenomenico]
- ☰☷ Il Cambiamento [Giungere alla mutua integrazione di vacuità e mondo fenomenico]
- ◎ ☰☷ I Due Principî [Venire dalla vacuità nella vacuità]
- ☰☷ Le Quattro Immagini [Vacuità nel mondo fenomenico]
- ☰☷ Gli Otto Trigrammi [Mondo fenomenico nella vacuità] (Iizuka, 2002, p. 125).

¹⁷ Per una trattazione relativa a Gasan e all'articolazione delle cinque posizioni all'interno di differenti versioni del *San'unkaigetsu*, si veda Sanvido (2017).

¹⁸ Vengono qui riportate le parti funzionali all'articolazione del presente elaborato. Lo schema presenta inoltre differenti livelli di sviluppo delle cinque posizioni che non vengono qui presi in esame.

La medesima sequenza di associazioni, priva di esagrammi, si ritrova inoltre nello *Gasán Daishō goi no zu narabini hōgo*, un *kirigami* legato a Gasan e risalente al 1613 (Ishikawa 1992, p. 34) che testimonia come questa serie di correlazioni sia diventata parte integrante degli insegnamenti trasmessi da maestro a discepolo, specialmente nel gruppo appartenente a Gasan.

Lo schema del manoscritto conservato presso il Jōrokuji è la base sulla quale viene intessuta la trama di una cosmologia correlativa in cui si assiste a una sovrapposizione tra le categorie di vacuità/mondo fenomenico, Yin/Yang, Bianco/Nero che conduce al dispiegarsi di una geografia della pratica dove ogni singola posizione trova un suo corrispettivo nel cosmo. Il processo di incarnazione e spazializzazione viene collocato all'interno di una «cosmogonia della concretizzazione» (Rambelli 2009, p. 252) mediante l'accostamento quinta posizione/Ultimo-Supremo, seguendo lo schema di Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) nel *Taiji tushuo* 太極圖說¹⁹. L'evoluzione dell'universo/pratica riconosce come sua matrice generativa la quinta posizione, “arrivare all'unità di vacuità e mondo fenomenico”, che costituisce il punto focale dell'interazione e della formazione degli altri elementi fondanti del mondo. Il punto di partenza dell'intero impianto cosmologico è costituito dalla quinta posizione e dal suo corrispettivo esagramma *zhong li*, dove l'accostamento quinta posizione/doppio esagramma

¹⁹ Per una trattazione dello schema di Zhu Dunyi si rimanda a Hon (2010), pp. 4-6.

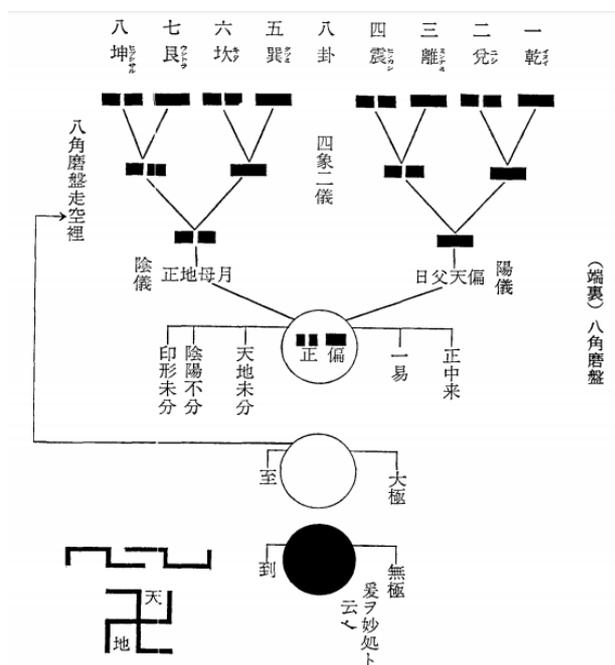
li/Ultimo Supremo evidenzia la centralità dell'ultima posizione che viene posta alla base dell'intera cosmologia in quanto antecedente alla formazione di un binomio ontologico basato sugli opposti.

A partire dalla quinta posizione lo schema generativo viene sviluppato risalendo alle altre posizioni e seguendo un procedimento che, stando alla rappresentazione grafica del *Taiji tushuo*, viene letto dall'alto verso il basso. Vi è dunque una lettura dello schema che parte dall'alto (Ultimo Supremo/quinta posizione) per risalire alle posizioni dell'inizio. In questo modo viene chiarito come ogni singola posizione interagisca con le altre, all'interno di un sistema onnicomprensivo dove una posizione non può esistere senza le rimanenti. Vacuità/mondo fenomenico, come del resto Yin/Yang, non sono visti come due opposti, al contrario la loro mutua interazione è considerata un presupposto fondamentale nel dispiegarsi della mappa cosmologica, seguendo la logica della non-ostruzione dei suoi componenti (Adler 2014, p. 104).

L'intreccio di correlazioni che coinvolge le cinque posizioni e le colloca al centro di una rete semiotica complessa è alla base di ulteriori elaborazioni che esplorano la genesi del praticante e del suo essere nel mondo. In un *kirigami* dell'era Keichō (1596-1615) conservato presso il tempio Yōkōji 永光寺 (Pref. Ishikawa) e noto come *Hakkaku no maban* 八角磨盤 ritroviamo uno schema²⁰ che ricorda il *Taiji tushuo* ed esplicita il rapporto tra *goi* ed esagrammi all'interno della

²⁰ Lo schema è tratto da Ishikawa (1992), p. 36.

genesi cosmologica:

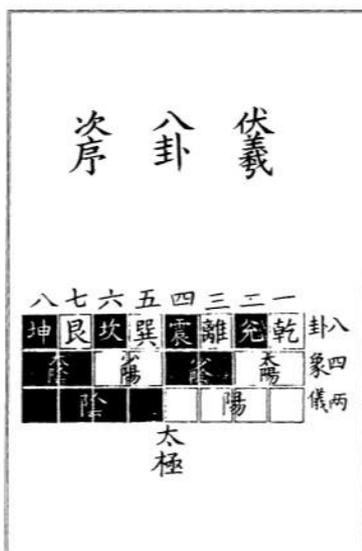


Lo schema riprende principalmente il pensiero di Zhu Xi, mediante l'introduzione dei concetti di *mukyoku* 無極 e *taikyoku*²¹ 太極, corrispondenti rispettivamente alla quinta e alla quarta posizione. Questo diagramma condivide molti aspetti in comune con lo *Xian tian tu* 先天圖 che descrive gli otto trigrammi nel loro stato nascente, secondo le teorie del leggendario sovrano Fu Xi Shi. Le rappresentazioni grafiche di questa teoria si avranno solo a partire dal periodo Song, a tal proposito Zhu Xi commenta questo diagramma come segue:

²¹ Tale associazione si basa sulla considerazione che il Non-Ultimo-Supremo sia l'Ultimo-Supremo (*wuji er taiji* 無極而太極). Il *Taikyoku* e dunque il *Mukyoku* sono il principio alla base dell'intera realtà e danno origine alla polarità Yin/Yang e in quanto principio è indifferenziato, pur dando origine alla differenza (Adler 2014, pp. 102-105).

Master Shao [Yong] says: “These are the positions of Fu Xi’s eight trigrams. Qian is the south, Kun is the north, Li is the east, and Kan is the west. Dui resides is the southeast, Zhen resides in the northeast, Xun resides is the southeast, Gen resides in the northeast. Thus the eight trigrams interchange with each other and form the 64 hexagrams. This is what is called the study of preceding heaven (*Xian tian* 先天之学)” (Nielsen 2015, p. 265).

La sequenza inizia con il trigramma qian e procede in ordine antiorario attraverso Dui, Li e Zhen, terminando con Kun. Lo schema seguente riproduce la sequenza degli otto trigrammi di Fu Xi:



Esiste una chiara somiglianza con lo schema illustrato nello *Hakkaku no maban*, fatta eccezione per il fatto che la cosmologia di Fu Xi è basata sull’Ultimo Supremo, ossia il principio generatore dell’intero universo. Nel caso del kirigami qui in esame, il pilastro cosmogonico viene identificato con il Non-Ultimo Supremo da cui tutto

l'universo si propaga. Questo diagramma era molto diffuso durante l'epoca Song e divenne ampiamente conosciuto tanto da essere adottato dalla stessa accademia buddhista, fino ad arrivare in Giappone come provano alcuni documenti che lo citano²².

Nella trattazione che segue il diagramma, viene chiarito che dalla quinta posizione corrispondente al Non-Ultimo-Supremo (*mukyoku*) hanno inoltre origine le prime tre posizioni (Ishikawa 1992, p. 37). Particolare attenzione viene rivolta alle ultime due posizioni, che costituiscono il nucleo della molteplicità e nonostante il loro essere due, rappresentano l'unità del principio generatore. La reciprocità su cui si fonda la loro unione viene spiegata mediante le seguenti immagini: la quinta posizione ● è identificata con il padre, mentre la quarta posizione ○ con la madre, dalla loro armonia è possibile il manifestarsi della terza posizione, rappresentata da un cerchio bianco diviso verticalmente. A partire da quest'ultima hanno origine poi il cambiamento, i due principi, le quattro immagini, gli otto trigrammi e i sessantaquattro esagrammi. In questo schema risulta evidente l'articolazione mediante la forma diagrammatica e dunque la distribuzione ordinata degli elementi fondanti, consentendo di rileggere le cinque posizioni alla luce del loro ruolo all'interno del mondo e delle realtà in quanto elementi costitutivi del cosmo stesso (*ibid.* pp. 36-37).

²² Tra questi il più rilevante è senza dubbio il *Niten ganmoku hikyaku shū* 人天眼目批郢集 (si veda l'analisi proposta in Sanvido 2018a).

IV.V Ritualizzare il cosmo, dominare il corpo: riti e corporalità nelle cinque posizioni

L'associazione goi-*Yijing*-creazione-cosmo è la griglia generativa su cui poggiano numerose interpretazioni che associano la formazione del feto alla rinascita del praticante all'interno dell'utero/cosmo²³. L'immagine del corpo, sia esso il macro-corpo inteso come universo che il micro-corpo del praticante, viene declinata attraverso una rete di correlazioni e rimandi in una struttura ramificata ma ordinata, che si sviluppa per gradi, nel tentativo di includere all'interno del suo schema classificatorio quinario²⁴ tutti gli elementi che le appartengono. Al fine di comprendere come si articoli questa ulteriore elaborazione, particolarmente utile è un testo del 1659 attribuito a Shōun (date sconosciute) e noto come *Chūteki himissho* 中的秘密書 che si configura come un'introduzione alla pratica Zen. Al termine vengono presentati in particolare due schemi²⁵ che riprendono

²³ Per una trattazione delle fasi di gestazione in cinque fasi presenti all'interno della scuola Shingon e di fondamentale importanza ai fini della comprensione dell'estensione di questa elaborazione, si veda Sanford (1997), pp. 1-38.

²⁴ Sulla stretta correlazione tra lo *Yijing* e le cinque fasi di gestazione all'interno della medicina cinese si veda Dolce (2016), pp. 270-274.

²⁵ Gli schemi sono tratti da: SSZ, 14, p. 358

l'associazione stūpa-corpo²⁶:



L'illustrazione a sinistra è delimitata da quattro opposti collocati agli angoli: puro/impuro e Yin/Yang che rappresentano la scissione dell'unità originaria del cosmo intesa come *ki* 氣. Al centro è collocata la pagoda composta da cinque differenti forme (quadrato, cerchio, triangolo, mezza-luna, goccia) nelle quali sono iscritte le cinque sillabe mantriche alla base del mantra di Dainichi (a, vi, ra, hūṃ khāṃ) e pilastro costitutivo dell'universo²⁷. Ogni livello è accompagnato da una

²⁶ Particolarmente utile per comprendere le dinamiche del pensiero correlativo e l'articolazione del stūpa-corpo all'interno del buddhismo giapponese è un testo di Kakuban noto come *Gorin kujimyō himitsushaku*, dove è presente l'illustrazione del *gorin mandara*. Si veda Rambelli (2013), pp. 55-58.

²⁷ Sull'uso delle cinque sillabe mantriche si veda Rambelli (2006), pp. 62-63.

serie di associazioni sulla base dello schema pentagonale²⁸; tra gli elementi elencati compaiono anche le cinque posizioni che vengono così inserite in una griglia classificatoria complessa che associa elementi eterogenei tra loro.

L'immagine sulla destra rappresenta la medesima pagoda nella quale è iscritto un corpo e vengono messi in relazione ulteriori gruppi di cinque elementi tra cui gli elementi costitutivi del cosmo, che rimandano allo schema di Zhou Dunyi:

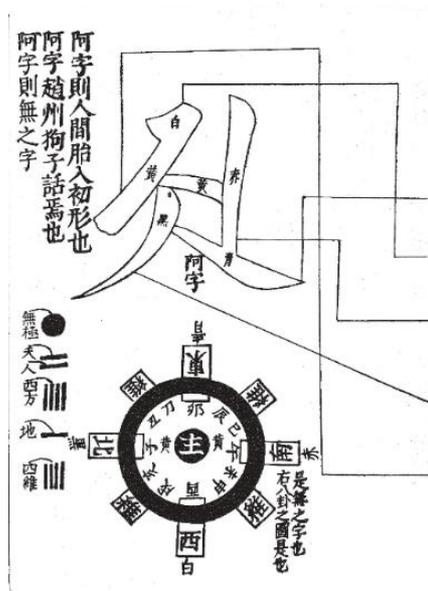
Componente	Elemento	Trigramma
Il Cambiamento	Terra	☷ Kon 坤
Non-Ultimo-Supremo	Acqua	☵ Kan 坎
Due Principi, Quattro Immagini	Fuoco	☲ Li 離
Ultimo Supremo	Vento	☱ Dui 兌
Otto Trigrammi, Quattro Immagini	Legno	☳ Zhen 震

L'ultimo schema riporta il *siddham a* il cui ruolo viene così spiegato nel testo:

Il carattere *a* è la forma primigenia dell'individuo. Il carattere *mu* 無 è l'aspetto della perfezione delle cinque forme. [...] Questo carattere è l'universo, al suo interno c'è l'individuo e al di sotto la terra. [Esso] è i tre

²⁸ Sullo stūpa come centro di una complessa rete di rimandi basati sulla logica di associazione quinaria, si veda Rambelli (2000), pp. 366-367.

punti del carattere mente 心. [...] Il carattere *mu* è [la posizione] di “arrivare all’unione di vacuità e mondo fenomenico”. È il Non-Ultimo-Supremo. È ciò che più è profondo. È il ventre materno. È la sommità del capo di tutti i Buddha (SSZ, 14, p. 358).



La complessa rete di elementi ramificata secondo la logica quinary dei suoi componenti confluisce nella sillaba *a*, in quanto matrice cosmologica della genesi stessa. La sillaba *a*²⁹, associata al carattere equivalente *mu*, viene messa in corrispondenza al Non-Ultimo-Supremo e a sua volta alla quinta posizione. Nello schema, ad ognuno dei cinque tratti della sillaba è associato un differente colore che rimanda alla rete di correlazione dei due schemi precedenti, rendendola la matrice della complessa rete ontologica di cui è essa stessa composta³⁰. La lettera

²⁹ Per una trattazione della pratica della sillaba *a* si rimanda a Payne (1998), pp. 219-249.

³⁰ Sull’inserimento della sillaba *a* all’interno della cosmologia correlativa con particolare attenzione

a, e dunque la quinta posizione, è il seme da cui si origina il mondo-testo in cui è inscritta³¹; in quanto tale accoglie la totalità degli elementi che la compongono e seguendo una logica metonimica, è elemento del mondo e rappresentativa dell'intera totalità. Al termine del passo, la sillaba *a* (*mu*) viene inoltre accostata all'immagine del ventre materno, già richiamata nello schema dove si legge: «La sillaba *a* è la forma primigenia dell'individuo nel ventre materno». Questa associazione costituisce un passaggio fondamentale nell'immaginazione del corpo ideale e della sua perfezione all'interno del processo generativo cosmologico che coinvolge in particolar modo le cinque posizioni³².

L'utilizzo dell'epistemologia dello *Yijing* e della cosmologia da esso derivante, tuttavia, non si esaurisce nell'impiego del *Taiji tushuo*, al contrario viene declinata mediante l'adozione di oggetti facenti parte delle tecniche di divinazioni che diventano simboli della rappresentazione cosmologica delle cinque posizioni. In particolar modo, l'impiego delle monete in relazione allo *Yijing* viene originariamente sviluppato come metodo alternativo ai bastoni di bambù per la creazione degli esagrammi. Uno dei metodi più comuni e considerati anche non ortodossi era il 'metodo del Sovrano Wen' (*Wenwang gua* 文王卦), secondo il quale

alla genesi embriologica, si veda Dolce (2015), pp. 287-293.

³¹ Sull'uso della parola nelle sue molteplici declinazioni si veda Abe (2005), pp. 291-310.

³² La divisione in cinque diverse fasi all'interno della pratica trova un corrispettivo anche in ambito esoterico, come ad esempio nel caso dello *Keiranshūyōshū* 溪嵐拾葉集: sul rapporto tra il *Chūteki himissho* e questo testo si veda Licha (2015), pp. 488-490.

gli esagrammi venivano formati sulla base di tre monete in rame. Le monete venivano lanciate simultaneamente, e la faccia della moneta era associata al numero tre, mentre il retro al numero due³³. Questa tecnica aveva il pregio di essere semplice da applicare, permettendo di costruire un esagramma senza sacrificare il cambiamento di ciascuna linea e per tale ragione si diffuse in Cina molto rapidamente (Smith 2008, p. 232).

Uno dei kirigami più antichi che integrano il sapere della divinazione con le cinque posizioni è un documento incentrato sull'uso delle monete. Il simbolo della moneta è una grammatica comune di molti testi incentrati sulle cinque posizioni. Ad esempio, nel *Kunsekikō* troviamo questa simbologia, tuttavia, qui è doverosa una premessa. Benché sia stata avanzata l'ipotesi di una connessione univoca tra questi documenti³⁴ e l'opera di Nan'ei, la mancanza di documenti coevi

³³ Dunque se, ad esempio, le tre monete fossero tutte rivolte verso la faccia si avrebbe il numero nove (3x3), e così via.

³⁴ Licha (2015) sostiene che proprio la tecnica della divinazione con le monete esprima il processo di secretazione dello *Yijing* e delle cinque posizioni. Licha traccia, dunque, una sorta di progressione ideale che parte dal *Kunsekikō* e arriva al kirigami qui menzionato, nel tentativo di dimostrare che a partire da Nan'ei si instaura una connessione diretta tra goi, *Yijing* e trasmissione segreta. Questa lettura, seppure parta da assunti già dimostrati da Matsuda, presenta numerosi problemi. Innanzitutto, si fonda sulla considerazione che le pratiche contenute nel *Kunsekikō* abbiano un riscontro diretto nei documenti segreti di trasmissione. Ciò è improbabile (o quantomeno difficilmente verificabile) per tre ragioni. La prima risiede nella datazione tarda del testo, che rende controproducente il confronto con manoscritti prodotti più di due secoli prima. In secondo luogo, i

rende ad oggi impossibile tracciare una linea diretta di trasmissione tra questi documenti e di conseguenza di mapparne a ritroso la genesi. Nonostante l'impossibilità di definire la genesi testuale di tali tendenze, è opportuno analizzare le logiche e le molteplici espressioni della materializzazione delle cinque posizioni, e a tal proposito, l'utilizzo della moneta come espressione del rapporto tra vacuità e fenomeni, risulta, in tal senso, particolarmente efficace.

Il più antico kirigami centrato sulla moneta come metafora esplicativa dei goi, proviene dal tempio di Yōkōji, ed è intitolato *Ichimonzen no kirigami* 一文銭之切紙 e fu trasmesso per la prima volta nel 1411³⁵ tra 惟忠守勤 (? -1447) e il suo discepolo Chikusan Tokusen 竺山得仙 (1344-1413), il documento fu poi copiato nel 1414 e ricopiato nel 1428. Il kirigami raffigura le due facce di una moneta. Il lato

contenuti dei kirigami che richiamano in qualche modo il *Kunsekikō* contengono nella maggior parte dei casi (come nel kirigami qui preso in esame) delle teorie cosmologiche estremamente semplificate se confrontate con l'opera di Nan'ei, lasciando spazio al dubbio su una massiccia circolazione dei suoi insegnamenti (Matsuda, comunicazione privata). In ultimo, l'immagine della moneta svolge scopi differenti nel kirigami e all'interno del *Kunsekikō*. Nel caso del kirigami, infatti, questa è associata a un rituale specifico e non vi è alcun legame con la costruzione dei tri-esagrammi associati alle cinque posizioni. Nel *Kunsekikō*, invece, gli assunti relativi alla tecnica divinatoria con le monete vengono impiegati proprio per spiegare la costruzione di ciascun tri-esagramma.

³⁵ Il documento riporta nella data il riferimento 'sessione *zazen* del dodicesimo mese', poiché a partire dal primo sino al settimo giorno del dodicesimo mese vi era la consuetudine di organizzare sessioni di *zazen* per commemorare il risveglio del Buddha, ed è molto probabile che il documento sia stato trasmesso durante questa occasione.

privo di iscrizione è detto essere lo *yin*, ossia il mondo non ancora generato, e il momento in cui i Buddha non si sono ancora manifestati agli esseri senzienti. La prima posizione de 'i fenomeni nella vacuità' è associata alla faccia della moneta che reca le iscrizioni e allo *yang*. specularmente allo *yin*, lo *yang* esprime la presa coscienza del mondo e la manifestazione dei Buddha. Nella sua forma circolare e finita, la moneta è usata come significante dell'intero cosmo, in cui il corpo principale è il cielo e quadrato al centro è la terra. La spiegazione delle cinque posizioni procede con la terza posizione, in cui la vacuità è la posizione della vacuità la quale risiede nello stadio di non-sviluppo (*futen* 不轉); i fenomeni sono, di conseguenza, nella posizione dei fenomeni e esistono nello stato di immobilità (*fudō* 不動). In questa fase, la faccia della moneta con le iscrizioni rappresenta la riappacificazione del regno ed è equiparata all'assenza di vento e di onde, di manifestazioni rivoltose ed eventi violenti, simboleggiando per questo l'essenza (*tekitō* 的当) della posizione di vacuità. Il kirigami quindi raffigura il retro della moneta privo di iscrizioni, associandolo alla quarta posizione, seguendo la logica dell'accumulazione tra una posizioni e le precedenti, la quarta posizione è il superamento degli stadi precedenti e, al contempo, l'assimilazione totale degli stessi. L'ultima posizione corrisponde al risveglio supremo. La seconda parte del kirigami è la spiegazioni del rituale connesso al diagramma iniziale, poiché illustra come piegare il documento in modo da inserire la moneta da utilizzare come offerta durante la cerimonia presso gli alloggi dell'abate nel solstizio d'inverno (Ishikawa

2001a, pp. 383-384). La spiegazione dei goi segue una logica progressiva, che va dalle prime due posizioni come l'incarnazione della dicotomia, alla terza posizione che funge da centro della moneta e idealmente è anche il centro del percorso. L'avanzamento è al suo apice nelle ultime due posizioni, ma anche se la quarta posizione condensa ciascuno degli stadi precedenti, non è ancora il risveglio completo, che si realizza esclusivamente nell'ultima posizione. L'importanza di questo kirigami sta nella sua rappresentazione delle cinque posizioni mediante l'analogia con un oggetto concreto, la moneta, che a sua volta racchiude l'intera organizzazione cosmologica, contestualizzata in un rituale ben preciso. La moneta è la manifestazione materiale e fisica delle cinque posizioni, anticipando la tendenza ad impiegare i goi come griglia ermeneutica nella trasfigurazione simbolica di oggetti rituali, come nel caso della veste³⁶. Ciò è particolarmente evidente nei documenti prodotti durante il periodo Edo, nei quali l'associazione goi-oggetti rituali diventa sempre più comune, ponendo in essere la logica secondo la quale da un lato gli oggetti sono la manifestazione delle cinque posizioni nella vita quotidiana, e dall'altro, gli elementi materiali della vita nel tempio vengono rivisti alla luce dell'insegnamento diventandone manifestazione.

Una caratteristica comune dei documenti del primo periodo Edo è che l'interpretazione di cinque posizioni attraverso l'immaginario delle monete è fatta

³⁶ Si rimanda a Faure (2011) per una dettagliata analisi del simbolismo della veste all'interno dei kirigami.

risalire a Unmon, mentre questo riferimento manca nel kirigami del quindicesimo secolo dello Yōkōji. Ad esempio, un kirigami datato 1638 della Kōrinji 香林寺 (Kanagawa) e pertinente al gruppo *Ryōan-ha* 了庵派, attribuisce a Yunmen Wenyan la creazione di una nuova comprensione di goi sotto forma della moneta come materializzazione ermeneutica. La forma della moneta trasmette nella sua forma elementare l'universo simbolico di cinque posizioni, quindi il retro della moneta (cioè il lato senza iscrizioni) è la posizione di vacuità e simboleggia la quinta posizione; la parte anteriore della moneta è la quarta posizione, mentre il quadrato vuoto al centro simboleggia la terza posizione, che è detta qui sfuggire alla logica di fronte e retro. Come menzionato nel kirigami dello Yōkōji noto con il titolo di *Ichimon Daikōzen zu* 一文大光錢図 (1642) le quattro posizioni iniziali sono basate sulla dicotomia vacuità-fenomeni, mentre l'ultima posizione è la totale realizzazione e superamento della dualità (Ishikawa 2001b, p. 823).

Un documento simile appare anche negli archivi di Kōtaiji 広泰寺 (Pref. Mie) ed è datato 1640. Anche se la rappresentazione grafica è diversa in quanto rappresenta i cerchi raffiguranti il fronte e il retro della moneta, i contenuti sono quasi identici al kirigami conservato presso Kōrinji, con la sola differenza che la quarta posizione è detta 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' (Ishikawa 2001b, pp. 824-825). Inoltre, gli schemi iniziali sono basati sulla logica delle tre posizioni e, secondo la spiegazione iniziale, la parte bianca della moneta corrisponde al sé, il bianco e nero è il non-conoscibile, e il nero è il momento e l'ascesa verso l'alto.

Una versione differente è esposta in un altro kirigami di proprietà dello Yōkōji datato 1615 (*Sanmi no zu* 三位之図), in cui troviamo un grafico simile a una moneta dove sono incisi i cerchi comunemente associati a ciascuna posizione. Intorno a questo grafico ci sono otto iscrizioni, descritte come «le otto carte di Sōzan, che sono identiche alle cinque posizioni e agli otto versi di Hongzhi Zhengjue 宏智正覺³⁷, [...] che sono l'unica grande questione della nostra scuola». Ad eccezione della giustapposizione delle cinque posizioni e degli otto versi di Hongzhi, le corrispondenze sono le stesse degli altri documenti, quindi il rovescio della moneta è *yin* ●, la vacuità, la terra, mentre il fronte è *yang* ○, i fenomeni e il cielo (Ishikawa 2001b, pp. 822-823).

Fatta eccezione per la versione più antica di questo kirigami datata 1411 e citata all'inizio del presente paragrafo, le altre fonti in esame riportano come parole iniziali la domanda di un monaco a Yunmen che si interroga sul significato più

³⁷ Le otto frasi di Hongzhi sono tra i kōan più trasmessi e praticati durante il periodo medievale, come testimoniato dai numerosi *shōmono* incentrati su questo caso. Nello specifico le otto frasi sono:
 A beam of wondrous light spans past and present,
 Shining through being and nonbeing, transcending all discrimination.
 Grasp at it directly and you miss it completely;
 Step back and receive its light, and everything is fresh and new.
 In the vast Azure Palace a bird hatches an egg;
 Among the waves of the Milky Way a rabbit pushes a cart.
 Only the true adept can freely participate in this;
 Though divided into a billion, each and every piece is true. (Kirchner 2019, p. 183).

profondo dell'insegnamento della scuola Sōtō, a cui Yunmen risponde proprio con l'espressione che dà il titolo a questa categoria di documenti, ossia 'una moneta scintillante'. Questa espressione ricorre di frequente nella letteratura Chan, in particolare il settimo caso dello *Hekigan roku* relativo alla risposta di Huichao su Buddha, che riporta questa medesima espressione nel commentario che segue lo scambio di domande e risposte:

Secondo un verso del vecchio maestro Tuan:

“La scintillante moneta compra una torta fritta/ L'ha divorato fino all'ultima briciola/ E da allora in poi non è stato mai più affamato (Iriya 1992, p. 130).

La rilettura delle cinque posizioni alla luce di una interpretazione embriogenetica, è un tema ricorrente in molti *sōdenshiryō*. All'interno di un documento noto come *Ichidan kōmyō sen kokon* 一段光明亘古今 (1599)³⁸ conservato presso il tempio Ennōji 円応寺 (Pref. Saga), viene presentata un'analisi particolarmente rilevante delle cinque posizioni. Questo *monsan* è suddiviso in due parti: la prima parte è caratterizzata dal commento di Gasan Jōseki e Meihō Sotetsu di un *kōan* di Hongzhi Zhengjue; nella parte finale del testo viene riportato uno scritto segreto relativo alle cinque posizioni, che figura con il titolo *Goi missho* 五位密書.

³⁸ Il titolo è tratto dal primo verso delle otto frasi di Hongzhi.

La peculiarità di questa analisi sta nell'unione di elementi differenti che vengono messi in relazione tramite una sintesi progressiva degli stessi all'interno di due binari di sviluppo. Gli stadi di sviluppo nel ventre materno vengono integrati con la scoperta della realtà stessa, unendo i piani ontologici di macro e micro-cosmo. Questa fusione viene espressa anche graficamente mediante un uso differenziato del simbolo circolare associato a ogni stato:

佛 Il cerchio di questo istante, è il cerchio in cui i Buddha, gli esseri senzienti e il sé sono racchiusi nel ventre materno. [...] Il cerchio di "Buddha"³⁹ è essere tutt'uno con il ventre materno. 𠄎 Persino i Buddha all'interno del ventre materno non conoscono. Come può tutto ciò non riguardare il bue o il cavallo? 𠄎 Il cerchio di questo momento è il mutamento dello yang nel ventre materno, in cui mediante l'acqua, il desiderio (*in* 姪) del padre è nero, il desiderio della madre è bianco. Acqua bianca e acqua nera, si mischiano diventando uno. 𠄎 [...] a partire da questo momento, lo yang e il desiderio sono stabili [nel ventre materno], [perciò] sono detti 'sé' e l'altro'. ● In questo cerchio, lo yang e il desiderio sono separati. È il padre e la madre, il cielo e la terra, il sé e l'altro. Ognuno di essi ha il medesimo significato. ● Questo cerchio è il buio nella luce. ● Questo cerchio [simboleggia] sei rinascite e un risveglio, ed è detto 'venire dalla vacuità nella vacuità'. [...] ○ Questo cerchio è la mente in cui sono conservati la miriade di fenomeni. ● Questo cerchio [...] è la mente buia del corpo-mente. ● Questo è il cerchio dell'unione di cielo e terra, di sovrano e ministro⁴⁰, è il luogo privo di onde e vento. [...] 𠄎

³⁹ Inteso il cerchio del carattere Buddha, ossia il carattere iscritto nel cerchio.

⁴⁰ Si riferisce alle cinque posizioni di sovrano e ministro.

Questo è il cerchio del sole al suo risveglio nel cielo vuoto. © Questo cerchio contiene il mondo fenomenico (*hen* 偏). [...] ‘Rubare il sé’ è il significato del giorno, ‘rubare i fenomeni’⁴¹ è il significato della notte. Questo è la ‘vacuità’ e il ‘mondo fenomenico’ (Iizuka 1999, pp. 261-262).

I *goi* vengono qui articolati attraverso dodici stadi. Nei primi quattro, caratterizzati da un cerchio in cui è iscritto un carattere, è particolarmente evidente l’immagine della gestazione e delle sue fasi di sviluppo. Questa progressione viene spezzata dall’introduzione di un forma sferica equamente suddivisa, che ricorda i medesimi simboli concentrici utilizzati anche da Gasan. Il primo cerchio rappresenta gli opposti, nei quali vengono annoverate le coppie padre/madre, sé/altro. Questa nuova progressione si inserisce nella precedente imperniata sulla gestazione collocando quest’ultima nella realtà fenomenica. Vi è dunque una compenetrazione tra micro-cosmo del ventre materno e il macro-cosmo del mondo pronto ad accogliere la nascita. Il cerchio in cui è iscritto il carattere *hi* 日, rappresenta infatti il momento della nascita ed è seguito dalla “grande armonia” della coesistenza di vacuità e mondo fenomenico.

In questo *monsan* emergono alcuni temi-chiave che si possono ritrovare chiaramente in molti *kirigami*. Lo *Zenmon tainai no goi* 禅門胎内之五位, un documento del 1631 conservato presso il tempio Seimyōji 西明寺 (Pref. Aichi), condivide una simile elaborazione, che risulta qui maggiormente articolata. La

⁴¹ Si tratta di un riferimento alle quattro categorie di Linji (Davin 2008, pp. 115-129).

peculiarità di questo testo sta nella fusione tra le cinque posizioni con gli stadi di sviluppo del feto (*tainai goi* 胎内五位), solo accennati nel *monsan* di Ennōji. La sovrapposizione tra la pratica e i *tainai goi* è già attestata nell'insegnamento esoterico a partire da Kakuban⁴² 覚鑊 (1095–1143), dove si assiste ad una interazione tra la realtà mandalica, elementi cosmologici e organici⁴³. Ugualmente, nel *Zenmon tainai no goi* l'elaborazione dei goi avviene a diversi livelli di complessità, nei quali la dimensione della pratica viene legata a quella cosmologica a sua volta incarnata nelle fasi di sviluppo del feto. La dimensione intangibile dei *goi* prende forma dapprima come elemento costitutivo della realtà cosmologica secondo la teoria dello *Yijing*, e successivamente si fa carne, corpo e materia nel momento della gestazione. L'intera gestazione viene articolata in otto fasi di sette giorni ciascuna⁴⁴ ed è descritta come segue:

Nel ventre materno vi è uno stagno dalla forma quadrata e largo quattro *sun*. In questo stagno c'è una goccia d'acqua purissima. Il padre è il cielo e lo Yang, la madre è la terra e lo Yin. Il padre è la posizione del mondo fenomenico, la madre è la vacuità. Il padre è ○, la madre è ●. L'individuo è costituito dai due caratteri / e \. / è lo Yin, \ è lo Yang. Questi [due simboli] rappresentano inoltre la vacuità e il mondo fenomenico. L'unione dello Yin e dello Yang avviene nel lago, ma rimangono separati fino al

⁴² Nel *Jishinkan* 自身觀 Kakuban vede il feto come una sorta di embrione del Buddha, ossia un *thathāgatagarbha* (Sanford 1997, p. 8).

⁴³ A riguardo si veda Dolce (2009), pp. 136-138.

⁴⁴ Sulle otto fasi di gestazione e la loro origine si veda Sanford (1997), pp. 2-4.

settimo giorno. Questo è ●. [...] Il settimo giorno della seconda fase [Yin e Yang] si uniscono diventando ○. Nell'insegnamento Zen questa unione rappresenta la posizione di "arrivare all'unità di vacuità e mondo fenomenico" ed è ●. Questa è altresì la terra dove i Buddha e gli esseri illusi non invadono gli uni gli altri. [...] È il Non-Ultimo-Supremo. Il settimo giorno della terza fase è ○ e corrisponde allo sviluppo della forma d'uovo. [...] Dopo sette giorni, nella quarta fase, si ha ◆, ossia il sorgere della condizione. [...] Nella scuola Sōtō questo è il momento del "venire [della vacuità nella vacuità]" ed è ◎. [...] La quinta fase, è ○. [...] Entrambi gli occhi iniziano pian piano a formarsi, nell'insegnamento Zen [questa fase] è rappresentata dai tre punti del carattere *Mente*. La sesta fase ⁴⁵ [...] comprende il latte materno. È la forma degli occhi, delle orecchie, del naso, della lingua, i sei sensi e le sei coscienze⁴⁶. [...] Il capo è incoronato dalla luna della quinta notte, i piedi posano sulla terra d'oro. [...] La luna è il fegato della madre, l'oro [della terra] è calpestare il fiore di loto che risiede nel ventre materno. Dopo sette giorni ○, questo rappresenta la vera pratica dello *zazen*. L'importanza dello *zazen* sta nell'apprendere tutto ciò. Dopo sette giorni viene indossato l'abito, questo è l'abito [del monaco] Zen. [...] Sul futon [dello *zazen*] si apprende a stare seduti sul fiore di loto originario situato nel ventre materno. [...] Rispetto alle cinque posizioni, la forma del feto prima di lasciare il ventre materno è la posizione de 'il mondo fenomenico nella vacuità'. [...] La posizione de 'la vacuità nel mondo fenomenico' è la forma del feto al momento della nascita. Nell'insegnamento Zen [il bambino venuto alla luce] è detto 'l'arteria che non si spezza', l'esagramma *qian* senza interruzioni ☰☰. Questo è il principio di non-interruzione dell'insegnamento. L'impegno e

⁴⁵ Il testo in questo punto presenta una forma ovale stilizzata dalla quale si distinguono il capo e i quattro arti.

⁴⁶ In questo punto è inserita un'immagine che raffigura il feto ormai completamente formato.

la dedizione nella pratica sono fondamentali, infatti, anche se giunge al terzo livello è necessario impegnarsi sin dal primo. Quando si è un monaco rispettabile, significa che si è arrivati al secondo livello. Chi arriva alla sala orientale⁴⁷ supera in un attimo tutti e tre i livelli. La sala orientale corrisponde [alla posizione] del “giungere alla mutua integrazione di vacuità e mondo fenomenico” (Ishikawa 2001a, p. 508).

Nello *Zenmon tainai no goi* emerge con chiarezza l'interazione tra micro-cosmo e macro-cosmo sulla base di assunti comuni sintetizzati nello *Chūteki himissho*. Il micro-cosmo è il lago nel ventre materno che diventa specchio dell'intero cosmo e luogo di incontro tra i fluidi della madre e del padre, rispettivamente lo Yin e lo Yang, la vacuità e il mondo fenomenico, ○ e ●. L'interazione maschile-femminile, riflette la reciprocità di Yin e Yang e sfocia nella progressione identificata con la forma circolare piena o vuota, contenitore della genesi e delle sue ramificazioni. Il dispiegarsi dello sviluppo embrionale rapportato ai *goi* segue dunque i principi dello *Yijing*, laddove lo stato che precede ogni divisione e dualità rappresenta la posizione dell'unità e della completezza, identificata con l'ultima posizione e con il Non-Ultimo-Supremo. La terza posizione corrisponde alla quarta fase, nella quale si assiste “al sorgere della condizione”. La prima posizione, la vacuità nel mondo fenomenico, è l'essere formato e venuto alla luce, mentre il mondo fenomenico nella vacuità corrisponde all'essere completo ma non ancora nato. Particolarmente rilevante risulta la quarta posizione, in termini temporali e spaziali la più lontana

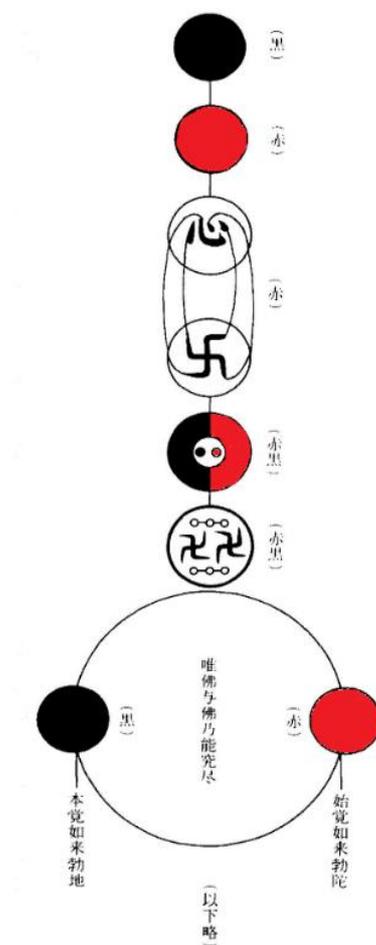
⁴⁷ Tōdō 東堂 indica l'abate non più in carica.

dal momento di gestazione e nascita. Nell'ultima parte del testo viene evidenziata l'importanza della pratica come occasione di apprendimento dello stato embrionale, della continuità dell'insegnamento e della trasmissione evidente dall'immagine "dell'arteria che non si spezza". In una serie di rimandi speculari, la comunità monastica e la pratica sono il ventre e il fluido dove avviene la crescita del praticante/feto fino ad arrivare al più alto livello di perfezione corrispondente alla quarta posizione. La quarta posizione, raggiunta dopo un lungo percorso di pratica e impegno, è dunque lo stadio che precede il ritorno al grembo materno e all'unità primordiale.

IV.VI Sangue e Dharma: il corpo della trasmissione

La proiezione dello schema generativo embriologico all'interno del ventre cosmologico è un'immagine nota anche all'interno di kirigami relativi alla trasmissione maestro-allievo. In particolar modo l'importanza della continuità tra maestro e allievo, espressa facendo uso di riferimenti materici, emerge in un gruppo di documenti noti come *Botsuda Botsuchi* 勃陀勃地 (Buddha-Bodhi), dove *Botsuda* indica il maestro, mentre il termine *Botsuchi* rappresenta l'allievo. Questa serie di correlazioni, alla base dello organizzazione diagrammatica della trasmissione maestro-allievo, è fluida e speculare poiché si basa sull'annullamento della distinzione soggetto/oggetto e quindi maestro/allievo (Ishikawa 1989, p. 114). L'organizzazione sotto forma di diagramma del superamento di questa dualità

viene illustrato come segue:



La descrizione di uno schema che appare molto simile a quello qui illustrato appare in una copia di un omonimo documento conservato presso lo Yōkōji.

Il cerchio nero sulla cima [del diagramma] rappresenta tutti i Buddha che hanno ottenuto il voto originario. [...] È il Non-Ultimo-Supremo, il vero corpo dello Yin. È il vero corpo del Buddha. È la terra e la madre. Il prossimo cerchio è l'origine di tutti gli esseri senzienti. È l'Ultimo

Supremo e la posizione del Buddha. [...] È la vera origine dello Yang, il corpo del Bodhisattva. Questo cerchio rappresenta il cielo e il padre. Il cerchio dove rosso e nero si incontrano rappresenta i due corpi di Yin/donna e Yang/uomo. Dalla manifestazione di questi due corpi, benché il cerchio successivo sia l'origine della non-forma, diviene nel suo cambiamento l'espressione dell'aspetto dello Yang/uomo. [...] Nel cambiamento esprime l'aspetto dello Yin/donna. Questo è il Buddha e la Bodhi. Il carattere di mente iscritto al suo interno è la forza vitale degli esseri senzienti. Il carattere di *man* 卍 iscritto al suo interno è la forma originaria degli esseri senzienti. [...] È la Mente praticata da Maestro-Allievo. [...] Il cerchio che segue è l'unione di Yin e Yang, la reciprocità di vacuità e mondo fenomenico, l'unità di sovrano e ministro: è dove 'questo' e 'quello' si mischiano diventando uno. Il nostro corpo inizialmente risiedeva nel ventre materno. La mezza luna all'interno [del cerchio] è lo Yin, è la Bodhi. [...] È la posizione della vacuità. [...] La metà rossa del cerchio è lo Yang, è il Buddha. [...] È la posizione del mondo fenomenico. [...] Si uniscono diventando un tutt'uno. Il cerchio esterno è il padiglione di tutti i buddha, il cerchio interno è l'origine del nostro corpo e la Natura-di-Buddha originaria. Il prossimo cerchio è il ventre materno dove si trovano nella loro completezza le sei basi dei sensi e i cinque strumenti. [...] È il luogo che fluisce dallo Yin/donna. È il cerchio rosso dello Yang. È il seme dello Yang/uomo. Qui è dove si realizza l'unione tra Yin e Yang. [...] I prossimi cerchi sono il rosso e il nero. Il nero è l'illuminazione originaria di Nyorai, è l'origine del Buddha. Il rosso è l'illuminazione iniziale di Nyorai, è il corpo femminile della Bodhi. [...] La realizzazione del vuoto è l'unità del corpo iniziale di vacuità e mondo fenomenico, è l'unione di sovrano e ministro, è l'uguaglianza di Buddha e esseri senzienti (Ishikawa 1989, pp. 114-115).

Maestro e allievo vengono inseriti nella rete di rimandi dicotomica all'interno del processo generativo proteso alla sintesi degli opposti. Lo schema proposto ricorda il *Taiji Tushuo*, arricchito dalla dicotomia vacuità/mondo fenomenico e dalla progressione dello sviluppo del feto. Gli elementi antitetici sono incarnati da maestro/allievo il cui rapporto è espresso nella metafora della formazione embrionale e termina con la sintesi dei due elementi, vanificando la distinzione stessa dei binomi antitetici coinvolti e qui intesi come maestro/allievo e donante/ricevente della trasmissione. Un'immagine comune all'interno di kirigami relativi alla descrizione della discendenza dei Precetti del Bodhisattva è quella dell'arteria e del sangue (*kechimyaku* 血脈) a testimonianza della centralità attribuita al corpo e al suo impiego come modello ermeneutico. La condivisione del medesimo sangue e quindi l'identificazione materiale che passa attraverso il corpo diventa il legame stabile con la tradizione e i Buddha del passato, con i quali vengono condivise le medesime origini a partire dal ventre materno⁴⁸ da cui ha origine il corpo/mondo e dunque il corpo della perfezione.

⁴⁸ Per un'analisi approfondita dei kirigami relativi al concetto di *kechimyaku* si vedano Faure (1996), pp. 62-68; Licha (2015), pp. 512-514. In particolare, Faure sottolinea inoltre la precedenza della discendenza sull'esperienza religiosa che emerge all'interno di questo tipo di kirigami, a testimonianza della loro diffusione e importanza (*ibid.* p. 65).

IV.VII Conclusioni

La rilettura dei goi di Nan'ei e Ketsudo non è certo un mero virtuosismo intellettuale. Infatti, l'accrezione di nozioni Neo-confuciane nell'interpretazioni delle cinque posizioni riflette pienamente l'influenza dell'autorità Gozan nella produzione del sapere e la conseguente creazione di un gerarchia di accesso al medesimo sapere. Ciò che caratterizza l'arco temporale che decorre tra il XIV secolo e il XVII è la variegata circolazione del sapere intrasettario e intersettario, con la conseguente creazione di una scala di accessibilità alla conoscenza, che definisce il relativo gradiente di possesso e autorità. Di contro, anche se potrebbe sembrare contraddittorio, tanto la circolazione della conoscenza diviene linfa vitale per le diverse fazioni, quanto il consolidamento dell'istituto della segretezza sarà impiegato come mezzo di tutela e veicolo di autorità nell'accesso al sapere stesso. Per tale ragione, un aspetto fondamentale nella creazione dell'episteme dei goi è il loro impiego nei kirigami in termini cosmologici. La creazione di universi ideali, del corpo del praticante quale mappa ove tracciare l'ascesa verso il risveglio, non è altro che l'epitome del *Weltanschauung* medievale. I documenti qui presentati mettono in pratica la logica di *analogia*, che unisce da un lato l'avvicinarsi dei fenomeni in termini spaziali (*convenientia*), e dall'altro l'*aemulatio*, ossia una sorta di 'somiglianza senza contatto' mediante la quale le cose remote del mondo si danno risposta l'un l'altra, come in un gioco di specchi (Foucault 1967, pp. 32-47). Ecco che allora il corpo del praticante, nella sua caducità, nel suo essere carne e ossa

destinate al deperimento, sono emule del cosmo, della perfezione delle sue logiche, del suo funzionamento, del suo inglobare la dualità e l'unione primordiale. L'atlante del corpo umano diviene luogo di 'irradiazioni', e il corpo è in ogni luogo messo in relazione ad ogni componente del cosmo (*ibid.*). La dedizione di Ketsudō e Nan'ei nel delineare un cosmo ideale, totale, che includesse il tutto e la disseminazione di questi principi all'interno della trasmissione segreta, il loro riadattamento, la semplificazione, lasciano presagire il processo creativo di accumulazione, inglobamento alla base della produzione del sapere negli anni del medioevo.

Nonostante Ishikawa abbia creato una categoria ad hoc di kirigami legati allo *Yijing*, un elemento in comune a ciascuna categorizzazione è la presenza di una terminologia comune sia ai goi che allo *Yijing* in molti documenti, divenendo una delle tematiche più ricorrenti e diffuse all'interno dei kirigami, tanto da rendere la stessa categorizzazione dei documenti in base a macro-tematiche quasi fuorviante.

La collocazione dei goi all'interno degli elementi della cosmologia correlativa⁴⁹ si realizza nel processo di incarnazione della pratica mediante l'utilizzo di riferimenti che rimandano alla genesi del corpo e al suo essere presente nel mondo.

⁴⁹ Sulla definizione di cosmologia correlativa e sulle sue implicazioni nell'articolazione dello *Yijing* si veda Graham (1986), pp. 1-94.

Il processo di integrazione dello *Yijing* all'interno della scuola Sōtō emerge chiaramente nella rielaborazione delle cinque posizioni. La stratificazione di differenti piani di complessità trova espressione nell'accostamento della genesi embriologica, in un processo di incarnazione del praticante all'interno della realtà circostante. Nei documenti qui presentati emerge il ruolo primario attribuito all'essere-corpo, sia esso inteso in termini di cosmo, di feto, di praticante o nella definizione della linea di successione. La base dell'intero cosmo e del corpo che lo abita risiede nella differenziazione del dualismo delle coppie di elementi antitetici che costituisce l'articolazione del senso e la manifestazione stessa delle sue componenti. La dicotomia Yin/Yang si riflette e si identifica con binomi analoghi come maestro/allievo, corpo mondano/corpo adamantino, madre/padre, bianco/nero, dando vita, o meglio carne e forma, al cosmo-corpo. Il riflettersi reciproco del grembo materno nel cosmo e la trasposizione delle medesime logiche alla realtà del tempio, lascia intravedere un processo di spazializzazione del corpo in termini di sviluppo diagrammatico. Il diagramma è l'elemento cardine che ha permesso ai goi di divenire la dottrina segreta per eccellenza. La sua struttura spaziale, che ricorda quella di una mappa, permette infatti l'integrazione e l'assimilazione di una pletera di elementi eterogenei, tutti assoggettati ad un'unica logica, quella delle cinque posizioni. La forma del diagramma diviene nei documenti qui esposti mezzo di assoggettamento, di esercizio di forza su altre tradizioni, di creazione di nuovi modelli. La peculiarità di queste formazioni diagrammatiche, e di conseguenza

delle cinque posizioni, è la loro fluidità, che si manifesta nella capacità di essere costantemente riadattate e rilette in relazione a ciascun gruppo e al suo accesso alle diverse forme di sapere. Mutuando le riflessioni di Deleuze (1988, pp. 35-6), questi diagrammi possono essere intesi come la manifestazione delle relazioni tra forze, laddove rappresentano gli scambi tra diversi gruppi Sōtō tesi alla creazione di reti di relazioni e di baratto, che, in ultima analisi, tracciano il loro legame con i centri di potere, siano essi i monasteri Gozan, o gruppi legati alla tradizione esoterica⁵⁰.

⁵⁰ Ringrazio il Dr. Tatsuma Padoan per aver portato alla mia attenzione l'analisi di Deleuze, che mi ha permesso di acquisire una nuova chiave di lettura del materiale in analisi.

V.

Ripensare la tradizione.

Le cinque posizioni e la costruzione di una nuova identità Sōtō

V.I Introduzione

Durante il suo sviluppo sia in Cina che in Giappone, la scuola Sōtō ha sperimentato diverse tipologie di trasmissione. Di seguito vengono riportate le modalità più comuni di trasmissione del lignaggio ai tempi di Manzan Dōhaku 卍山道白 (1635-1715), così da comprendere l'impatto della sua riforma, le conseguenti critiche e gli esiti che tali scelte ebbero sulla comprensione e sul ruolo delle cinque posizioni. Infatti, il movimento fondato da Manzan sotto il baluardo della creazione di una scuola unitaria e compatta, è profondamente legato alle cinque posizioni, intese come il retaggio di una serie di pratiche mutate da tradizioni esterne e riflesso dell'incrocio di saperi e diatribe legittimatorie che hanno tinto indistintamente il periodo precedente. Manzan diede inizio a una vera e propria ristrutturazione della scuola, che fu completata da Menzan Zuihō 面山瑞方 (1683-1769) e dalla sua idea di ritornare agli insegnamenti del fondatore. Menzan mise in atto un vero e proprio lavoro di totale revisione di tutto ciò che era stato trasmesso nel periodo precedente, con particolare attenzione alla trasmissione segreta, catalogando questi documenti con l'intento di definire quali fossero specchio della 'tradizione' e quali no. La categoria tassonomica 'tradizione'

serve qui a definire la creazione di un corpus testuale di riferimento, volto a rappresentare l'identità di un gruppo religioso unito e compatto e a governarne i riti, i simboli, gli atti¹. Questo corpus si contrappone nettamente a ciò che lo aveva preceduto, ossia la supremazia della tradizione orale, della segretezza, della prevalenza del non-detto sul detto, con l'esito di lasciare spazio a vuoti interpretativi utilizzati da ciascun gruppo a proprio vantaggio. L'autorità della tradizione non lascia però spazio a vuoti di sorta, poiché ogni spazio deve essere riempito da un determinato riferimento testuale, uguale e uniforme per tutti. Ne deriva che il piano di Menzan di riportare in auge la figura di Dōgen non è altro che una risposta ad un grande cambiamento storico e politico, la riforma, appunto. Nel presente capitolo, verranno analizzate le dinamiche all'interno della riforma e il loro impatto sulla trasmissione segreta e sul ruolo delle cinque posizioni, fino a giungere all'epilogo anticipato da Menzan, di ridurre il ruolo dei goi quale retaggio del periodo precedente e dunque incapaci di parlare alla nuova conformazione della

¹ Hobsbawm definisce il concetto di 'invented tradition' come: "a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past" (2012, p. 1). A mio avviso all'interno di questo insieme di pratiche, è necessario considerare il ruolo della creazione di un corpus testuale che supporti e giustifichi determinate pratiche, rituali, atti a discapito di altri. Pur riconoscendo la validità dello studio di Hobsbawm e Ranger, il rischio insito nell'idea di tradizione inventata è l'implicita contrapposizione a una tradizione 'autentica', dunque non ideata ma spontanea (Philips 2004, pp. 3-7), laddove, come visto nel primo capitolo, l'idea di autenticità è essa stessa un costrutto strategico atto a veicolare idee, pratiche, discorsi.

‘scuola’, progressivamente relegando questo insegnamento al mero apprendimento mnemonico².

V.II Forme e modalità di trasmissione: la trasmissione del Dharma nella scuola Sōtō

Sicuramente, la trasmissione più nota è la trasmissione legata alla linea di successione del tempio, nota anche come *garanbō* 伽藍法. Questa pratica implicava il cambiamento automatico della propria linea del Dharma in seguito allo spostamento in un tempio differente rispetto a quello di origine. Ciò accadeva specialmente nel caso dell’abate, che di conseguenza, poteva abbandonare la sua vecchia linea di trasmissione diventando erede, invece, del lignaggio del nuovo tempio di cui era a capo. Questa pratica presenta una serie di notevoli problematiche se messa in relazione allo sviluppo della scuola durante il periodo medievale. Innanzitutto, dopo la scomparsa di Dōgen e la conseguente nascita di differenti fazioni, il senso di appartenenza ad un singolo gruppo anziché ad una scuola unitaria era certamente prevalente. Tale ipotesi è sorretta da alcuni riferimenti in alcune fonti precedenti al periodo Edo, come *Ninten ganmoku* e nello *Jūri jōhen ketsu*³. Ne consegue che all’epoca era diffusa la volontà di mantenere

² Attualmente i due principali riferimenti sulle cinque posizioni, ossia lo *Hōkyō zanmai* e il *Sandōkai* vengono recitati a memoria nel contesto di alcuni rituali, spesso dal carattere benaugurale, tuttavia, non sono più parte del curriculum di studio nel contesto del training fornito dai templi Sōtō (Iizuka, comunicazione privata).

³ In entrambi i casi, non si fa riferimento a una singola scuola Sōtō, ma a singoli gruppi.

ininterrotta la continuità del proprio gruppo di appartenenza, evitando dunque di modificare la linea di trasmissione in relazione al tempio. In tal senso, il senso di appartenenza ad un gruppo era prevalente rispetto all'adesione ad un singolo gruppo religioso. Dunque, si può affermare che l'organizzazione precedente alla riforma ricordi le caratteristiche del gruppo familiare, in cui i membri sono legati da un legame di affezione e di reciproca coesione, la cui longevità dipende dallo scambio quotidiano di atti imperniati sulla logica del dono (dare-avere) in accordo con le regole del tempio e la scansione di atti solenni quali riti, entro il luogo ove il gruppo-famiglia prospera e riproduce le proprie logiche, ossia il tempio. Tuttavia, l'esistenza di tali logiche non è l'unica ragione che rese la trasmissione in base al tempio poco diffusa durante il periodo medievale. Infatti, non si deve dimenticare che il lato economico e materiale era un aspetto vitale per la sussistenza del tempio. Ciò si traduce nella creazione di un tempio principale dal quale dipendono una serie di templi sussidiari legati dunque a una data fazione. L'esistenza di templi sussidiari divenne una delle ragioni vitali della longevità dei templi maggiori, senza contare il ruolo fondamentale svolto dai protettori laici del tempio e del suo gruppo. Di conseguenza, ciò rese ciascun gruppo poco propenso a cedere ai propri rivali la rete di supporto su cui si basava la propria sussistenza; al contrario, si assistette alla crescita di riti e funzioni svolte a favore dei signori locali, così da garantire la fidelizzazione al tempio e a tutto la sua rete di supporto. Era dunque comune per un abate svolgere le proprie funzioni all'interno di templi associati al gruppo di appartenenza, mantenendo dunque la linea del fondatore di una data

fazione ininterrotta, negando, al contrario, i contatti di questo genere con fazioni rivali interne alla scuola (Bodiford 2008, pp. 95-139)⁴. La trasmissione templare può essere ricondotta a Keizan Jōkin in relazione all'amministrazione dello Yōkōji. Prima della sua morte, infatti, Keizan manifestò la volontà di creare una sistema in cui i suoi discepoli si fossero alternati alla guida dei templi da lui fondati, creando così una rete di supporto basata su templi principali e templi sussidiari, di cui i primi sarebbero stati guidati solo ed esclusivamente dal suo lignaggio e dunque dalla sua linea diretta di discendenza. Il sistema di alternare gli abati si rivelò vincente nel secolo a seguire, creando così una ramificazione intorno al gruppo di Keizan senza precedenti per prosperità e velocità di sviluppo nella scuola. Alla scomparsa di Gasan, all'epoca a capo del Sōjiji, non era stato però stabilito un piano di alternanza degli abati. I suoi discepoli decisero quindi di creare un sistema basato sulla scelta dell'abate e delle cariche più influenti le cui nomine sarebbero giunte dal gruppo principale e successivamente approvate dai gruppi affiliati. Così facendo, i membri del gruppo centrale furono in grado di aver accesso alle posizioni di maggiore rilievo, creando non pochi attriti con i gruppi minoritari i quali, necessariamente, ebbero meno accesso al potere politico ed economico della propria fazione. Questo sistema portò alla sempre più mancata distinzione tra lignaggio del tempio e lignaggio del Dharma, il quale divenne subordinato al primo. Al tempo

⁴ Questa scongiurata ipotesi era però possibile nel caso in cui venissero a mancare discepoli ed eredi in grado di perpetuare la tradizione del gruppo. In tal caso, veniva permesso lo scambio di membri tra una fazione e l'altra, sebbene rivali.

di Manzan, la trasmissione in base al tempio era senza dubbio la più diffusa rendendo le altre forme di successione molto rare, dato il suo potenziale politico e strategico nel dirigere il destino di una fazione accrescendone l'influenza e la diffusione sul territorio.

Tra le altre tipologie di trasmissione vale la pena ricordare la trasmissione rappresentativa *daifu*. Questa modalità prevede un intermediario tra il maestro e il discepolo, agendo come condotto attraverso il quale la trasmissione può aver luogo. Sono previste due forme in questa pratica. La prima riguarda la possibilità di incaricare una persona terza da parte del maestro trasmettente il proprio lignaggio affinché in dato momento questo trasferisca la linea del Dharma al discepolo. La seconda modalità si basa invece sulla creazione della prova della propria raggiunta illuminazione, come una poesia, da inviare a un maestro di cui si desidera diventare il successore. Questa tecnica, che si potrebbe definire 'trasmissione per corrispondenza', è alquanto singolare poiché non prevede nessun incontro formale tra il maestro e il suo successore. Nel caso di Manzan, il secondo tipo di trasmissione non venne preso in considerazione, mentre la prima tipologia, ossia la trasmissione per intermediario, svolse una parte importante nella riforma.

Il terzo tipo di trasmissione possibile era la trasmissione postuma, che come suggerisce il nome stesso, prevede la successione del discepolo di un maestro deceduto. Anche in questo caso, due modalità erano possibili. La prima si basa sulla trasmissione in seguito alla raggiunta illuminazione grazie agli scritti e agli insegnamenti di un dato maestro. Benché lo stesso Manzan riconosca questa

trasmissione come possibile, non vi sono casi concreti che essa venisse effettivamente posta in essere, rendendola marginale all'interno della disputa sulla riforma. La seconda possibilità riguarda la promessa fatta solennemente dinnanzi alla tomba del maestro, con l'intento di entrare a far parte della sua linea di trasmissione. Nella scuola Sōtō, l'esempio più noto di questa pratica riguarda l'episodio di Mutei Ryōshō 無底良韶 (1313-1361) e Gessen Ryōin 月泉良印 (1319-1400). Mutei era il fondatore del tempio Shōbōji 正法寺 nella prefettura di Iwate. Sfortunatamente, alla sua scomparsa non lasciò nessun successore, di conseguenza Gasan (da cui Mutei aveva a sua volta ereditato la successione del Dharma) inviò uno suo discepolo, Gessen, a Shōbōji affinché prestasse i suoi ossequi alla tomba di Mutei, diventandone così erede e abate del tempio da lui fondato. Questa modalità di trasmissione, e nello specifico questo episodio, fu aspramente criticato da Manzan che dubitò della legittimità della trasmissione e della linea di successione che ne conseguì. L'opposizione di Manzan culminò con la faida verso l'abate dello Shōbōji, Jōzan Ryōko (?-1736).

La trasmissione individuale *ninpō* è l'ultima modalità di passaggio del Dharma qui illustrata. Si tratta della tipologia sostenuta da Manzan nella sua riforma. In base alla quale, un individuo sarebbe stato legato per la sua intera esistenza alla linea del Dharma del maestro da cui ha ricevuto la trasmissione, tenendo presente che il maestro ordinante e il maestro del Dharma non avrebbero

necessariamente dovuto coincidere⁵.

Il provvedimento varato dal *bakufu* nel 1703 avrebbe messo fine alla molteplicità e all'arbitrarietà delle differenti forme di trasmissione. Ne conseguì una riforma radicale della struttura istituzionale della scuola, che vide la scomparsa dei privilegi associati con il controllo della rete di ramificazione di una fazione a capo del rispettivo tempio.

I principali assunti della riforma di Manzan sono raccolti nella sua opera *Manzan ōshō tōmon ejo shū* 卍山和尚洞門衣柳集, compilato nel 1711 ed edito dal discepolo più vicino a Manzan, Sanshū Hakuryū 三洲白龍 (1669-1760). L'opera si compone in totale di nove sezioni, di cui le prime due sono incentrate sulle critiche riguardanti i principi della riforma. Alla fine dello scopo del presente elaborato, risulta particolarmente rilevante l'argomentazione di Manzan relativa alla trasmissione dei tre documenti (*sanbutsu* 三物): il certificato (*shisho* 嗣書); il diagramma (*daiji* 大事)⁶; la genealogia (*kechimyaku* 血脈). Nelle parole di Manzan, il ruolo dei tre documenti è fondamentale nella realizzazione della riforma. Infatti, l'accordo stabilito a seguito delle trattative con il *bakufu*, prevede che il certificato di trasmissione sarebbe stato conservato dal ricevente durante tutta la sua

⁵ Si tratta del caso dello stesso Mazan, il quale ricevette l'ordinazione da Issen Dōhan (?-1688) e la trasmissione del Dharma da parte di Gesshū Sōko (1618-1696).

⁶ Il termine si riferisce al fatto che tutti i Buddha facciano la loro apparizione nel mondo per condurre gli esseri senzienti verso l'illuminazione, è un termine mutuato dal Sūtra del Loto (si veda Bodiford 1991, p. 448).

carriera. Al contempo, nell'assumere il ruolo di abate di un tempio diverso da quello di appartenenza, si sarebbero ricevuti la genealogia e il diagramma del fondatore del tempio in questione. Di conseguenza, il certificato di trasmissione sarebbe rimasto in possesso del ricevente a prescindere dal tempio di residenza e non sarebbe dovuto essere emendato per nessuna ragione; al contrario, gli altri due documenti della triade – la genealogia e il diagramma – erano soggetti al tempio di residenza e dunque potevano subire più modifiche durante la vita del monaco. Fermo restando il fatto che ogni monaco avrebbe conservato i tre documenti ottenuti originariamente nel tempio di origine, a cui si sarebbero aggiunti temporaneamente la genealogia e lo schema del tempio di destinazione, che sarebbero stati restituiti una volta dismessa la carica di abate. Nel trattato viene dunque chiesto da un ipotetico interlocutore – rappresentante dei detrattori dei provvedimenti riformanti – per quale ragione sia ammissibile che la genealogia e il diagramma possano essere ottenuti e restituiti in base al tempio di residenza. Manzan motiva la scelta sostenendo che solamente il certificato è strettamente inerente alla trasmissione del Dharma, costituendone una prova inconfutabile, mentre gli altri due documenti non possono essere considerati alla sua stregua (SSZ 15, pp.124-5). Nella quarta sezione, inoltre, Manzan spiega l'origine del diagramma in relazione al diagramma dei precetti del Bodhisattva⁷. Manzan

⁷ Per una dettagliata analisi dei rituali di trasmissione del Dharma e della trasmissione dei precetti si rimanda a Licha (2016). Licha ha dimostrato come lo sviluppo delle pratiche di trasmissione del Dharma durante il periodo Edo siano il frutto di un intricato incontro di differenti tradizioni, tra

specifica qui che il certificato non era trasmesso ai tempi di Dōgen e dunque non è una pratica rintracciabile direttamente al fondatore. Si tratta infatti di un documento che trova applicazione in seguito, tanto da essere considerato da ‘alcuni maestri e studenti svogliati’ parte dei documenti-simbolo della trasmissione segreta, sebbene questo non abbia nulla a che vedere con essa (*ibid.* p. 127).

Il periodo Edo è stato senza dubbio il periodo più denso di cambiamenti per la scuola. Certamente, la riforma costituisce il cambiamento più sostanziale tra questi, poiché porterà con sé una serie di ripercussioni non solo sull’organizzazione formale della scuola, sulla nascita di un concetto unitario di scuola al quale aderire, ma anche e soprattutto sulla sua conformazione dottrinale e, di conseguenza, su cosa debba o non essere trasmesso per garantire la continuità. Ogni cambiamento, tuttavia, è spesso sorretto da un gruppo, una fazione propensa alla rivoluzione poiché promotrice della stessa, ed è al contempo avverso ad una fazione contraria. Questo schema viene esattamente riprodotto nel caso della riforma varata da Manzan, la quale tanto era cara al suo promotore quanto avversa a uno dei principali detrattori di Manzan, Tenkei Denson 天桂傳尊 (1648-1736), facente parte di un lignaggio avversario a quello di Manzan, ossia il gruppo di Gasan. Lo studioso Shibe Ken’ichi (1993) contrappone le due figure sostenendo che, mentre Manzan era completamente assorbito dalla riforma formale e strutturale della scuola,

cui elementi propri della Tendai giocarono un ruolo fondamentale nella definizione dei principi riformatori di Manzan. Per una trattazione dei precetti del Bodhisattva nella tradizione Tendai si rimanda inoltre a Groner (2018).

Tenkei si fece promotore di una riforma dottrinale, come dimostrano i suoi numerosi scritti a carattere filologico su Dōgen e sullo *Shōbōgenzō*. Nonostante l'interpretazione riduzionistica, non si può negare che Tenkei dedicò gran parte della sua vita alla produzione di un noto commentario sullo *Shōbōgenzō*, lo *Shōbōgenzō bechū* 正法眼藏辨註, il quale può essere considerato senza eccezioni uno dei più preziosi contributi in tal senso, rivelando sia il suo interesse per la questione dottrinale, che la sua posizione nei confronti della spinta riformatrice. Di conseguenza, come già notato da Mohr (1994, p. 354, n.24), gli scritti di Tenkei, in contrapposizione alle opere di Manzan, offrono un'importante panoramica sulla reticenza nei confronti della riforma, fornendo la narrativa della fazione avversaria rispetto a quella dominante. Tenkei, infatti, non fu mai immune al dibattito in corso, partecipando attivamente alla riforma dei tre documenti. D'altra parte, vale la pena notare che Manzan stesso dimostrò la sua chiara consapevolezza verso le spinose questioni dottrinali legate in particolar modo ai rituali di trasmissione, con il tentativo di coniugare l'unificazione strutturale con quella dottrinale in seno ad una scuola estremamente frammentata. Inoltre, Manzan si cimentò a sua volta con la raccolta e l'organizzazione delle opere di Dōgen, pubblicando la prima edizione a stampa dello *Shōbōgenzō*. Date dunque le numerose somiglianze nelle scelte di entrambi, non è possibile considerare la riforma propugnata da Manzan senza considerare il suo antagonista, ossia Tenkei, alla luce del comune dibattito attorno al quale entrambi si verranno a confrontare e spesso a scontrare.

V.III Creare l'autorità: la disputa sulle cinque posizioni tra Manzan e Tenkei

Un elemento fondamentale per comprendere il quadro dottrinale entro il quale si svolge la disputa tra Manzan e Tenkei, è il ruolo di Yongjue Yuanxian 永覺元賢 (1578 – 1657), la cui teorizzazione delle cinque posizioni è parte fondante del dibattito di cui è teatro il periodo Edo. Yongjue appartiene alla generazione di monaci Caodong nata nel XVII secolo, caratterizzata dalla creazione di una nuova narrazione legittimatoria, la quale diede vita a sua volta ad una nutrita schiera di discepoli e sostenitori (Wu 2008, p. 6.).

Yongjue incentra la sua argomentazione su *Baojing Sanmei* di Dongshan, mettendo in evidenza lo stretto rapporto tra lo *Yijing* e le cinque posizioni sulla base degli assunti del fondatore Dongshan. La sua interpretazione si basa sulla centralità della terza posizione, fatta corrispondere al doppio esagramma del fuoco *zhongli*. La terza posizione infatti è l'espressione dell'ultimo supremo e dell'unità primigenia. Questa visione rappresenta un forte punto di rottura con ciò che era la visione diffusa in periodo medievale dei *goi* imperniata sull'ultima posizione. Yongjue accentua in particolar modo l'inseparabilità del principio dalla forma, laddove il principio è la vacuità e la forma sono i fenomeni. Questa visione viene quindi traslata alla funzione di ogni posizione vista come essenza e funzione, elementi tra loro indivisibili e necessari. La terza posizione è l'incontro perfetto di vacuità e fenomeni in cui vi è una totale identificazione l'uno nell'altro, prima di essere scissi nuovamente in vista della quarta e della quinta posizione.

Yongjue fu senza dubbio una figura controversa e al tempo stesso un

innovatore nel panorama della scuola Caodong dell'epoca. Infatti, fu proprio Yongjue a riprendere e reinterpretare uno degli insegnamenti cardine della scuola, piombato ormai nell'ombra. Tale impulso è da collocarsi all'interno del panorama dell'epoca, in cui la dinastia Ming e Qing furono teatro della produzione di ben ottanta edizioni della trasmissione della lampada, a testimonianza della crescita delle scuole Chan attestata nel XVII secolo e al conseguente interesse verso i maestri del passato (Wu 2008, p. 6)⁸. Questa tendenza travolse la scuola Sōtō a sua volta, accendendo il dibattito sulle cinque posizioni in relazione ai principi riformatori di Manzan.

L'opera più nota di Yongjue, il *Dongshang guzhe* 洞上古轍 (1647; g. *Tōjō kotetsu*) è un testo vasto e ricco di argomentazioni dettagliate che affronta nella sua complessità numerosi aspetti dottrinali. Il trattato enfatizza l'unicità della scuola Sōtō rispetto alle altre scuole Zen, identificando l'identità dottrinale della scuola con le cinque posizioni. All'arrivo del testo in Giappone⁹, la consapevolezza dell'identità settaria fu percepito come un aspetto fondamentale nella creazione di una scuola unitaria e coesa, anche alla luce dell'ascesa di una scuola rivale, la scuola Ōbaku (Baroni 2000). Proprio per le idee ivi esposte, il *Dongshang guzhe* fu accolto da un largo sostegno e al tempo stesso da feroci critiche da parte degli

⁸ È importante sottolineare come proprio alcuni testi e cronache di episodi legati a noti maestri del passato tra cui proprio Dongshan furono ristampati e largamente diffusi a partire dal 1630 (*ibid.*).

⁹ Uno dei primi testi a fare menzione di questo trattato è il *Sōtō goi shō* 曹洞五位抄 di Mokuin Sokai 默隱祖价 (?-1681) basato su una serie di lezioni seminariali svolte nel corso del 1677.

esponenti Sōtō, in quanto rappresentava da un lato il sostrato teoretico verso la creazione di un'identità settaria, ma d'altra parte sembrava sostenere numerosi assunti rappresentativi del periodo precedente, tra cui il legame tra le cinque posizioni e un sistema di pensiero estraneo allo Zen, lo *Yijing* (Arai 1993, pp. 98-99)¹⁰.

L'elemento di rottura con il passato è rappresentato nella centralità della terza posizioni, il cui ruolo di nucleo generativo delle restanti posizioni viene giustificato da Yongjue come segue:

‘Emergere dalla vacuità nella vacuità’ è l’ottenimento del corpo della Legge ed è inoltre la posizione centrale. Le prime due posizioni avanzano verso il merito giungendo al ‘emergere dalla vacuità nella vacuità’. Le ultime due posizioni avanzano verso la terza posizione ottenendo il merito. Dunque, la posizione nel mezzo è la giusta posizione. È la posizione mediana priva di centro. [...] La posizione centrale non dovrebbe mai essere violata. Ogni mancanza verso di essa è un [atto] impuro (*osen* 汚染). (SSZ 14, p. 287b).

Questo passaggio riporta in nuce la comprensione di Yongjue delle cinque posizioni, che appare chiaramente differente dalla visione ermeneutica perseguita nei secoli precedenti dalla scuola Sōtō, e in particolar modo due

¹⁰ In un primo momento, la relazione tra gli esponenti Sōtō e i monaci provenienti dalla Cina Ming si era configurata come una mutua collaborazione, tuttavia l'emergere della sempre maggiore competitività e la lotta al potere emersero inesorabilmente nel corso del XVIII secolo, con una rottura netta da parte di Menzan (Baroni 2000, pp. 55-66).

degli esponenti più influenti in tal senso, Gasan e Nan'ei. Yongjue elabora una divisione tripartita delle cinque posizioni, le ultime due posizioni sono sublimite nella terza posizione e nella relativa pienezza del merito. La terza posizione è il centro dell'intera progressione, in quanto è associata al corpo del Dharma ed è la "posizione venerabile". La lettura di Yongjue combina le cinque posizioni di vacuità e fenomeni con le cinque posizioni di merito, attribuendo il ruolo di nucleo ontologico alla terza posizione, richiamando chiaramente l'interpretazione diffusa nelle scuole Linji (Ishizuki 1968, p. 152). Altresì, Yongjue eredita la tradizione Linji così come emerge dal commentario di Dahui Zonggao sui goi¹¹, nel quale le cinque posizioni sono viste in termini di progressione da uno stadio inferiore ad uno superiore, in ultima analisi identificato con la terza posizione. La centralità della terza posizione costituisce l'argomentazione centrale di Yongjue, la quale appare come il prodotto della progressività già visto in Feyang e nelle scuole Linji, e il principio di non-dualità alla base del pensiero Caodong (X.72.1437.465b).

Il trattato continua poi con la spiegazione della quarta e della quinta posizione.

¹¹ Dahui Zonggao adotta la denominazione 'giungere alla mutua integrazione' per la quarta posizione, focalizzandosi in particolar modo nella progressività da una posizione all'altra (X.118.152a). Nonostante le numerosi somiglianze tra i due maestri, Yongjue si dichiarò contrario all'utilizzo di diagrammi circolari nella rappresentazione delle cinque posizioni (SSZ 14, p. 288).

Giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni

Giungere alla mutua integrazione è chiarire l'uguaglianza di merito [nella pratica] e posizione. La vacuità fa ritorno ai fenomeni, e i fenomeni sono un tutt'uno con la vacuità. Quando attività e praticante si guardano l'un l'altro, luce e ombra si incontrano e si lasciano, non esitano nemmeno un momento e non arrivano a ferire la lama e a violare la mano. "Il loto che si anima tra le fiamme" non perde nulla. Questo è il *Samādhi* del ricevere il sé, è il corpo della Legge che giunge ovunque, è la grande attività.

[...]

Arrivare all'unità di vacuità e fenomeni

Arrivare all'unità è la posizione del contemporaneo celarsi di merito e posizione. Anche se la posizione precedente era l'incontro e lo scambio di vacuità e fenomeni, vi erano ancora delle tracce di vacuità e fenomeni. La quinta posizione è riuscire a non vedere più queste tracce, e quindi non cadere più [nella dicotomia] di essere e non-essere. Questa è proprio il totale compimento [della comprensione] della Via, è realizzare pienamente il momento presente, è ritornare alle origini ed essere un tutt'uno con esse. Per tale ragione, "dopo tanto dimenarsi e sottrarsi alla fine ritornano a sedersi sul tepore della cenere". Questa posizione è la totale comprensione della totale estinzione del Buddha, è il *Samādhi* del ricevere e dell'usare il sé. Se si ottiene questo *Samādhi*, nonostante l'attività di tutti i legami, non si esce mai da esso (SSZ 14, p 284-5).

La quarta e la quinta posizione sono dunque complementari l'una all'altra. Nella quarta posizione di 'giungere alla mutua integrazione di vacuità e fenomeni', vacuità e fenomeni sono uno, eppure sono ancora concepiti in termini di dualismo. Simmetricamente, la quinta posizione incarna il superamento delle tracce di dualismo viste nella posizione precedente. La quinta posizione rappresenta il più

alto livello di perfezione, svelando l'idea di Yongjue delle cinque posizioni come di un sistema irreversibile e progressivo. Pertanto, il *Dongshang guzhe* pone in essere una ermeneutica tripartita delle cinque posizioni. Nella fase iniziale, le prime due posizioni sono percepibili esclusivamente attraverso la dicotomia di vacuità e fenomeni. Il secondo livello di comprensione è formato dalla quarta e quinta posizione, che sono rispettivamente la fusione del dualismo iniziale basato sul dualismo stesso e il superamento di ogni differenziazione. Le due posizioni iniziali e finali sono fatte per esistere in una tensione ontologica, e in nessun modo, potrebbero essere concepite come separate dalla loro posizione antagonista. Il centro attorno al quale gravitano queste quattro posizioni è la terza posizione, che è posta fuori dalla logica dialettica che intreccia le quattro posizioni. Il testo parafrasa questa dialettica secondo i seguenti termini:

Le due posizioni iniziali si oppongono l'una all'altra e non si uniscono. Le ultime due posizioni sebbene opposte l'una all'altra, si fondono. L'unica posizione di 'emergere dalla vacuità nella vacuità' non è in opposizione a nulla. (SSZ 14, p 286).

Infine, lo stadio iniziale nella forma delle prime due posizioni è così spiegato:

I fenomeni nella vacuità

[La posizione de] 'i fenomeni nella vacuità' è realizzare per la prima volta il principio. Il principio è la vacuità, la realizzazione sono i fenomeni. «All'inizio della terza fase della notte» è l'espressione del principio quando tutto è ancora immerso nell'oscurità ed è privo di luce. Tuttavia, esprimendo questa oscurità «prima che la luna appaia», in questa

espressione si cela il bagliore [della luna] e il principio scaturisce dalla realizzazione. E' come se nell'espressione del principio ci fosse la realizzazione. Se si riesce a vedere il principio, nessuna traccia della realizzazione verrà mai cancellata e il principio non [ancora] è verità. Per tale ragione nonostante "incontrerai l'ignoto e non lo riconoscerai", non potrai mai sfuggire al "volto familiare". Per tanti maestri questa [posizione] è il risveglio dell'attività nel corpo. Tuttavia, non è così. Ciò che Dongshan intende è che nella vacuità si celano i fenomeni, non significa certo che a seguito della vacuità si destino i fenomeni.

In questo estratto, emerge chiaramente come per Yongjue la prima posizione sia l'intuizione da parte del praticante dell'esistenza del principio di verità all'interno dei fenomeni stessi, ciononostante il senso intrinseco più profondo di tale principio non è ancora stato né esplorato né compreso. In tal senso, sin dalla posizione iniziale si può intuire come le cinque posizioni di vacuità e fenomeni vengano qui impiegate come mezzo di progressione nel percorso del praticante, conservando una forte rassomiglianza con le cinque posizioni di merito¹².

La vacuità nei fenomeni

[La posizione de] 'la vacuità nei fenomeni' è il merito che scaturisce dal vedere la giusta Via. Il merito sono i fenomeni. La vacuità è avvicinarsi sempre più al principio. "La vecchia donna all'alba" sono i fenomeni nella vacuità. Il vecchio specchio dove non batte la luce è la vacuità nei fenomeni. Questa posizione pur poggiando sulla profonda conoscenza e

¹² Come già illustrato nel secondo capitolo del presente elaborato, questo approccio è tipico dell'interpretazione Rinzai delle cinque posizioni, e fu più volte rinnegato da parte degli esponenti Sōtō, che tuttavia non ne furono immuni, come appare nel caso di Gasan.

sulla maggior familiarità rispetto [alla posizione precedente], non è ancora il totale ottenimento del principio ed per questo che questa conoscenza è ancora [intrappolata] nell'immagine [di uno specchio]. Per questo si dice «impegnato alla caccia della tua ombra non perdere traccia del tuo volto». Per molti maestri questa posizione è la posizione dell'attività che fa ritorno al corpo, tuttavia non è così. Secondo Dongshan questa è la posizione in cui i fenomeni si celano nella vacuità, non sono i fenomeni a fare ritorno alla vacuità.

La seconda posizione è l'avanzamento nella pratica, l'avvicinamento alla verità del principio. Da ciò si comprende come per Yongjue le Cinque Posizioni avessero un carattere progressivo e fossero esclusiva espressione della progressione nella pratica.

Quella di Yongjue non è di certo una mera interpretazione nostalgica del passato. Al contrario, la sua rilettura delle cinque posizioni ha chiaramente dei fini politici e strategici. Yongjue richiama l'insegnamento di Dongshan collocandosi nella struttura genealogica del fondatore, del cui più rappresentativo insegnamento egli si fa portavoce. Di conseguenza, Yongjue riporta in auge il passato e il suo insegnamento creando un collegamento immaginario tra sé e il fondatore della scuola *Caodong*. Il che implica non solo continuità, ma anche legittimità. In un certo senso il passato rimane intatto, in quanto, pur sconvolgendo totalmente i goi di Dongshan, l'allusione paradigmatica¹³ fa sì che il testo di

¹³ Stewart (1980) parla di "allusione paradigmatica" quando, "a text appropriates the elements of another text and rearranges them within a new syntagmatic axis" (p. 1139).

partenza rimanga integro, immutato¹⁴, ponendo le basi per la continuità nella trasmissione in quello che potrebbe essere definito come il continuo rinnovamento della narrazione dei goi. Nel caso di Yongjue, ciò che appare come anomalo è il fatto che all'interno della scuola Sōtō di periodo Edo lo studio delle cinque posizioni si concentri sulla sua interpretazione e non tanto sulle parole di Tōzan, portando non tanto a una lettura dei goi nella scuola Caodong, ma a uno studio dei goi nel pensiero di Yongjue che diventa autorità alla quale riferirsi.

Di contro, Tenkei Denson, in una sezione del *Hōonhen* 報恩編 (1721) intitolata *Tōjō goi benteki* 洞上五位弁的 (1721), prende apertamente le distanze dalla comprensione diffusa di *goi* secondo lo *Dongshang guzhe*, ammonendo senza riserve l'errata interpretazione di Yongjue:

Trasformare [la quarta posizione] da 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' a 'giungere alla mutua integrazione' è una mera mancanza di saggezza. Nella nostra scuola, Yongjue ha [perpetuato] questo errore. Juefan cambiando [la quarta posizione] da 'giungere alla mutua integrazione' a 'giungere ai fenomeni nei fenomeni', implicitamente ha aderito alle spiegazioni del paradigma del doppio trigramma *li*. [...] Yongjue ha trasformato la quarta posizione da 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' a 'giungere alla mutua integrazione' così da contrapporla alla quinta posizione. [Ha anche rivendicato] 'emergere dalla vacuità nella vacuità' come la posizione venerabile. Non si è conformato con il principio fondamentale del doppio trigramma *li*. Esso andrebbe ripensato alla luce del principio del *jūri jōhen* tramandato nella nostra scuola da Ketsudō.

¹⁴ Stewart (1980) parla di "tradizionalizzazione" (traditionalizing) dal momento che l'allusione al testo di partenza porta al suo continuo rinnovamento (*Ibid.* pag. 1129.).

(Matsuda 2008, p. 254).

Questo passaggio illustra in sintesi l'argomentazione di Tenkei contro l'organizzazione di goi nel *Dongshang guzhe*. Tenkei disegna qui in maniera concisa le due principali correnti di comprensione dei goi in base alla dicitura della quarta posizione, ovvero 'giungere alla mutua integrazione' di Yongjue e 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' adottata, tra gli altri, da Juefan. Tenkei vede le due diciture come l'espressione di due correnti di pensiero antagoniste, di cui la dicitura 'giungere ai fenomeni nei fenomeni' è l'autentica espressione delle cinque posizioni della scuola Sōtō, come visto nel caso di Ketsudō. L'autenticità dell'interpretazione di Ketsudō è difficilmente rintracciabile nelle fonti coeve al maestro; basti pensare che Sensō Esai esprime un giudizio particolarmente critico proprio verso Ketsudō, sostenendo che la sua non sia una lettura per nulla originale delle cinque posizioni, poiché già rintracciabile in altre fonti precedenti come nel caso di Juefan o dello *Hōkyō zanmai gengi* (Iizuka 1997). Al contrario, le generazioni successive come Baihō Jikushin, sancirono l'ortodossia dell'interpretazione di Ketsudō e Nan'ei, costruendo intorno ai due maestri un invalicabile fossato di autorità, che verrà però abbattuto da Menzan con la negazione di ogni contaminazione esterna nell'insegnamento Zen e il ridimensionamento delle cinque posizioni a una serie di formule fisse e standardizzate.

Nel *Tōjō goi benteki* viene preso chiaramente di mira il testo di Yongjue nonché l'interpretazione di Chaozong Tongren 朝宗通忍 (1604–1648) fortemente influenzata dalla visione di Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163), specialmente

riguardo alla denominazione delle quarta posizione come ‘giungere alla mutua integrazione’ anziché ‘giungere ai fenomeni nei fenomeni’:

Oggigiorno si parla di ‘giungere ai fenomeni nei fenomeni’. Potrà mai esserci un uso più giusto [di questo termine]? Se esiste il principio [la vacuità] allora dovrà esistere di certo anche il fenomeno [...] Chi sostiene che ‘la mutua integrazione’ [corrisponda] a giungere all’unità di vacuità e fenomeni, come potrà mai parlare di ‘emergere dalla vacuità nella vacuità’? [...] In passato provai ad analizzare gli studi sulla quarta posizione. Questa è [considerata] l’accumulazione di merito acquisito con la pratica. ‘Unità [di vacuità e fenomeni] è espressione e comprende il senso di ‘unità’. Quando si parla di ‘mutua integrazione’ in riferimento alla quarta posizione si pensa che [anch’essa] esprima chiaramente la mutua integrazione. Tuttavia non è così. L’unità è propria dalla Legge. Il significato di mutua integrazione è distinto dalla quarta posizione (SSZ 14, p. 592-4).

L’interpretazione di Tenkei è profondamente influenzata da quella di Mokuin, dal momento che studiò proprio sotto la sua guida. La peculiarità di Mokuin sta nell’associare ad ogni posizione uno stadio di avanzamento nella pratica, riconducendo l’insegnamento dei goi all’avanzamento esperienziale nella pratica (Matsuda 1997, p. 121). Tenkei appoggia pienamente questa interpretazione dei goi, che risulta molto distante dall’insegnamento originale di Tōzan, e in particolar modo indaga il rapporto esistente tra la quarta e la quinta posizione, dove la quarta posizione è il momento cruciale del passaggio da fenomeni a vacuità verso la quinta posizione dove avviene la totale realizzazione dell’unità nell’unità.

Se discutessimo del giungere e dell'arrivare, capiremo per la prima volta che giungere è davvero giungere. Ecco dunque il giungere ai 'fenomeni nei fenomeni'. L'arrivare è davvero arrivare nell'arrivare all'unità di fenomeni e vacuità. Questa è la prima vera illuminazione (SSZ 14, p. 599).

Qui Tenkei riprende un passo del *Kunsekikō*, sostituendo però la dicitura 'mutua integrazione' con 'giungere ai fenomeni nei fenomeni', ponendosi ancora una volta in contrasto con le interpretazioni precedenti che hanno adottato 'mutua integrazione' come denominazione corretta. È inoltre interessante osservare come questa presa di posizione contraria riguardi semplicemente il nome, la forma ma non il contenuto che viene invece accettato tanto da essere citato da Tenkei.

V.IV Riformare la trasmissione, ipostatizzare il passato: i goi e i Tre Documenti

Nel *Manzan ōshō tōmon ejo shū*, Manzan riconosce il *kechimyaku* come il documento che attesta l'avvenuta trasmissione dei precetti del Bodhisattva, benché non si tratti di una prova affidabile dell'avvenuta trasmissione del Dharma, di cui il *daiji* è inoltre compreso come la rappresentazione grafica. Questi due documenti in aggiunta al certificato di trasmissione, formano i tre documenti di trasmissione, ciononostante tale composizione non riflette in nessun modo la volontà e i principî dei maestri del passato, essendo stati articolati per servire esclusivamente il sistema *garan* (SSZ 15, pp. 124b-125a). A sostegno delle proprie tesi, Manzan chiama apertamente in causa il fascicolo *Menju* 面授 dello *Shōbōgenzō*, secondo il quale la trasmissione deve avvenire faccia a faccia tra

maestro e discepolo, a seguito dei meriti ottenuti tramite la pratica dello zazen¹⁵. Tenkei argomenta ampiamente le sue critiche contro la riforma di Manzan nel commentario sullo *Shōbōgenzō*, lo *Shōbōgenzō benchū*, pubblicato nel 1729, in cui Tenkei discute i tre fascicoli dell'opera di Dōgen riguardanti la successione del Dharma, *Juki* 授記, *Menju*, *Shisho* 嗣書. Nel commento al fascicolo *Mujō seppō* 無情說法, Tenkei sostiene che:

Un tale maestro sostiene che *kechimyaku*, *daiji* e *shiso* siano uguali, eppure sono diversi. Le persone che cercano di discutere le reali intenzioni della nostra scuola in merito a questi tre documenti attraverso il dibattito su un semplice pezzo di carta, sono uguali a un gruppo di uomini ciechi che provano a toccare un elefante¹⁶. [...] (Kawamura 2001, p. 8).

Sebbene non si menzioni chiaramente l'identità del maestro in questione, è assai

¹⁵ Bodiford ha dimostrato come la consacrazione della trasmissione faccia-a-faccia sia il frutto di una retorica autolegittimatoria creata nel 1700 a sostegno proprio della riforma di Manzan. Infatti, è generalmente noto che il capitolo *Menju* sia stato sviluppato da Dogen nel 1243 a Echizen come critica nei confronti del fondatore della scuola Dharma-shū, Nonin, colpevole di aver ricevuto la trasmissione del lignaggio Ta hui senza aver mai incontrato di persona nessun maestro Chan (Heine 2006, pp. 126-7). Tuttavia, il *Goyuigon* contiene alcune conversazioni tra Dōgen ed Eijō che discrediterebbero i capi saldi della riforma di Manzan. Uno su tutti, l'accettazione del ramo Dharma-shu di Gikai e l'incoraggiamento da parte di Dōgen di ereditare sia il lignaggio Sōtō che quello appartenente alla Dharma-shū, contravvenendo così l'esclusiva acquisizione della sola linea dinastica del proprio maestro (Bodiford 2008, pp. 54-6).

¹⁶ L'immagine degli uomini ciechi che provano a toccare un elefante è mutuata da Nirvana Sūtra.

probabile che Tenkei si riferisca a Manzan, colpevole di aver avanzato una interpretazione corrotta e viziata dei tre documenti. Inoltre, nel commento al medesimo fascicolo, Tenkei critica aspramente i tre templi centrali del Kantō e il *bafuku* che hanno ignorato l'importanza del *kechimyaku*, quale “vera origine del Buddha-Dharma” (*ibid.*).

La crociata di Manzan di minimizzare l'importanza del *kechimyaku* aprì un'accesa discussione sui precetti del Bodhisattva, poiché il certificato *kechimyaku* veniva consegnato in occasione del conferimento di questi ultimi. Manzan nella sezione *Bosatsukai kuketsu* 菩薩戒口訣 del *Manzan ōshō tōmon ejo shū* sostiene che:

Secondo i maestri del passato, «i precetti del Bodhisattva sono la vera sostanza dell'insegnamento Zen» (*zenmon daiji* 禪門大事). [...] Benché siano trasmessi in ogni scuola, solo nel caso dello Zen sono l'unica e sola questione. [...] Dunque, i precetti del Bodhisattva sono i precetti Zen (SSZ 15, p. 126 a-b).

Queste parole vengono riprese da Tenkei, secondo il quale:

Coloro i quali sostengono che i precetti del Bodhisattva siano i precetti dello Zen, in base a quale insegnamento dei Buddha o dei Patriarchi affermano ciò? Si tratta di una spiegazione priva di fondamento e arbitraria (ESST 15, p. 225a).

Manzan riprende il concetto di precetti Zen da Koan Ejō 虚庵懷敞, identificando i primi con i precetti del Bodhisattva, considerati come la medesima e unica

espressione della vera sostanza (*daiji* 大事)¹⁷ della pratica Zen trasmessa direttamente dal maestro al discepolo. D'altra parte, in una diversa sezione del testo, Manzan sembra contraddire sé stesso sostenendo che *kechimyaku* e *daiji* non devono essere considerati come prova di successione. Tenkei prende questa apparente contraddizione come la prova dell'incoerenza della teoria di Manzan riguardo ai tre documenti. Tuttavia, è necessario notare che l'argomentazione di queste due sezioni si basa su differenti presupposti. Mentre nel *Bosatsukai kuketsu* Manzan riporta la condizione precedente la sua riforma, con particolare attenzione alle cerimonie di conferimento dei precetti per monaci e monache, la sezione *Taikyaku nihitsu* 對客二筆 del *Tōkai itteki shū* 東海一滴集 affronta specificamente il sistema *garan* come opposto alla trasmissione del singolo maestro. Quindi, Manzan, pur detraendo valore al *kechimyaku* quale documento attestante la trasmissione, ne riconosce il ruolo di prova del conferimento dei precetti durante la relativa cerimonia. Tenkei risponde a Manzan sostenendo che il *kechimyaku* sia stato trasmesso da Eisai (Yōsai) proprio sotto forma di precetti del Boddhisattva, e che in quanto tale sia da considerarsi un documento che attesta la successione del Dharma e il sigillo della mente. D'altra parte, Tenkei chiarisce anche che attestano in egual modo la trasmissione da maestro ad allievo il *kechimyaku*, come

¹⁷ Si noti che il termine *daiji* può essere utilizzato in due differenti accezioni. La prima riguarda il risveglio (come visto nel Sūtra del Loto), oppure la Natura di Buddha (Nirvana Sūtra). Quando riferito ai tre documenti, il termine *daiji* indica generalmente la trasmissione di kirigami contenenti diagrammi, e specialmente riguarda le raffigurazioni diagrammatiche delle cinque posizioni.

il bastone di bambù, la veste d'oro e qualsiasi oggetto della tradizione Zen, che deve essere considerato parte del metodo dell'insegnamento (*kegi* 化儀); di conseguenza, qualsiasi forma di attaccamento a queste manifestazioni materiali deve essere evitato (ESST 15, p. 224). Come menzionato in precedenza, Manzan si riferisce ai precetti di Boddhisatva come “la grande sostanza dell'insegnamento Zen”, creando un chiaro legame tra *bosatsu kai* e *daiji*, che è in definitiva la rappresentazione schematica del conferimento dei precetti. Tuttavia, a detta di Manzan, durante il periodo medievale la copia delle tre scritture segrete di trasmissione incentrate sulle cinque posizioni (*Hōkyō zanmai*, *Sandōkai* e *Goi kenketsu*) fu sostituita con i diagrammi *daiji* (SSZ 15, p. 127), rendendo estremamente comune la pratica all'interno dei kirigami di rappresentare le cinque posizioni sotto forma di diagrammi spesso frutto della contaminazione con lo *Yijing*. Sebbene Manzan non fornisca prove che il *daiji* fosse impiegato come segno tangibile di successione, afferma il suo ruolo all'interno della pratica dell'insegnamento *goi* (SSZ, 15, p.125). In un testo precedente, il *Tōkai itteki shū*, il *daiji* è definito come “la prova di trasmissione orale dell'insegnamento segreto”, condannandone dunque il ruolo di rappresentazione schematica delle tre scritture segrete, poiché questo diagramma dovrebbe solo ed esclusivamente raffigurare i precetti Zen. Inoltre, Manzan sostiene che sin dagli albori dello Zen i tre testi venissero copiati e trasmessi come scritture segrete, mentre il *daiji* venisse impiegato come raffigurazione schematica dei precetti Zen. Tuttavia, le generazioni successive a Dōgen, rimodellarono l'uso di questo diagramma fino a renderlo una mera rappresentazione grafica degli

insegnamenti nelle tre scritture, tanto da arrivare al punto di trasmettere erroneamente questa pratica come insegnamento diretto del fondatore. In risposta, Tenkei dibatte sarcasticamente questa argomentazione, interrogandosi sul perché dunque includere tra i tre documenti il *daiji* considerando la comprensione erronea che lo ha caratterizzato per secoli, sino a una sua completa degenerazione della sua trasmissione (ESST 15, pp. 227b-228a).

La critica di Manzan contro la rappresentazione delle cinque posizioni in termini diagrammatici, è interpretabile come la volontà di abbandonare uno dei cardini della trasmissione segreta del periodo medievale incentrata sui principi dello *Yijing* e sul paradigma del doppio trigramma *li*. In un passaggio da *Yōhō Manzan oshō kōroku* 鷹峯卍山和尚広録, le cinque posizioni di Tōzan e i tre misteri di Rinzai sono detti “la foglia d’oro che cessa il grido”. Questa allegoria presa in prestito dal capitolo del Nirvana Sūtra sulla condotta del bambino (*yōnigyō bon* 嬰兒行品), si basa sul significato degli abili mezzi, rivelando la posizione di Manzan che è estremamente simile a quanto riportato nel fascicolo *Shunjū* (SSZ 6, p. 227a). Tuttavia, consapevole del fatto che le cinque posizioni siano estremamente legate al percorso identitario di ciascuna fazione, rappresentando il cuore della trasmissione del periodo precedente, Manzan non condanna le cinque posizioni in quanto tali, ma manifesta la sua perplessità sul paradigma del doppio trigramma *li*. A titolo di esempio, si riporta la spiegazione di questo paradigma così come appare nello *Sandōkai Hōkyō zanmai shoshinkō* 參同契宝鏡三昧書紳稿 (1717):

Secondo Tōzan, le cinque posizioni andrebbero comprese come l'esemplificazione di un singolo *dharma*. [Uguualmente], nel caso delle cinque caratteristiche dell'infante (*eiji gosō* 嬰兒五相)¹⁸ e dei cinque sapori di un filo d'erba (*kyōsō gomi* 莖草五味), un singolo fenomeno ha sempre cinque differenti aspetti. Dunque, a un certo stadio della pratica, l'insegnamento di un trigramma con cinque aspetti dovrebbe essere incorporato come parte della stessa. [Tuttavia], proprio questo trigramma ha dato vita a una serie di interpretazioni erronee che si contraddicono l'una con l'altra, tradendo le intenzioni originarie di Tōzan. Ecco perché il Grande Patriarca di Eiheiji ci ha trasmesso che “se la Legge di Buddha è stata trasmessa secondo i limiti di vacuità e fenomeni, allora il significato profondo dell'insegnamento di Tōzan non è ancora stato compreso” (ZSSZ 6, p. 563 a-b).

Manzan non rifiuta completamente la pratica delle cinque posizioni, eppure combatte l'idea delle cinque posizioni come cinque stadi distinti l'uno dall'altro, come potrebbero apparire nell'interpretazione viziata dallo *Yijing*. Manzan ammonisce che, anche se concepita come una struttura pentadica, ogni componente è in definitiva parte di una singola unità. La citazione delle parole di Dōgen svela l'idea di Manzan sulla necessità di liberare la scuola Sōtō dalle cinque posizioni che avevano dominato lo scenario dottrinale dell'età medievale. È necessario

¹⁸ Le cinque caratteristiche dell'infante descrivono una delle cinque pratiche del bodhisattva. Dal momento che la pratica del bodhisattva è al di là del dualismo e della sua percezione, il suo comportamento può essere equiparato a quello di un neonato, ed è detto essere incapace di compiere le seguenti azioni: incapacità di alzarsi; incapacità di dimorare; incapacità di andare; incapacità di venire; incapacità di parlare (T 374.12.485b14).

considerare che, durante i secoli che hanno preceduto la riforma di Manzan, le cinque posizioni sono state concepite da ciascun gruppo come il segno distintivo per plasmare la propria identità attraverso l'elaborazione di interpretazioni estremamente originali che fossero diretta espressione del gruppo cui appartenevano. In questo scenario, la scuola Sōtō appare come una realtà frammentata, in cui l'identità dottrinale di ciascun gruppo è impiegata come strumento politico e strategico per essere parte dello scenario religioso dominato da un'accesa rivalità tra scuole e lignaggi differenti. Nelle parole di Manzan emerge la sua comprensione di questo quadro variegato e, allo stesso tempo, l'intenzione di unificare la diversità dottrinale in modo da creare un'unica scuola che risponda a una dottrina condivisa e uniforme.

V.V Menzan e l'illusione delle origini: i goi come eterodossia

Benché il ruolo di Manzan nella ideazione e attuazione della riforma che ponesse fine o quantomeno regolamentasse le pratiche più rappresentative sia innegabile, l'omologazione e la creazione del concetto stesso di scuola sotto al quale unificare la fazionalità e la frammentarietà dei singoli gruppi fu senza dubbio opera di Menzan Zuihō 面山瑞方 (1683–1769). Menzan è noto specialmente per il suo minuzioso lavoro di ricerca filologica e di sistematizzazione delle opere di Dōgen, nonché per la sua impresa di creare una tradizione ex novo basata solo ed esclusivamente sul ruolo centrale del fondatore e dei suoi insegnamenti. Gli sforzi di Menzan misero a nudo una serie di questioni cruciali su cui si era basata in

pieno l'espansione locale dei secoli precedenti: da un lato infatti vi è era la comune pratica di commentare, studiare e analizzare i testi canonici sotto la guida del proprio maestro; d'altra parte, a questa pratica si affianca la necessità di mantenere segreti alcuni insegnamenti affidandosi alla trasmissione esoterica di documenti destinati a pochi e alla tradizione orale. In entrambi i casi, il testo inteso come documento tangibile e probatorio giocò un ruolo di primaria importanza, poiché, in quanto dono per pochi eletti, sanciva il diretto accesso alla trasmissione e la conseguente appartenenza ad un gruppo. Menzan riprende le medesime logiche che vogliono il testimone testuale quale prova dell'autorità, cambiandone però le regole e le logiche della fruizione. La segretezza è bandita poiché caratteristica non necessaria alla creazione di un gruppo unitario, al contrario, viene data grande importanza all'attività di commento e studio dei testi fondanti della scuola direttamente ascrivibili al fondatore, ossia lo *Shōbōgenzō*. Tuttavia, l'impatto di Menzan non si fermò alla riscoperta e costruzione del ruolo preminente dell'opera di Dōgen. Infatti, Menzan giocò un ruolo fondamentale nella definizione delle regole monastiche e dei precetti che verrà adottata da Eihei-ji come modello di riferimento (Collcutt 1981, pp. 165-67).

Menzan decise di intraprendere una strada completamente differente rispetto ai suoi predecessori che avevano guidato la riforma. Infatti, Menzan fu particolarmente critico verso Manzan, colpevole di aver basato gran parte dei principî ispiratori della riforma sulle indicazioni dei monaci Ōbaku, anziché sulle parole di Dōgen. Inoltre, diversamente da chi lo aveva preceduto, Menzan assunse

una posizione decisamente netta nei confronti della trasmissione segreta e dei suoi documenti più rappresentativi. Uno dei testi più rappresentativi di tale decisione è senza dubbio il trattato noto come *Tōjō shitsunai danshi kenpi shiki* 洞上室内斷紙揀非私記 (1749), che si configura come una vera e propria catalogazione delle differenti tipologie di kirigami trasmesse a partire dal periodo medievale e fino ad allora, correlate di un giudizio da parte di Menzan relativamente alla loro adeguatezza o meno di essere incluse nel nuovo assetto della scuola (Bodiford 2000, p. 26). Ad esempio, in relazione alla trasmissione delle cinque posizioni in forma diagrammatica (*goi zu kirigami* 五位図断紙), Menzan commenta che tale pratica non esisteva presso i maestri del passato e che benché venga riferita a Sōzan stesso non vi è nessuna traccia all'interno del *Sōzan roku* della sua validità. Pertanto la sua trasmissione deve essere interrotta poiché si basa su un insegnamento erroneo. Dunque, tutti coloro i quali fossero interessati ad apprendere questo insegnamento avrebbero dovuto affidarsi senza indugio allo *Hōkyō zanmai*, tralasciando dunque i kirigami trasmessi sino a quel momento (SSZ 15, p. 202b).

Benché Menzan non sia mai contrapposto in maniera netta a Manzan, negli anni che seguirono la riforma, adottò una posizione che lo distanziò dal suo predecessore, come appare nel *Tōjō shitsunai sanmotsu ron* 洞上室内三物論 (1730):

Chi fu il primo a parlare [dell'importanza] della grande illuminazione e del rapporto diretto tra maestro e allievo? In seguito la supremazia dell'illuminazione si sostituì [per importanza] ai tre testi segreti della

trasmissione. Tutto ciò è privo di fondamento. Ci si dovrebbe solo vergognare! A ben pensarci per quale ragione [sono stati scelti proprio] il *Sandōkai* e lo *Hōkyō zanmai* come testi della trasmissione? È perché sono scritti appartenenti a raccolte Zen come *Keitoku dentō roku* che dal passato sono arrivati fino a noi. Dove sarà mai la segretezza in tutto ciò? Questi sono testi nati per guidare [il praticante]. Nel terzo anno dell'era Ninji (1242), anno della tigre d'acqua, nel primo giorno del quinto mese, il Maestro Giin ricevette il profondo significato della Legge. Come riportato dal Maestro Ranzen [questi testi furono insegnati] al nostro primo patriarca Dōgen da Nyōjō. (...) Ecco perché il *Goi kenketsu* è il vero insegnamento. Indagando con attenzione si può comprendere come questa sia la visione del Maestro Sōzan riguardo alle Cinque Posizioni. Inoltre, lo *Hōkyō zanmai* è la Legge così com'è trasmessa segretamente dai patriarchi (SSZ 15, pp. 194-195).

Menzan riconosce qui l'importanza dei tre testi alla base dell'apprendimento delle cinque posizioni, ma riconosce la supremazia del *Goi kenketsu* attribuita a Sōzan. In un altro scritto del 1763, il *Hōkyōzanmai suishō* 宝鏡三昧吹唱, Menzan a proposito della segretezza dello specchio prezioso commenta un passo del *Zenrin sōbōden* di Juefan, secondo cui il testo sarebbe stato tramandato segretamente da Tōzan a Sōzan onde evitare che questo venisse diffuso:

In passato si diceva che un antico saggio per timore che [le cinque posizioni] venissero diffuse le mantenne segrete. Questa però è solo una diceria. Si tratta del *gathā* del Maestro Tōzan conosciuto come “Lo specchio prezioso del *Samadhī*”. Perché mai avrebbe dovuto aver timore di diffondere l'insegnamento contenuto in questo *gathā*? [...] Ciò che è stato tramandato da Yakusan e da Ungan è oscuro e [dimostra] di non aver compreso il vero significato dello “Specchio prezioso del *Samadhī*”

(ZSSZ 7, p. 400).

Menzan ancora una volta ribadisce la non segretezza dell'insegnamento del fondatore della scuola Caodong, criticando indirettamente l'uso stesso che si è fatto del testo. Sia Manzan che Menzan si interrogano sull'effettivo impiego delle cinque posizioni, ma se da un lato Manzan relega le cinque posizioni a un ruolo prettamente secondario, Menzan, pur rinnegando il passato, pone al centro del loro apprendimento i riferimenti testuali da lui considerati autorevoli e direttamente ascrivibili ai fondatori della controparte cinese della scuola. Menzan, inoltre, critica aspramente la visione di Maestri come Yaoshan Weiyān 藥山惟儼, colpevoli di aver fatto emergere una qualità – quella della segretezza, appunto – che nel testo originale è completamente inesistente. Per capire questa presa di posizione è necessario vedere uno dei commentari più noti sulle Cinque Posizioni al quale si riferisce anche Manzan, attribuito a di Yongjue Yuanxian:

Lo *Hōkyō zanmai* è il testo trasmesso segretamente da Tōzan a Sōzan. Secondo le parole di Tōzan: «Ricevetti lo specchio prezioso del *Samadhī* dal Maestro Ungai». Questo significa che non si tratta di un'opera del Maestro Tōzan, ma è frutto [dell'ingegno] di Ungai. Secondo altri ancora sarebbe stato tramandato da Yaoshan. Tuttavia, questo non è possibile. Tutti i maestri della scuola Sōtō hanno temuto di diffondere questo insegnamento. Perciò è diventato l'insegnamento che si tramanda con prudenza insieme alla grande Legge (SSZ 15, p. 291).

Yongjue riporta quanto già proclamato da Juefan sulla segretezza dello specchio prezioso, colludendo però con l'aspra critica di Menzan. A riguardo, in uno scritto

di Sonnō 損翁 (1649-1705), il *Kenmonhōeiki* 見聞宝永記, viene riportato un *mondō* in cui l'interlocutore è proprio Menzan:

Menzan, dopo aver a lungo praticato le cinque posizioni da solo, [disse al suo maestro] di volerne comprendere il vero significato. Il maestro allora gli disse: «Gli antichi si smarrirono su una parola della posizione. Secondo molti le cinque posizioni hanno un andamento progressivo. Nel *Goi kenketsu* di Sōzan è un elemento essenziale nella trasmissione dei Buddha. Questo è il vero aspetto delle cinque posizioni». [...] Menzan chiese allora: «Alcuni chiamano [la quarta posizione] 'mutua integrazione' altri invece 'giungere ai fenomeni nei fenomeni'. Qual è la differenza?». Il maestro disse ridendo: «Nella mutua integrazione ci sono forse due posizioni? Juefan in passato ha rinnegato [la dicitura] 'mutua integrazione'. Questa è proprio la giusta interpretazione. All'inizio ci sono due posizioni relative seguite da altre due posizioni relative, fino ad arrivare alla quinta posizione. La quarta posizione è il padrone, ma non cade nella quarta posizione. Ecco perché quanto tramandato da Sōzan è corretto. (...) Ciò che viene spiegato da Yongjue non necessita di essere discusso» (ZSSZ 9, pp. 439-440).

Sonnō attacca l'interpretazione progressiva dei goi, secondo la quale queste sarebbero ordinate secondo un ordine gerarchico di avanzamento, sostenendo chiaramente la denominazione 'giungere ai fenomeni nei fenomeni', dal momento che è così definita anche da Sōzan. In compenso, la domanda che Menzan pone al maestro è un chiaro riferimento alla disputa sulla denominazione della quarta posizione che all'epoca rappresentava una considerevole materia di studio e di dibattito. A riguardo, in un passo del *Tōjō shitsunai kuketsu* 洞上室内口訣 si

legge:

A partire dal periodo della dinastia Song si [credeva che la denominazione] ‘giungere ai fenomeni nei fenomeni’ fosse errata e si [preferì l’uso] di ‘mutua integrazione’. Durante la dinastia Ming con il fiorire dell’insegnamento dello Zen si adottò quest’ultima dicitura. Tuttavia, anche questo è un errore. Ciò che non si conosce non ha fine. Gli antichi parlavano di cinque posizioni. “Giungere” e “arrivare”¹⁹ hanno il medesimo significato. Perché mai l’unità dovrebbero essere due? (SSZ 15, p. 169).

Menzan esprime la sua perplessità nei confronti delle dispute che si erano susseguite nei secoli precedenti proprio riguardo alla denominazione della quarta posizione. Questa disputa continuò a presentare toni accesi anche in periodo Edo e ne sono un chiaro esempio Renzan Kōeki 連山交易 (1635-1694)²⁰ e Tenkei Denson,

¹⁹ Si riferisce alla quinta e alla quarta posizione.

²⁰ Renzan Kōeki fu allievo di Ban’an Eishu 万安英種 (1591-1654) e dopo aver ottenuto la conferma dell’illuminazione proprio da Ban’an, si spostò e visse in numerosi templi del paese.

Renzan si inserisce all’interno della disputa sulla quarta posizione e sulla trasmissione dell’insegnamento dei goi. Il suo pensiero, come quello di Tenkei, sono particolarmente significativi al fine di comprendere la successiva interpretazione di Menzan e permettono di tracciare una panoramica in cui collocare lo studio delle Cinque Posizioni tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo.

Nell’interpretazione di Renzan è dato un ruolo fondamentale ad un testo molto diffuso e dibattuto all’epoca, il *Dongshang guzhe*. Il testo di Yongjue venne presentato all’interno della scuola Sōtō come la vera e autentica interpretazione dei goi di Tōzan e per tale ragione coloro i quali ne veneravano l’insegnamento non erano di certo pochi, basti pensare all’alta considerazione che maestri del calibro di Baihō Jikushin e Manzan Dōhaku riservano al testo di Yongjue nella loro

trattazione sulle cinque posizioni²⁰. Renzan si oppone con coraggio a questa tendenza come prima di lui fece anche Mokuin Sokai 默隱祖价 (? -1681). La visione offerta da Yongjue viene definita da Mokuin arbitraria e infondata, nonché profondamente informata dal pensiero di Shao Yong 邵雍 (1011-1077). Mokuin sostiene la centralità della quinta posizione come perfetta sintesi di vacuità e fenomeni e assoluta rappresentazione del risveglio. Lo stesso Renzan, può essere considerato con Mokuin come una voce contraria rispetto a Yongjue, laddove come questa era l'interpretazione più studiata e accreditata nella scuola Sōtō dell'epoca. Renzan non appoggia la visione dei goi che le vuole necessariamente legate allo *Yijing*. Questo collegamento, come visto in precedenza, era stato analizzato ed enfatizzato per primo da Nan'ei. A riguardo Renzan scrive:

«Non ci sono spiegazioni [adeguate] delle cinque posizioni di Tōzan e di Sōzan. Queste interpretazioni sono solamente delle speculazioni che si trovano nella mente degli uomini» (Arai, 1983). Qui Renzan critica aspramente la visione dei *goi* filtrata attraverso gli esagrammi, affermando che “praticare le cinque posizioni della scuola Sōtō non è praticare l'esagramma del fuoco”.

È proprio questo aspetto che rende unica la visione di Renzan: nonostante non sia un maestro particolarmente presente all'interno di studi accademici e sia sempre stato considerato marginale, la sua visione delle cinque posizioni è assolutamente singolare in quanto nega con fermezza uno degli aspetti più dibattuti dei *goi*. La visione delle cinque posizioni attraverso gli esagrammi è infatti considerata parte dell'insegnamento autentico di Tōzan poiché presente ne *Lo specchio prezioso del Samādhi*. Renzan, inoltre, non appoggia la visione che mette al centro dell'insegnamento di Tōzan la terza posizione ma considera il 'giungere all'unità' come il vero fulcro dell'intera dottrina e lo definisce come “ciò che risponde alla miriade di legami senza cadere in nessuna esistenza”: accordandosi in questo modo alla lettura precedentemente offerta da Mokuin. L'interpretazione che offre Renzan ricollega i goi a degli aspetti fondamentali e imprescindibili del Buddismo *Mahāyāna*. In questo modo, la posizione della vacuità è l'immutabile *Tathatā* (*shinnyo fuhen* 真如不變); la posizione dei fenomeni è il *Tathatā* del mutamento (*shinnyo zuien* 真如隨緣); la vacuità nei fenomeni corrisponde al *Tathatā* che passa dall'essere immutabile all'adeguarsi alla moltitudine di legami del mondo fenomenico; la vacuità nei fenomeni è *Tathatā* che ritorna dalla

che dibatterono a lungo sulla giusta denominazione della quarta posizione proprio a partire dal testo fondamentale di Yongjue. Ciò che rende peculiare la visione di Menzan dei goi e che si colloca all'interno del dibattito sulla denominazione, è l'adozione di una semplice ma fondamentale domanda come punto di partenza ossia quale sia la sostanziale differenza tra le due denominazioni. L'operazione di Menzan ha in realtà radici ben più profonde dell'apparente battaglia contro i formalismi fallaci della parola. Non si deve infatti dimenticare che la denominazione della quarta posizione non nasconde solamente delle differenze formali che influiscono sulla relazione tra una posizione e l'altra, ma è anche e soprattutto rappresentativa di due differenti approcci. L'utilizzo di 'mutua

moltitudine di legami all'essere immutabile; l'emergere nella vacuità dalla vacuità è il venire del *Tathatā* dell'essere immutabile; giungere ai fenomeni nei fenomeni è il giungere del *Tathatā* nella moltitudine di legami; arrivare alla mutua integrazione corrisponde all'unione dell'immutabilità e dell'adeguarsi alla moltitudine di legami.

Renzan non solo accentua il carattere di progressività delle cinque posizioni ma offre una visione scevra di contaminazioni esterne, in quanto informata esclusivamente di elementi propri del Buddismo *Mahāyāna* e non più influenzata dal sistema di pensiero dello *Yijing*. Tuttavia, questa visione pur appellandosi a una terminologia tipica del Buddismo *Mahāyāna*, è chiaramente influenzata dallo schema di collegamenti e rimandi tra *goi* e i relativi esagrammi. Senonché, anziché trovare le diverse combinazioni dello *Yijing*, si ritrovano dei termini sicuramente più familiari alla scolastica buddhista. Ciò che tuttavia rende peculiare il pensiero di Ranzan è quello di porsi in netto contrasto non solo con la visione dell'epoca ma anche con una corrente interpretativa precedente che ha molto accentuato il collegamento tra le cinque posizioni e gli esagrammi.

integrazione' è infatti riscontrabile nella maggior parte dei testi Rinzai e nelle prime fonti commentariali Sōtō, come nel caso della fazione di Gasan, che fu profondamente influenzata dal contatto con i gruppi Rinzai e Gozan, che adottarono tale denominazione dalla produzione testuale della tradizione Linji. Il problema della denominazione della quarta posizione viene messo in luce solo a partire da Nan'ei, che manifesta la consapevolezza delle implicazioni dottrinali e legittimatorie insite in ciascuna dicitura. Ciononostante, Nan'ei non si farà mai portavoce di un approccio a discapito dell'altro, riconoscendo, al contrario, la differenziazione ontologica alla base di ciascuna scelta. La consapevolezza della portata identitaria espressa da ciascuna dicitura fu portata alla ribalta solo durante il periodo Edo, in contemporanea con il tentativo di differenziare completamente la scuole dalle fazioni avversare. L'esacerbarsi di questa diatriba culmina proprio con Menzan, che non solo nega la dicitura comunemente adottata durante i secoli precedenti, ma è ben consapevole che si tratti dell'espressione di un gruppo antagonista e necessiti dunque di essere interamente epurata dal nuovo canone testuale. La sua argomentazione è sorretta dall'utilizzo strumentale dei testi degli antichi e in particolar modo del *Goi kenketsu*, elevato ad autentica fonte di espressione delle cinque posizioni della scuola Sōtō e in quanto tali, prive di ogni forma di contaminazione. Questa teoria è chiaramente illustrata in un passo del *Kenkōfusetu* 健康普説:

Nel *Dongshang guzhe* di Yongjue viene spiegato l'insegnamento dei *goi*.

Questo è altresì diventato il punto di riferimento nello Zen della

contemplazione della parola. Ma era davvero questa la contemplazione della parola di Tōzan e Sōzan? Tutto ciò mi fa davvero fare delle grosse risate! Nessuno ha ancora aperto gli occhi. Verità e menzogna sono in continua lotta! (...) Yongjue apparteneva alla stessa cerchia del Maestro Dahui²¹. Agendo contrariamente alla profonda verità di quanto trasmesso nel *gāthā*, attraverso un'interpretazione disattenta essi hanno mancato [il Maestro Dahui e la sua cerchia] di eguagliare il loro patriarca (ZZSZ 9, p. 528).

Menzan critica aspramente il Maestro Dahui e la sua visione progressiva che si esprime nel cosiddetto *kanna zen* 看話禪²². Sul piano prettamente contenutistico, Menzan, condanna l'eccessiva riflessione sulla denominazione della quarta posizione, la quale, più che trattarsi di un'accurata riflessione sul significato espresso da ogni singolo carattere, quindi una sorta di *impasse* che spinge al superamento dell'ostacolo spontaneamente senza affidarsi alla mente

²¹ Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163).

²² La pratica nota come *kanna zen* fu elaborata da Dahui (1086-1163), una delle figure di spicco della tradizione Linji. La pratica si basava sulla meditazione riguardante la frase critica (*wato*) di un kōan, sotto la supervisione di un maestro (Buswell 1987). Benché non vi sia nessuna evidenza storica dell'effettivo incontro tra due, la disputa sulla validità o meno della pratica del *kanna zen* vede scontrarsi da un lato Hakuin e dall'altro Menzan, quali promotori di due visioni opposte. Nel testo più rappresentativo su questo tema, pubblicato nel 1737, Menzan critica la pratica del *kanna zen* diffusa durante il periodo medievale in quanto estremamente lontana dalla vera trasmissione (SSZ 15, p. 463a). E' comunque doveroso notare che, nonostante il testo in questione sia stato preso a modello della critica Sōtō sulla pratica del *kanna zen* professata dagli esponenti Rinzaï, non vi è nessun riferimento esplicito alla presunta fazione avversaria (Rinzaï) (Matsuda 2000).

discriminante, è un attaccamento eccessivo alla parola che impedisce lo studio dell'autentico significato dell'insegnamento dei goi. Il chiaro riferimento a Dahui è, però, particolarmente degno di nota. Come visto nel terzo capitolo del presente elaborato, già a partire da Nan'ei era chiara la consapevolezza della disapprovazione di Dōgen contro Dahui e in generale dall'approccio da lui rappresentato. Appellandosi a questo medesimo artificio retorico, Menzan condanna Dahui e l'approccio Rinzai in generale, conscio della critica operata da Dōgen, e del potere legittimatorio insito nell'identificazione di un antagonista detrattore della propria 'tradizione'. La strategia di Menzan è chiaramente supportata dal ritorno in auge delle figure dei patriarchi e della loro aura di autorità:

Tutte le manifestazioni di tutti i Buddha sono illuminazione. Ecco dunque il regni dell'illuminazione delle manifestazioni. La trasmissione da maestro a allievo è naturale come lo sbocciare di un fiore e il nascere di cinque foglie, è la manifestazione del ventottesimo patriarca. Come le luci e le ombre sulla superficie di una roccia, il *gatha* delle cinque posizioni del maestro Tōzan sono espressione dell'attività di vacuità e fenomeni e sono la manifestazione della grande illuminazione. Le cinque posizioni di Tōzan sono: 'i fenomeni nella vacuità', 'la vacuità nei fenomeni', 'emergere dalla vacuità nella vacuità', 'giungere ai fenomeni nei fenomeni', 'la mutua integrazione' (SSZ 15, p.168).

In questo estratto Menzan non si limita a bandire l'approccio alle cinque posizioni da parte delle fazioni avversarie, ma sancisce, enunciandolo chiaramente, quali siano le cinque posizioni dettate da Tōzan, dunque facenti parte di una tradizione

incorrotta e ininterrotta di cui solo la sua scuola è degna custode. La fissazione di un punto fermo che costituisca l'inizio della storia della scuola e dunque le sue origini, consente a Menzan di creare l'immunità verso qualsiasi forma di contaminazione ed eterodossia, poiché qualunque forma di devianza rispetto alle parole del fondatore, *deve* essere condannata in quanto tale poiché non aderisce alle parole del canone dei patriarchi e dunque non potrà mai essere parte della trasmissione ereditata dalla successive generazioni.

V.VI Conclusioni

Laddove la cultura della segretezza è ciò che maggiormente caratterizza la produzione e la distribuzione del sapere del periodo medievale, la negazione di ogni forma di segretezza è ciò che distingue il periodo Edo. Donald Keene ha messo in evidenza come, mentre durante periodo medievale il sapere confuciano fosse monopolio di un limitato numero di famiglie (Kiyohara 清原 e Nakahara 仲原) essendo caratterizzato da forme di trasmissione esclusive ed elitarie, proprie di altri campi del sapere, quali la produzione poetica e religiosa, e di come Fujiwara Seika 藤原 惺窩 (1561-1619) abbia posto fine al regime di segretezza, anticipando una nuova forma di produzione culturale (1997, p. 120)²³ Come si è illustrato nel presente capitolo, la riforma avanzata da Manzan ha anticipato la fine della

²³ Sulla scia di Fujiwara, il suo discepolo Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657) decise di tenere delle lezioni pubbliche su quanto aveva precedentemente appreso al Kenniji, decretando lo *hiden* 秘伝 quale modalità conoscitiva obsoleta (*ibid.* pp. 120-1).

segretezza come modalità di trasmissione e linfa vitale dello sviluppo intra-settario. La volontà di Manzan di declassare l'importanza del documento noto come *daiji*, ossia la forma prediletta di espressione diagrammatica delle cinque posizioni, ha posto le basi per riconsiderare e progressivamente porre fine alla ruolo cardine dei kirigami. Menzan, seppure contrastando parte delle idee di Manzan, si è inserito nell'ondata riformatrice con l'intento di ristabilire l'autorità di un unico e solo fondatore e di promuovere la trasmissione degli insegnamenti proprio come stabilito da Dōgen²⁴. Si crea dunque la dicotomia tradizione/eterodossia, dove la tradizione è tutto ciò che è stato oculatamente editato, scelto e analizzato da Menzan nel tentativo di ricostruire la figura mitologica del fondatore. Chiunque persevera nel trasmettere e commentare ciò che è al di fuori di questa tradizione, non è degno di farne parte e dunque viene etichettato come 'eretico', blasfemo. La costruzione di questa tradizione, a cui i goi sono ammessi come insegnamento di Dongshan e scervi di ogni elaborazione macrocosmica, instaura un regime di normatività, in contrapposizione alla segretezza del periodo precedente. Il lavoro esegetico condotto da Menzan, attua il potere di disciplinare mediante espedienti semplici ma efficaci, quali la sorveglianza e il controllo (Foucault 1993, p. 65), che prendono la forma di critica e giudizio pontificati nei suoi numerosi trattati. Menzan, non è ovviamente solo nella sua opera di sorveglianza, ma sorretto da un'organizzazione divenuta ormai istituzionalizzata, vicina al potere centrale e per

²⁴ Nella scuola Tendai, Reikū Kōken 靈空光謙 (1652-1739) iniziò, analogamente a Menzan, una crociata contro la trasmissione segreta all'interno della scuola (Bodiford 2006b).

questo poco incline a trasmettere saperi corrotti e deviati.

VI.

Epilogo

In conclusione, è necessario riassumere i punti principali di quanto presentato finora.

Il presente lavoro, ha individuato la dottrina delle cinque posizioni quale terreno di indagine al fine di indagare le formazioni discorsive e le strategie che hanno portato all'ascesa di alcuni gruppi religiosi e il ruolo che la segretezza e l'incontro con differenti attori hanno giocato all'interno di queste dinamiche. Infatti, poco è stato ancora scritto relativamente a come la segretezza fu impiegata e messa in atto all'interno delle dinamiche di costruzione identitaria di ciascun gruppo. La tendenza, è purtroppo quella di vedere ciascun gruppo isolato dall'altro o di creare dei rapporti gerarchici che però poco trovano riscontro nell'evidenza testuale. Il regime di segretezza, caratterizzante gli anni medievali, è lo strumento mediante il quale nuovi modelli identitari vengono veicolati e costantemente riletti e riappropriati dalla molteplicità di attori partecipi in quel processo.

Riprendendo l'analisi di Teeuwen relativamente alla segretezza, Teeuwen si interroga in quali termini definire la veridicità della segretezza e in quali termini ciò che è considerato segreto, alla luce dei fatti, non lo è (2006, pp. 2-6). Queste domande si concentrano nello specifico sul *cosa* viene trasmesso, laddove è

fondamentale indagare anche *come* e *perché* quel dato contenuto è trasmesso, qual è la sua funzione nelle dinamiche di un gruppo e come si rapporta quel dato sapere con altri gruppi rivali. Nel caso in analisi, emerge come l'intenzione degli artefici e dei fruitori delle cinque posizioni, quali epitome della trasmissione segreta, fosse innanzitutto quella di celare la specifica interpretazione data dal gruppo ai goi, poiché, in ultima analisi, era proprio quella interpretazione che manifestava il loro accesso al sapere (fosse esso proveniente da altre scuole o da altre tradizioni). Di conseguenza, i documenti bollati come segreti si rivelano essere in realtà il terreno privilegiato ove indagare le dinamiche intra e soprattutto extra-settarie, laddove costituiscono la manifestazione della circolazione del sapere tra differenti attori e il riadattamento della conoscenza in relazione alle dinamiche interne ed esterne alla fazione. In secondo luogo, la segretezza e dunque le cinque posizioni non erano nulla più che una merce di scambio. In tal senso l'analisi di Urban sul ruolo istituzionale della segretezza fornisce una calzante chiave di lettura del kirigami quali vettori di sapere e segreto, e delle cinque posizioni quale dispositivo di riadattamento e di assoggettamento¹. Urban, mutuando la nozione di 'capitale

¹ È qui importante una premessa fondamentale. Urban dichiara che: "I would argue that it is generally more fruitful to turn the focus of our analysis away from the content of secrecy and instead toward the forms and the strategies through which secret information is concealed, revealed, and exchanged" (1998, p. 218). Questa affermazione suscita delle chiare perplessità, poiché l'accentuazione dell'esclusivo ruolo delle segretezza dal punto di vista istituzionale, ignorandone completamente il contenuto, replica il medesimo errore di accentuare un aspetto a discapito di un altro. Sono convinta sia invece di primaria importanza tenere in considerazione sia

culturale' di Bourdieu nota che:

As I wish to define it, secrecy is best understood as a strategy for accumulating “capital”, in Bourdieu’s sense of the term. Extending Marx’s definition of the term, Bourdieu understands capital to include not only economic wealth but also as the nonmaterial resources of status, prestige, valued knowledge, and privileged relationships. It refers, in short, to “all goods, material and symbolic, that present themselves as rare and worthy of being sought after in a particular social formation”. Like economic capital, however, symbolic capital is not mere wealth that is hoarded and stockpiled; rather, it is a self-reproducing form of wealth, a kind of “accumulated labor”, which gives its owner “credit”, or the ability to appropriate the labor and products of other agents. Bourdieu then distinguishes between several varieties of capital: most important, in addition to economic capital, there is social capital (valued relations with significant others), cultural capital (valued information or educational qualifications), and symbolic capital (the other forms of capital when recognized as “legitimate”, in the form of prestige and honor).

Symbolic capital is itself the product of a kind of “social alchemy”, a process of misrecognition, through which material capital is transformed and legitimated in the form of status or distinction. This is the process at work, for example, in the purchase of an expensive work of art, which confers the mark of “taste” and “distinction” on its owner, or in the investment in a good education, which bestows “cultivation” and cultural capital. As such, the dynamics of the social field are determined largely by the strategies and maneuvers of agents in their ongoing competition for these symbolic resources [...]. (pp. 219-20).

il contenuto che le dinamiche della segretezza, essendo due aspetti del fenomeno intrinsecamente legati e difficilmente scindibili.

La segretezza disvela dunque le dinamiche esterne ed interne al gruppo e il suo accesso al sapere e di conseguenza, ai meccanismi di potere. D'altra parte però, per definire pienamente queste dinamiche è di fondamentale importanza addentrarsi all'interno dei contenuti della segretezza, quali prove tangibili dei meccanismi mediante i quali la segretezza è messa in atto.

Il presente lavoro di tesi ha cercato di disvelare le dinamiche e le sue forme mediante l'indagine di uno specifico caso studio, ossia quello dei gruppi Sōtō e delle cinque posizioni inserite nel regime di segretezza in qualità di atto legittimatorio e auto-rappresentativo. Non si tratta infatti di mere elucubrazioni dottrinali prive di un esito nel mondo, al contrario, le cinque posizioni diventano veicolo strategico di affermazione delle plurime identità fazionali, all'interno del processo di accesso e accumulazione del sapere quale moneta di scambio con altri attori.

Si è qui deciso di concentrare l'attenzione su un numero relativamente limitato di documenti, tuttavia futuri sviluppi di questo lavoro impongono di ampliare il raggio di indagine analizzando il rapporto con un più ampio spettro di attori sociali, quali culti locali, mecenati e finanziatori laici, donne, fazioni minori, per restituire il fenomeno nella sua tridimensionalità.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

DNZZ *Dainihon zoku zōkyō* 『大日本続藏経』. Nishi, Giyū; Tamaki Kōshirō; Kawamura, Kōshō (1975-1989). Tōkyō: Kokusho konkōkai.

DZZ *Dōgen Zenji zenshū* 『道元禅師全集』. Ōkubo Dōshū (ed.) (1969-70). Tōkyō: Rinsei Shoten.

ES *Eiheiji-shi* 『永平寺史』, *Eiheiji-shi Hensan Inkai* (ed.) (1982). Fukui: Eiheiji.

ESST *Eiheiji Shōbōgenzō shūsho taisei* 『永平正法眼藏蒐書』. Kawamura Kōdō (ed.) (1974-82), Tōkyō: Taishūkan shoten

SBGZ *Shōbōgenzō* 『正法眼藏』. Mizuno Yaoko (ed.). Tōkyō: Iwanami Shoten.

SSZ *Sōtōshū zensho* 『曹洞宗全書』. Sōtōshū Zensho Kankōkai (ed.) (1970-1973), Tōkyō: Sōtōshū Shūmuchō.

T *Taishō shinshū daizōkyō* 『大正新脩大藏経』. Takakutsu, Junjirō; Watanabe, Kaigyoku (ed.) (1924-1932). Tōkyō: Taishō issaikyō kankōkai. (Consultato nella versione CBETA)

X *Dainippon zokuzō kyō* 『大日本続藏経』. Maeda Eun; Nakano Tatsue (1905-12), Kyōto: Zōkyō shoin. (Consultato nella versione CBETA)

ZGDJ *Zengaku Daijiten* 『禅学大辞典』. Komazawa Daigakunai Zengaku Daijiten Hensanjo (ed.) (1985), Tōkyō: Daishūkan shoten.

ZGR *Zoku gunsho ruijū* 『続群書類従』. Hanawa, Hokiichi; Ōta, Toshiro (ed.) (1959-1960), Tōkyō: Zokugunshoruijū Kanseikai.

ZSSZ *Zoku Sōtōshū zensho* 『続曹洞宗全書』. Sōtōshū Zensho Kankōkai (1974-77), Tōkyō: Sōtōshū Shūmuchō.

FONTI PRIMARIE

Baojing sanmei ge 寶鏡三昧歌 T 1986A.47.515a16

Biyān lù 碧巖錄 Iriya 1992; 1996

Baika shisho 梅華嗣書 ESST

Botsuda Botsuchi 勃陀勃地 Ishikawa 1989

Bukkyō 仏經 DZZ 2

Butsubutsu soso sōden himitsu Shōbōgenzō 佛佛祖祖相傳秘密正法眼藏

Biblioteca Komazawa Univ. (188.85/94-1-2)

Cantong qi 周易參同契 Pregadio 2011

Chanlin sengbaozhuan 禪林僧寶傳 X 79.1560

Chūteki himissho 中的秘密書 SSZ 14

Da Fangguang Fo Huayanjing Shu Yanyi Chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔

T36.1736

Da foding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhupusa wanxing shoulengyan jing 大佛

頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 (Śūraṅgama sūtra 首楞嚴經) T 945.19

Dongshang guzhe 洞上古轍 SSZ

Eihei kōroku 永平広録 DZZ 3

Fenyang Shanzhao chanshi yulu 汾陽善昭禪師語錄

Gasan daioshō bōchoku 峨山和尚芳躅 SSZ 5

Gasan Daioshō Goi no zu narabini hōgo 峨山大和尚五位之図并法語 Ishikawa

1992

Gasan Oshō fushikijō tokusho kien narabini goi gosōden 峨山和尚不識上得所機

緣並五位御相傳 Iizuka 1999

Gasan Ōshō hōgo 峨山和尚法語 ZSSZ 9

Goi henshō ron 五位偏正論 ZSSZ 5

Hakkaku no maban 八角磨盤 in Ishikawa 1992

Henshōgoi zusetu kitsunan 偏正五位図説詰難 SSZ 14

Hōkyōzanmai suishō 寶鏡三昧吹唱 ZSSZ 7

Hōonhen 報恩編 in Matsuda 2006, 2008a, 2008b

Jiatai pudenglu 嘉泰普燈錄 X 79.1559
Jingde chuandenglu 景德傳燈錄 T 51.2076
Jishōsanmai 自証三昧 (Dharma eye 37 2016)
Jōhen Sōtō goi 重編曹洞五位 SSZ 14
Jūri jōhen ketsu 重離疊變訣 Ashikaga Gakkō (504 3-1 -1-1)
Kango fumi 閑語不見 Iizuka 1999
Kenketsu Kōunchū Shugetsu Kunsekikō 顯訣耕雲註種月攢摭藁 SSZ 14
Kenkōfusetu 健康普說 ZSSZ 9
Kenmonhōeiki 見聞宝永記 ZSSZ 9
Kenzeiki 建擲記 in Kawamura 1975
Kōunshugetsu kaikinendai narabini Ketsudō oshō gyōjō oyobi Kenshū nenpu shiroku 耕雲種月開基年代並傑堂和尚行狀及謙宗年譜私錄 ZSSZ 10
Ichidan kōmyō sen kokon 一段光明亘古今 in Iizuka 1999
Ichimonzen no kirigami 一文錢之切紙 in Ishikawa 2001a
Ichimon Daikōzen zu 一文大光錢圖 in Ishikawa 2001b
Isshū-ha daisetsumoku ittō no san 一州派大節目一透之參 in Iizuka 2014
Linjian lu 林間錄 X 1624
Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra 大般涅槃經 T 374.12
Manzan oshō kōroku 鷹峯卮山和尚廣錄 SSZ 6
Ninten ganmoku Shiina 2016
Noshū Shogakusan Sōjiji Gasan Jōseki Zenji 能州諸嶽山總持寺峨山碩禪師 SSZ 16
Quanzhou qianfo xinzhu zhu zushi song 泉州千佛新著諸祖師頌 T 85.2861
Sandōkai Hōkyō zanmai shoshinkō 參同契宝鏡三昧書紳稿 ZSSZ 6
San'eki shūkō tentetsugo 三易讎校故叢語 Biblioteca Komazawa Univ. (H 123.2-27)
San'mi no zu 三位之圖 Ishikawa 2001b.
San'unkaigetsu-zu Iizuka 1998; 2002

Shōbōgenzō benchū 正法眼藏辨注 Kawamura 2001
Shinjū 春秋 Bielefeldt (2015)
Song gaoseng chuan 宋高僧伝 T 50.2061
Sōjiji Gasan Jō Zenji den 総持寺峨山碩禪師傳 SSZ 16
Sōjiji Nise Gasan Oshō Gyōjō 総持寺二世峨山和尚行状 ZGR Vol. 9 II
Śūraṅgama sūtra 首楞嚴經
Teiho kenzeiki zue 訂補建擿図会 SSZ 17
Tōjō shitsunai danshi kenpi shiki 洞上室内斷紙揀非私記 SSZ 15
Tōjō shitsunai kuketsu 洞上室内口訣 SSZ 15
Tōjō shitsunai sanmotsu ron 洞上室内三物論 SSZ 15
Tōkai itteki shū 東海一滴集 Komazawa Univ. H133W/74
Tōkoku Daiyonso Daiyūan Kaiki Sōjiji Nise Gasan Oshō den 洞谷代四祖大雄庵
 開基総持二世峨山和尚伝 SSZ 16
Tōkoku ki 洞谷記 SSZ 2
Tōmon Ejo Shū 洞門衣枷集 SSZ 15
Wu deng hui yuan 五燈會元 X 80.1565
Wuwei xianjue 五位顯訣 T 1987A.47
Zenmon tainai no goi 禪門胎内之五位 in Ishikawa 2001a
Zhizhen zhuan 智證伝 X 63.1265
Zhouyi zhengyi 周易正義 Lynn (2004)
Zongmen liandeng huiyao 宗門聯灯会要 X 79.1557
Zongmen shiguilun 宗門十規論 X. 110
Zutang ji 祖堂集 Yanagita 1990
Zuting shiyuan 祖庭事苑 (1108; vol. 7); X 64.1261

FONTI SECONDARIE

- Abé, Ryūichi (1999). *The Weaving of Mantra Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Columbia University Press.
- (2005). «Word». In: Lopez Jr., Donald S (eds.). *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Adolphson, Mikael (2000). «Enryakuji an old power in a new era». In: Mass, Jeffrey P. (ed.). *The origins of Japan's medieval world courtiers, clerics, warriors, and peasants in the fourteenth century*. Stanford, Calif. Stanford Univ. Press, pp. 237-261.
- Adler, Joseph Alan (2014). *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's appropriation of Zhou Dunyi*. Albany: State University of New York Press.
- Andō, Yoshinori 安藤嘉則 (2000). *Chūsei zenshū bunken no kenkyū* 中世禪宗文献の研究. Tōkyō: Kokushokan kōkai.
- App, Urs (1987). «Chan/Zen's Greatest Encyclopaedist Mujaku Dōchū (1653-1744)». *Cahiers d'Extrême-Asie* (3), pp. 155-174.
- Arai Shōryū 新井勝竜(1983). «Sōtōgoishisō no tenkai – Renzan Kōeki goisetsu no igi to ichi» 「曹洞五位思想の展開 - 連山交易五位説の意義と位置」. *Indobukkyō gaku kenkyū* (12), pp. 366-370.
- (1985). «Ekikeisetsu to Zen – Hōkyōzanmaika no kaishaku wo megutte» 易卦説と禪 — 宝鏡三昧歌の解釈をめぐって. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (33/2), pp. 653-657.
- (1990). «Dōgen Zenji to henshōgoi» 道元禪師と偏正五位. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, (39/1), pp. 235-240.
- (1993). «Goi shisō no tenkai» 五位思想の展開. In: Sōtōshū shūgaku kenkyūjo 曹洞宗宗学研究所 (ed.). *Dōgen shisō no ayumi* (3) 『道元思想のあゆみ 3』. Tōkyō: Yoshikawakō bunkan, pp. 92-120.

- Averintsev, Sergei S. (2002). «From Biography to Hagiography: Some Stable Patterns in the Greek and Latin Tradition of Lives, including Lives of the Saints». In: France, Peter; St Clair, William (ed.), *Mapping Lives: The Uses of Biography*. Oxford; New York: Oxford University Press for the British Academy, pp. 19-36.
- Azuma Ryūshin 東隆眞 (1996). *Daiso Keizan Zenji* 『大祖瑩山禪師』. Tōkyō: San Kōgeisha.
- Azuma Ikuo 東郁雄 (1987). «Hōkyōzanmai to Shōhen goi» 「宝鏡三昧と正偏五位」. *Shūgaku kenkyū* (29), pp. 197-202.
- Baroni, Helen Josephine (2000). *Obaku Zen: the emergence of the third sect of Zen in Tokugawa Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Barthes, Roland (1977). *Image Music Text*. Trans. by Stephen Heath. London: Fontana Press.
- Beal, Timothy (1992). «Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production». In: Nolan Fewell, Dana (ed.), *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, pp. 27-41.
- Bielefeldt, Carl (trad.) (2007). «The Way of the Buddha (*Butsudō*)». *Dharma Eye* (19), pp. 17-27.
- (2015). «Spring and Autumn (*Shinjū*)». *Dharma Eye* (35), pp. 21-26.
- (2016). «The Sāmadhi of Self Verification (*Jishō zanmai*)». *Dharma Eye* (37), pp. 28-37.
- Bodiford, William M. (1991). «Dharma transmission in Sōtō Zen: Manzan Dōhaku reform movement». *Monumenta Nipponica* (XLVI/4), pp. 423-451.
- (1993) *Soto Zen in Medieval Japan* Honolulu: University of Hawaii Press

- (1993a) «The Enlightenment of Kami and Ghosts». *Cahiers d'Extrême-Asie* (7/7), pp. 267-82.
- (2000) «Emptiness and Dust: Zen Dharma Transmission Rituals». In: White, David Gordon (ed.). *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- (2006a). «The Medieval Period». In Swanson, Paul; Chilson, Clark (eds.). *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- (2006b). «When secrecy ends: The Tokugawa reformation of Tendai Buddhism and its implications». In: Scheid, Bernhard; Teeuwen, Mark (eds.). *The culture of secrecy in Japanese religion*. New York: Routledge, pp. 309-31.
- (2008). *Soto Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- (2012). «Remembering Dōgen: Eihei-ji and Dōgen hagiography». In: Heine, Steven (ed.). *Dōgen: textual and historical studies*. New York: Oxford University Press, pp. 207-223.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Buswell, Robert E. Jr. (1987). «The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism». In: Gregory, Peter N. (ed.). *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 321-377.
- Chang, Garma C.C. (1972), *The Buddhist teaching of totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. London: George Allen & Unwin.
- Cleary, Thomas (1977). *The Blue Cliff Record*. Boston; London: Shambhala.
- Collcutt, Martin (1981). *Five Mountains: the Rinzai Zen monastic institution in*

medieval Japan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Deleuze, Gilles (1988). *Foucault*. London: Athlone [Hand, Seán (trad.)].

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2003). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi [Giorgio Passerone (trad.)].

Davin, Didier (2008). «Kyōunshū – Rinzai shiryōkan shishaku» 「『狂雲集』臨濟四料簡試釈」. *Indotetsugaku Bukkyōgaku Kenkyū* (15), pp. 115-129.

Dobbins C. James (1998). «Envisioning Kamamura Buddhism». In: Payne, K. Richard (ed.). *Re-visioning “Kamakura” Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Dolce, Lucia (2009). «Buddhism. Duality and the kami: the ritual iconography and visual constructions of medieval Shintō» In: Como, Michael; Faure, Bernard; Nobumi, Iyanaga (eds.). *Rethinking medieval Shintō*. Kyoto: Ecole française d’extrême-Orient, pp. 119-50.

— (2015). «The Embryonic Generation of the Perfect Body: Ritual Embryology from Japanese Tantric Sources». In: Andreeva, Anna; Steavu, Dominic (a cura di). *Transforming the void: embryological discourse and reproductive imagery in East Asian religions*. Leiden, Boston: Brill, pp. 252-310.

Dumoulin, Heinrich (1994). *Zen Buddhism: a history*. New York: Macmillan [Heisig, James; Knitter, Paul (trad.)]. .

Eco, Umberto (2009). *Vertigine della lista*. Milano: Bompiani.

Faure, Bernard (1991) *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton: Princeton University Press.

—(1993) *Chan Insights and Oversights*, Princeton: Princeton University Press

- (1996) *Visions of Power*, Princeton: Princeton University Press
- (2011). «Quand l'habit fait le moine». In: Faure, Bernard (ed.). *Chan Buddhism in Ritual Context*. London: Routledge.
- Foard, H. James (1980). «In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism». *JJRS* (7/4), pp. 261-91.
- Foucault, Michel (1967). *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli [Canguilhem, Georges (trad.)]
- (1971) *Scritti letterari*. Milano: Feltrinelli [Milanese, Cesare (trad.)].
- (1978) *Microfisica del potere: interventi politici*. Torino: Einaudi [Pasquino, Pasquale; Fontana, Alessandra (trad.)].
- (1993). *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi [Talchetti, Alcesti (trad.)].
- Foult, Griffith (2000). «The Form and Function of Kōan Literature: A Historical Overview». In: Heine, Steven (ed.), *The Kōan: texts and contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, pp. 15-46.
- Graham, A.C (1986). «Yin-Yang and the nature of correlative thinking». *Occasional Paper and Monograph Series* (6). Singapore: The Institute of East Asian Philosophies.
- Groner, Paul (2018). «The Bodhisattva Precepts». In: Cozort, Daniel; Shields, James Mark (eds.). *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 29-51.
- Guagni, Marco (2015). «*Repetita iuvant*. Le 'vite passate' e l'esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli». *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale* 51, pp. 59-93.
- Hall, Stuart (2001). «Foucault Power, Knowledge and Discourse». In Wetherell,

- Margaret; Taylor, Stephanie; Yates, Simeon J. (eds.). *Discourse, Theory and Practice*. London: Sage publications, pp. 72-81.
- Harada Kōdō (1976). «Chūsei Sōtō-shū ni okeru goi to kana hōgo» 「中世曹洞宗における五位と仮名法語」. *Komazawa Daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (25/2), pp. 72-85.
- Heine, Steven (1997). «The Dōgen Canon: Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Works». *JJRS* 24 (1/2), pp. 39-85.
- (2000). *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- (2006). *Did Dōgen go to China? : What he wrote and when he wrote it*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Henderson, John (1984). *The development and decline of Chinese cosmology*. New York: Columbia University Press.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (2012). *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hon, Tze-ki (2010). «Zhou Dunyi's Philosophy of Supreme Polarity». In: Makeham, John (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht; London: Springer, pp. 1-17.
- Hubbard, Jamie (1992). «Premodern, Modern, and Postmodern: Doctrine and the Study of Japanese Religion». *JJRS* (19/1), pp. 3-27.
- Hubbard, Jamie; Swanson, Paul L. (1997). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Iizuka, Daiten 飯塚大展 (1996). «Daitōkyū kinen bunzō 'Ninden ganmoku hiyakushū nitsuite – 'Ninden ganmoku shō' niokeru ichizuke wo chūshin ni»

「大東急記念文庫蔵「人天眼目批郢集」について—「人天眼目抄」における位置づけを中心にして」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu ronshū*, 27, pp. 183-202.

— (1998). «Ennōjizō ‘*San’unkaigetsu zu’* nitsuite» 「円応寺蔵『山雲海月図』について」. *Sōtō shū kenkyūin kenkyū kiyō*, 29 (12), pp. 199-227.

— (1999). «Chūsei Sōtōshū ni okeru honsan kenkyū josetsu (3) – Gasan kanren shōmotsu to Ennōjishozō Honsan nitsuite» 「中世曹洞宗における本参資料研究序説(3) – 峨山関連抄物と円応寺所蔵本参について」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu ronshū* (30), pp. 173-264.

— (2000). «*San’unkaigetsu kenkyū* (1)» 「『山雲海月』研究 1」. *Shūgaku kenkyū kiyō* (13), pp. 115-183.

— (2001a). «*San’unkaigetsu kenkyū* (2)» 「『山雲海月』研究 2」. *Shūgaku kenkyū kiyō* (14), pp. 81-102.

— (2001b). «Dōgen Zenji ni giserareru chosaku nitsuite (1)» 「道元禅師に擬せられる著作について(1)」. *Shūgaku kenkyū* (43), pp. 95-100.

— (2002). «Jōrokujishozō ‘*San’unkaigetsu zu’* no honkoku» 「丈六寺蔵『山雲海月図』の翻刻」. *Komazawa Daigaku Zenkenkyūjo Nenpō*, 13-14, pp. 107-141.

— (2014). «Rinka Sōtōshū ni okeru sōdenshiryō kenkyū josetsu (8)» 「林下曹洞宗における相伝史料研究序説 (8)」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu kiyō* (72), pp. 1-69.

Iriya Yoshitaka 入矢義高 (1992). *Hekigan roku* 碧巖録 1. Tōkyō: Iwanami bunko.

— (1996). *Hekigan roku* 碧巖録 2. Tōkyō: Iwanami bunko.

Ishikawa, Rikizan (1977). «Giun-hen to sareru ‘Eihei chōō zanmaiki’» 「義雲編とされる『永平頂王三昧記』について」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Ronshū*, 8 (10), pp. 142-162.

- (1978). «Ninten ganmoku shō nitsuite» 「『人天眼目抄』について」. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 26 (2), pp. 780-784.
- (1980). «Gasen Oshō ‘San’unkaigetsu’ nitsuite» 「峨山和尚『山雲海月』について」. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 28 (2), pp.754-758.
- (1980a) «Chūsei Zenshū shi kenkyū to Zenseki shōmotsu shiryō» 「中世禅宗史研究と禅籍抄物資料」. *Shūgaku kenkyū* (242), pp. 187-188.
- (1981). «Eiheiji himitsu chōō zanmaiki - saikō» 「『永平寺秘密頂王三昧記』再考」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Ronshū*, 10 (12), pp. 186-197.
- (1982). «Chūsei Sōtōshū ni okeru kirigami sōshō nitsuite» 「中世曹洞宗における切紙相承について」. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 30(2), pp. 742-746.
- (1983). «Chūsei Sōtōshū kirigami no bunruishiron (1)» 「中世曹洞宗切紙の分類試論(1)」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyūkiyō*(41), pp. 338-350.
- (1989). «Chūsei Sōtōshū kirigami no bunruishiron (14)» 「中世曹洞宗切紙の分類試論(14)」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyūkiyō*, 20, pp. 108-134.
- (1991). «Chūsei Sōtōshū kirigami no bunruishiron (18)» 「中世曹洞宗切紙の分類試論(18)」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyūkiyō*, 22 (10), pp. 124-134.
- (1992). «Chūsei Sōtōshū kirigami no bunruishiron (19)» 「中世曹洞宗切紙の分類試論(19)」. *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyūkiyō*, 3, pp. 29-50.
- (2000). «Transmission of Kirigami – A Sōtō Practice in Medieval Japan». Trans. by Kawahashi Seishū. In: Heine, Steven; Dale S. Wright (ed.), *The Kōan – Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press.
- (2001a). *Zenshū sōden shiryō no kenkyū - Jōkan* 『禅宗相伝史料の研究 上巻』. Kyōto: Hōzōkan.
- (2001b). *Zenshū sōden shiryō no kenkyū - Gekan* 『禅宗相伝史料の研究 下巻』.

卷』 . Kyōto: Hōzōkan.

— (2002). «Colloquial transcriptions as sources for understanding Zen in Japan». Trans. by William Bodiford. *The Eastern Buddhism*, 34 (1), pp. 120-143.

Ishii Shūdō 石井修道. (1986). «Sōzan Honjaku no goisetsu no sōshō wo megutte» 「曹山本寂の五位説の創唱をめぐって」 . *Shūgaku kenkyū* (28), pp. 158-163.

—(1987). *Sōdai Zenshū shi no kenkyū: Chūgoku Sōtō shū to Dōgen Zen* 『宋代禪宗史の研究: 中国曹洞宗と道元禪』 . Tōkyō: Daitō shuppan

—(1992). *Zen goroku — Nihon-hen 12* 『禪語録・日本篇 12』 . Tōkyō: Chūō kōron sha.

— (2000). «Daibon tennō monbutsu ketsugi kyō nitsuite» 「『大梵天王問仏決疑經』をめぐって」 . *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Ronshū* (31), pp. 187-224.

—(2010). «Shōbōgenzō Senpyō nitsuite» 「『正法眼蔵僭評』について」 . *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 58(2), pp. 716-721.

Ishizuki Shōryū 石附勝竜 (1968). «Tōjō kotetsu ni okeru goi no seikaku» 「『洞上古轍』における五位の性格」 . *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu kiyō* (26), pp. 149-155.

—(1970). «Ōji goi ni okeru sonki nitsuite» 「王子五位における尊貴について」 . *Indo gaku bukkyōgaku kenkyū* 18(2), pp. 780-783.

Kawai, Taikō 河合泰弘 (1996). «Tōkokuki to Yōkōji chūko zakki» 「『洞谷記』と『永光寺中興雜記』」 . *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, 44, pp. 716-719.

—(2000). «Tōkokuki: nishu taishō (3)» 「『洞谷記』二種対照 (3)」 . *Zenkenkyūjo kiyō*, 28, pp. 173-220.

Kawamura Kōdō 河村孝道 (1975). *Eihei kaizan Dōgen Zenji gyōjō Kenzei ki*

- 『永平開山道元禪師行狀建擲記』 . Tōkyō: Taishūkan shoten.
- (2001). «Tenkei Denson jikihitsu sōkō Shōbōgenzō benchū no honkoku (6) »
「天桂伝尊直筆艸稿『正法眼藏辨注』の翻刻 (6) 」 . *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu kiyō* (59), pp. 1-18.
- Keene, Donald (1997). «Characteristic responses to Confucianism in Tokugawa literature». In: Nosco, Peter (ed.). *Confucianism and Tokugawa culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kirchner, Thomas Yuho (2019). *Entangling vines: a classic collection of Zen kōans*. Wisdom Publications.
- Kirino, Kōgaku 桐野好覚 (1997). «Fun'yō Zenshō to goi 1» 「汾陽善昭と五位 1」 . *Sōtōshū shūgaku kenkyūjo kiyō*, 11 (10), pp. 237-249.
- (1998). «Fun'yō Zenshō to goi 2» 「汾陽善昭と五位 2」 . *Sōtōshū shūgaku kenkyūjo kiyō*, 12 (10), pp. 97-111.
- Kobayakawa Kōdai 小早川浩大 (2013), *Chishōden no seiritsu nitsuite* 「『智証伝』の成立について」 , *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (129), pp. 244-24.
- Klein, Susan Blakeley (2002). *Allegories of desire: esoteric literary commentaries of medieval Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LaFleur, William (2004). «Buddhism in a Fail-Safe Mode: Examining “Medieval” Japan». *History of Religions* (43), pp. 224-232.
- Lai, Whalen (2009). «The Yijing and the formation of the Huayan philosophy: An analysis of a key aspect of Chinese Buddhism». *Journal of Chinese Philosophy* (36), pp. 101-112.
- Lamotte, Étienne (1947). «La légende du Buddha». *Revue de l'histoire des*

religions 134 (1-3), pp. 37-71.

Leighton, Taigen Dan (2010a). «Dongshan and the Teaching of Suchness». In: Heine, Steven (ed.), *Zen Masters*, Oxford: Oxford University Press, pp. 33-59.

Leighton, Taigen Daniel; Okumura Shohaku (trad.) (2010b). *Dogen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Kōroku*. New York: Wisdom Publications.

Licha, Stephan Kigensan (2015a). «Sōtō-shū ni okeru kirigami denju no kigen nitsuite: Goisetsu ni okeru 'Zeni' hiyu chūshin toshite» 「曹洞宗における切紙伝授の起源について: 五位説における『錢』の比喻を中心として」. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 23 (3), pp. 85-97.

—(2015b). «Embryology in Early Modern Sōtō Zen Buddhism». In: Andreeva, Anna; Steavu, Dominic (a cura di). *Transforming the void: embryological discourse and reproductive imagery in East Asian religions*. Leiden, Boston: Brill, pp. 479-521.

—(2016). «Dharma Transmission Rituals in Sōtō Zen Buddhism». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (39), pp. 171-205.

Lotman, Juri (2005). «On the semiosphere». *Sign Systems Studies* 33 (1), pp. 206-229 [Clark, Wilma (trad.)].

—(2009). *Culture and explosion*. Berlin; New York: Mouton de Gruyete [Clark, Wilma (trad.)].

Lynn, Richard John (2004). *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press.

Mass, Jeffrey Paul (1997). *The Origins of Japan's Medieval World: Courtiers, Clerics, Warriors, and Peasants in the Fourteenth Century*. Stanford: Stanford University Press.

Matsuda Yōji 松田陽志 (1995). «Nan'ei Kenshū no goisetsunokansuru kōsatsu

- Jūrishōhensetsu wo megutte» 「南英讓宗の五位説に関する一考察—重離疊變説をめぐって」. *Komazawa daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (10), pp. 263-274.
- (1997). «Tenkei Denson no henshō goi setsu nitsuite» 「天桂伝尊の偏正五位説について」, *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (46), pp. 119-122.
- (2000) «Menzan Zuihō no goi setsu nitsuite» 「面山瑞方の五位説について」, *Shūgaku kenkyū* (42), pp. 155-160.
- (2002). «Goi setsu to Dōgen Zenji: Goi bunken ni miru Dōgen Zenji no goi setsu hihan» 「五位説と道元禪師: 五位文献にみる道元禪師の五位説批判」. In: Daihonzan Eiheiji Daionkikyoku Bunka Jigyō Senmon Bunkai Shuppan Inkaikai 大本山永平寺大遠忌局文化事業専門部会出版委員会 (eds). *Dōgen Zenji kenkyū ronshū* 『道元禪師研究論集』. Tōkyō: Taishūkan shoten, pp. 296-303.
- (2006). «Tenkei Denson sen Hōonhen no kenkyū (1): Sandōkai dokuko nitsuite» 「天桂伝尊撰『報恩篇』の研究(1)「参同契毒鼓」について」. *Komazawa daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (37), pp. 219-254.
- (2008a). «Tenkei Denson sen Hōonhen no kenkyū (2): Hōkyō zanmai konbei nitsuite» 「天桂伝尊撰『報恩篇』の研究 (2) : 「宝鏡三昧金鑿」について」. *Komazawa daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (38), pp. 225-258.
- (2008b). «Tenkei Denson sen Hōonhen no kenkyū (3): Tōjō goi benteki nitsuite» 「天桂伝尊撰『報恩篇』の研究 (3) : 「洞上五位弁的」について」. *Komazawa daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (39), pp. 325-375.
- Mohr, Michel (1994). «Zen Buddhism during the Tokugawa Period: The Challenge to Go beyond Sectarian Consciousness». *JJRS* 21 (4), pp. 341-372.
- McMullin, Neil (1989). «Historical and Historiographical Issues in the Study of Premodern Japanese Religions». *JJRS* 16 (1), pp.3-39.
- Nagashima Takayuki 長嶋孝行 (1980). «Shūmon jukkiron no kyōkun» 「『宗門十規論』の教訓」. *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 29(1), pp. 354-357.

- Nielsen, Bent (2015). *A Companion to Yijing Numerology and Cosmology*. London: Routledge.
- Nishiari Bokusan 西有穆山 (1965). *Shōbōgenzō keiteki* 『正法眼蔵啓迪』. Tōkyō: Daihōrinkaku.
- Ng Wai-Ming, Benjamin (1997). «The History of ‘I Ching’ in Medieval Japan». *Journal of Asian History*, 31 (1), pp. 25-46.
- Ōkubo Dōshū 大久保道舟 (1966). *Dōgen Zenji den no kenkyū* 『道元禪師傳の研究』. Tōkyō: Chikuma shobō.
- Ōtsuka Norihiro 大塚紀弘 (2008). «Chūsei sōryo shūdan no nainu kisoku: mibunsei to byōdōsei no haza made» 「中世僧侶集団の内部規範: 身分制と平等性のはざままで」. *Shigaku zasshi* 117(1), p. 107.
- (2010). «Sōban issaikyō no yunyū to juyō» 「宋版一切経の輸入と受容」. *Kamakura ibunka kenkyū* (25), pp. 42-70.
- (2013). «Chūsei bukkyō ni okeru yūwa to haijo no ronri: shū to ronshū wo megutte» 「中世仏教における融和と排除の論理: 「宗」と宗論をめぐって」. *Musashino Daigaku Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō* (29), pp. 31-51.
- (2017). «Kamakura jidai no Nissō to Nansō ritsu'in» 「鎌倉時代の日宋交流と南宋律院」. *Nihon rekishi* (825), pp. 18-35.
- Payne, Richard K. (1998). «*Ajikan*: ritual and meditation in the Shingon tradition». In: Payne, Richard K. (eds.). *Re-visioning “Kamakura” Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 219-249.
- Philips, Mark (2004). «Introduction. What is tradition and when is it not ‘invented’? A historiographical introduction». In: Philips, Mark; Schochet, Gordon. *Questions of tradition*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 33-56.

- Pollock, S. (2009). «Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World». *Critical Inquiry* 35(4), pp. 931–961.
- Powell, F. William (1986). *The record of Tung-shan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pregadio, Fabrizio (2011). *The Seal of the Unity of the Three: A Study and Translation of the Cantong qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir*. Mountain View: Golden Elixir Press.
- Pruden, Leo M. (2006). *The Essentials of the Eight Traditions / The Candle of the Latter Dharma*. Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Rambelli, Fabio (2000). «Tantric Buddhism and Chinese Thought in East Asia». In: White, David Gordon (ed.). *Tantra in practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 361-383.
- (2006). «Texts, talismans and jewels: the Reikiki and the performativity of sacred texts in medieval Japan». In: Payne, Richard Karl; Leighton, Taigen Daniel (eds.). *Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism*. London, New York: Routledge, pp. 52-79.
- (2009). «Before the First Buddha: Medieval Japanese Cosmogony and the Quest for the Primeval Kami». *Monumenta Nipponica*, 64 (2), pp. 235-271.
- (2013). *A Buddhist theory of semiotics: signs, ontology, and salvation in Japanese esoteric Buddhism*. London, New York: Bloomsbury Pub.
- Riggs, Diane (2007). «The Buddhist Robe according to the Teaching: Nyohōe, Nōe and Funzōe». *Bulletin of Buddhist Cultural Institute, Ryukoku University*, 46, pp. 87-97.
- Riggs, David, *The rekindling of a tradition: Menzan Zuihō and the reform of Japanese Sōtō Zen in the Tokugawa era* (PhD Thesis), University of

California, Los Angeles, 2002.

Sahashi Hōryū 佐橋法竜 (1952). *Nihon Sōtō-shū ronkō* 『日本曹洞宗史論考』 .
Tōkyō: Zenshū shigaku kenkyū kai.

—(1956). «Shōhen goi setsu no kenkyū» 「正偏五位説の研究」 . *Shūgaku kenkyū*, 1 (1), pp. 82-109.

Sakai Tokugen 酒井得元 (1982). «Eihei Kōroku nitsuite» 「永平広録について」 .
Zenkenkyūjo kiyō (11), pp. 1-31.

Sanford, James (1997). «Wind, waters, stupas, mandalas: fetal buddhahood in Shingon». *JJRS*, 24 (1-2), pp. 1-38.

Sanvido, Marta (2017). «Multiple Layers of Transmission: Gasan Jōseki and the Goi Doctrine in the Medieval Sōtō school». *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale* (53), pp. 337-367.

—(2018a). «*Ninden ganmoku ni kakawaru shōmotsu no Sōtō-shū to Rinzaishū ni okeru sōgo kōshō*» 「『人天眼目』に關わる抄物の曹洞宗と臨濟宗における相互交渉」 . *Tōyō no shisō to shūkyō* (35), pp. 125-147.

—(2018b). «L'Esagramma dell'Illuminazione: *Yijing* e Cinque Posizioni e nella Scuola Sōtō di Periodo Medievale». In: Cestari, Matteo; Coci, Gianluca; Moro, Daniela; Specchio, Anna (eds.). *Orizzonti giapponesi: ricerche, idee, prospettive*, Roma: Aracne Editrice

Satō Hideki 佐藤英樹 (2012a). «Nan'ei Kenshū to sono goroku» 「南英謙宗とその語録」 . *Komazawa Daigaku Bukkyō gakubu ronshū* (43), pp. 267-80.

—(2012b). «Echigo Shugetsuji zō *Nan'ei Kenshū goroku no kunchū* 2» 「越後種月寺藏『南英謙宗語録』の訓註(2)」 . *Sōtō shū kenkyū in kenkyū kiyō* (42), pp. 13-37.

Satō Shūkō 佐藤秀孝 (1989). «Dōgen Zenji ni oyobashita Menzan no eikyō» 「道

元禅師伝に及ぼした面山の影響について」. *Shūgaku kenkyū* (31), pp. 151-6.

Shibe Ken'ichi 志部 憲一 (1993). «Tenkei» 「天桂」. In: Sōtō-shū shūgaku kenkyūjo 曹洞宗宗学研究所 (ed.). *Dōgen shisō no ayumi* (3) 『道元思想のあゆみ (3)』. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, pp. 416-436.

Schlütter, Morten (2008) *How Zen Became Zen*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Shiina Kōyū 椎名宏雄 (1972). «Rokujizō shozō Mumyō Sasshi nitsuite» 「六地藏寺所蔵『無名冊子』について」. *Shūgaku kenkyū* (14), pp. 160-74.

—(2016). *Gozan ban Chūgoku Zenseki Sōkan 5* 『五山版中国禅籍叢刊 5』. Kyōto: Rinsei shoten.

Smith, Richard Joseph (2008). *Fathoming the cosmos and ordering the world: the Yijing (I ching, or classic of changes) and its evolution in China*. Charlottesville, Va.: University of Virginia Press.

Sokuō Etō 應藤即應 (1944). *Shūso toshite no Dōgen Zenji* 『宗祖としての道元禅師』. Tōkyō: Iwanami shoten.

Stone, Jacqueline I. (2003). *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Stewart, Susan (1980). «The Pickpocket: A Study in Tradition and Allusion». *MLN* 95 (5), pp. 1127-1154.

Suzuki Taizan (1981). «Tōzan no goi setsu to Dōgen Zenji no taido» 「洞山の五位説と道元禅師の態度」. *Shūgaku kenkyū* (23), pp. 1-6.

Taira Masayuki (1996). «Kuroda Toshio and the Kenmitsu taisei theory». *JJRS* 23 (3/4), pp. 427-48.

- Tanaka Toshiaki 田中利明 (1986). «Tōzan Hōkyō zanmai no eki to gen Taikyoku zu teki hassō-ge» 「洞山『宝鏡三昧』の易と原「太極図」的発想-下」. *Tōhō kenkyū* (67), pp. 38-58.
- Takeuchi Dōyū 竹内道雄 (1993). «Nan'ei Kenshū» 「南英謙宗」. *Dōgen no ayumi* 2 『道元思想のあゆみ 2』.
- Ui Hakuju 宇井伯寿 (1966). *Daisan Zenshū shi kenkyū* 『第三禅宗史研究』. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Urban, Hugh B. (1998). «The torment of secrecy: ethical and epistemological problems in the study of esoteric traditions». *History of Religions* 37 (3), pp. 209-248.
- Wang, Robin (2012). *Yinyang: the way of heaven and earth in Chinese thought and cult*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welter, Albert (2000). «Mahākāśyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition». In: Steven Heine & Dale S. Wright (ed.) *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 75–109.
- (2006). *Monks, Rulers and Literati – The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, New York, Oxford University Press.
- (2012). «Zen Syncretism: An examination of Dōgen's Zen thought in light of Yongming Yanshou's Chan teaching in the Zongjing Lu». In: Heine, Steven (a cura di). *Dōgen: Textual and Historical Studies*. New York: Oxford Univ. Press.
- Xinzhong, Yao (2000). *An introduction to Confucianism*, Cambridge University Press.
- Yanagita Seizan 柳田聖山 (1990). *Sodōshū – Nihon hen 13* 『祖堂集– 日本編

13』 . Tōkyō: Chūō kōron sha.

Yoshino Hiroko 吉野裕子 (1983). *In'yō gogyō to nihon no minzoku* 『陰陽五行と日本の民俗』 . Kyōto: Jinbun Shoin.

Wu, Jiang (2008). *Enlightenment in dispute: the reinvention of Chan Buddhism in seventeenth-century China*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Zhang, Liwen (2015). «Zhu Xi's metaphysics». In: Jones, David; He; Jinli (eds.). *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*. New York: Suny Press, pp. 15-51.

RINGRAZIAMENTI

Il mio percorso personale e accademico non sarebbe stato possibile senza l'aiuto delle persone che ho avuto la fortuna di incontrare durante questo cammino. In primis vorrei ringraziare Aldo Tollini per essere stato sin dall'inizio del mio arrivo a Ca'Foscari un mentore insostituibile e per avermi insegnato la dedizione, l'impegno costante e la passione che il lavoro di ricerca richiede; Massimo Raveri per aver seguito il mio percorso di dottorato e di laurea magistrale, per la sua guida ferma e paziente e per avermi spronato a superare i limiti della mia visione del mondo. Sono grata a Lucia Dolce per avermi introdotto a Ōkubo Ryōshun e per essere una grande fonte di ispirazione sia dal punto di vista professionale che umano.

Un sincero ringraziamento va ai revisori di questo elaborato, Prof. Matteo Cestari e Dr. Tatsuma Padoan per i preziosi suggerimenti e i puntuali avvertimenti. La mia passione allo studio delle religioni è nata proprio sotto la guida del Dr. Padoan durante i miei primi anni a Venezia e sono profondamente felice e onorata che abbia accettato di essere uno dei revisori del presente lavoro. Ringrazio i colleghi del XXXI ciclo con cui ho condiviso ansia (tanta!), gioie e splendide esperienze.

Gran parte del lavoro di analisi filologica e testuale di questa ricerca è stato condotto in Giappone sotto la guida di esperti che hanno accettato di seguirmi e di credere nel mio progetto. Il mio anno a Waseda con Ōkubo Ryōshun ha rappresentato un periodo fondamentale nella mia formazione. Ōkubo mi ha trasmesso l'importanza del rigore e della pazienza, l'attenzione al dettaglio e la capacità di ascoltare le molte voci di cui un testo si compone. Ōkubo è diventato la mia seconda famiglia in Giappone, e non potrò mai esprimere a parole la profonda fortuna di aver incontrato non solo uno studioso ma soprattutto una persona unica e speciale come lui. Durante il mio anno a Komazawa ho avuto poi l'opportunità di lavorare con persone pazienti che mi hanno concesso l'onore di beneficiare del loro

immenso sapere e delle loro scoperte. Sono prima di tutto grata a Okuno Mitsuyoshi per avermi introdotto a Komazawa moltissimi anni fa e per avermi sempre aiutato in tutti i modi possibili, dandomi la possibilità di condurre la mia ricerca in totale serenità. Questo lavoro non avrebbe mai visto la luce senza la guida di Iizuka Daiten, che ha accettato di seguirmi individualmente nella lettura della fonti, condividendo con me le sue scoperte e gli insegnamenti ricevuti da Ishikawa Rikizan. Il suo entusiasmo e la sua pazienza mi hanno aiutata a superare le molte difficoltà e lo scoraggiamento dinnanzi a documenti di ardua decifrazione. Sempre durante il mio anno a Komazawa, ho avuto l'immensa fortuna di incontrare Matsuda Yōji, con il quale ho iniziato un percorso di studio intenso e pieno di soddisfazioni, che mi ha permesso di leggere manoscritti per me inaccessibili, e soprattutto, di conoscere una persona con un cuore enorme. A Komazawa, ho inoltre avuto la possibilità di incontrare esperti della materia e grandi studiosi che mi hanno accettata ai loro seminari, sono dunque grata a Ishii Seijun, Ishii Kōsei, Ishii Shudō e a tutto il corpo docente del Dipartimento di Studi Buddhisti.

Durante gli anni di laurea magistrale, ho trascorso un anno all'università Jōchi dove ho incontrato Sema Masayuki, che in questi anni è diventato una figura di riferimento, seguendo e supportandomi nel mio percorso. Sin dal nostro primo incontro, Suzuki Masataka ha espresso il suo più sincero interesse verso il mio lavoro, donandomi preziosi suggerimenti e per questo gli devo la mia più profonda gratitudine.

Ringrazio la Japan Foundation per aver finanziato il mio anno a Komazawa; il tempio Zenkōji, la borsa Fosco e Mieko Maraini, il programma Overseas per aver supportato il mio anno a Waseda.

Dedico questo lavoro di tesi ai miei genitori e a Pier Carlo per essere ed essere sempre stati, a discapito della lontananza e delle mie numerose mancanze, il mio posto sicuro nel mondo e la mia unica e sola 'unità raggiunta'.