

# La pratica esoterica dei kirigami nello zen Sōtō

Prof.ssa Marta Sanvido

All'inizio di questa lezione, cerchiamo di dare un senso a questo diagramma e dare un senso a cosa ci dice dello zen. Questo diagramma è molto importante e ci fornisce diverse informazioni su quello che era lo zen di quel periodo e di ciò che dobbiamo tenere a mente quando parliamo di zen.

Secondo l'idea dello zen che è stata trasmessa in Occidente, questa scuola buddhista pare essere riluttante alla comunicazione iconografica. Solitamente, diagrammi e cosmologie sono associate ad altre tradizioni buddhiste. Prendiamo ad esempio i mandala, le rappresentazioni di una cosmologia onnicomprensiva tra cui troviamo il mandala del diamante o il mandala uterino, siamo abituati a vederli più spesso in opere della tradizione tibetana.

Questo diagramma, però, come centinaia di altri del medioevo giapponese che abbiamo ritrovato, ci dimostrano che, in realtà, anche lo zen era una tradizione nella quale esisteva una parte iconografica importante. Questo tipo di rappresentazioni, secondo una terminologia utilizzata in ambito Shingon da Fabio Rambelli, potremmo dire che sono delle cosmologie della concretizzazione, delle raffigurazioni che partendo da un'idea di unità, se non addirittura di pre-unità, delineano un processo che descrive la complessità della realtà fenomenica. Grazie alla loro analisi, il praticante può rinascere in questo mondo, ritrovando l'unità primordiale e riscoprendosi in essa.

L'uso di questo tipo di immagini ci fa capire che, nello Zen del periodo medievale, le rappresentazioni grafiche erano molto importanti. Nei testi che stiamo affrontando, specialmente nel testo menzionato prima, il *Konsekiko*, viene menzionato più volte che diagrammi come questo venivano scritti molto velocemente dal maestro durante gli incontri notturni con i discepoli.

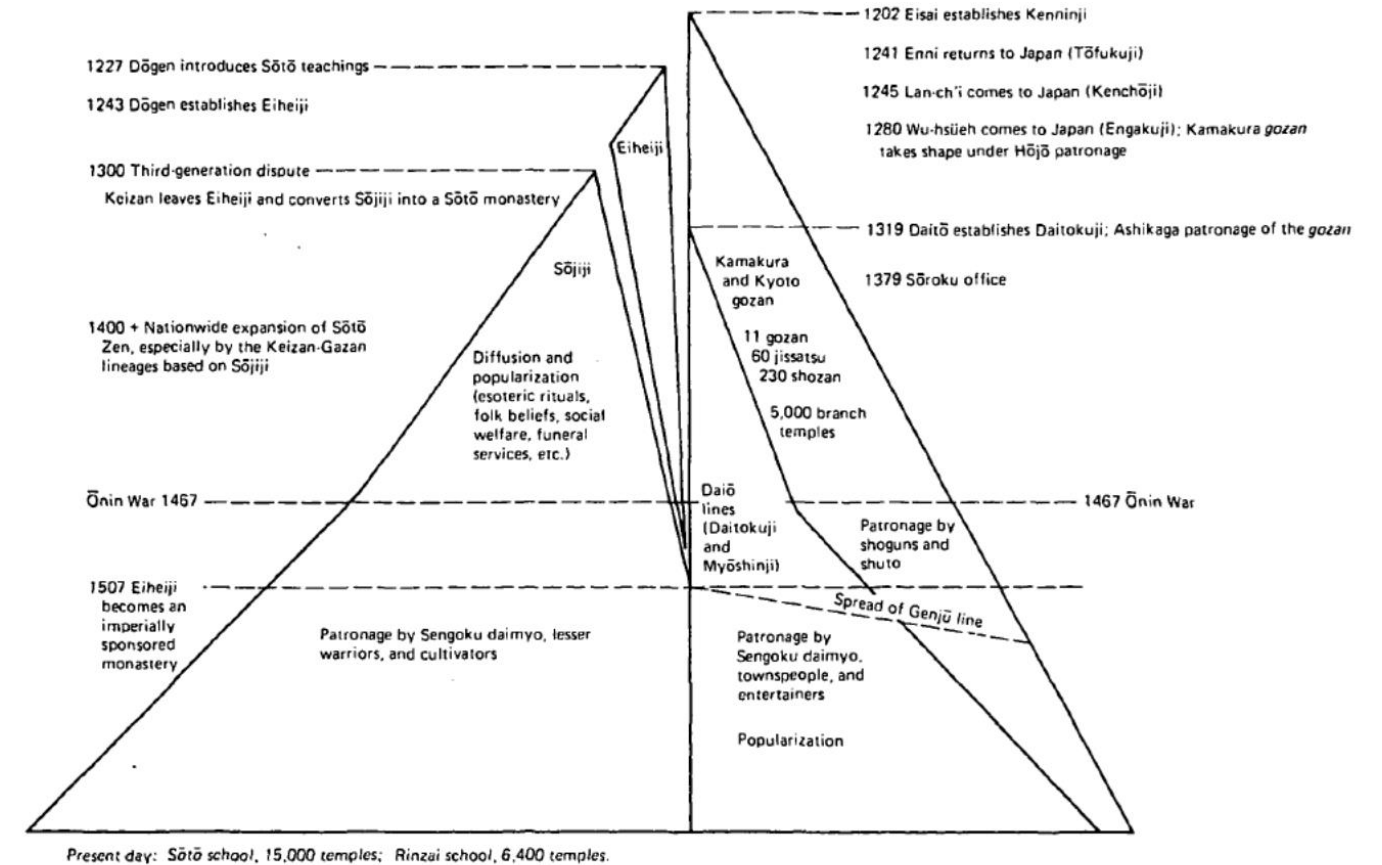


Figure 13.1 The growth of Zen schools, thirteenth to sixteenth century. (From Kawasaki Tsuneyuki and Kasahara Kazuo, eds., *Shūkyō-shi*, vol. 18 of *Taikai Nihon-shi sōsho*, p. 219. Tokyo: Yamakawa shūppansha, 1966.)

Cambridge Histories Online © Cambridge University Press, 2008



Durante questi incontri ristretti, venivano mostrati, spiegandone il senso, e rispondendo a eventuali domande.

Questi diagrammi erano veramente molto importanti. Sono come una sorta di mappa, di lascito storico che ci mostra come i monaci Zen collocavano se stessi nel mondo, come interagivano con la realtà stessa, secondo una logica molto precisa, secondo le schematizzazioni complesse degli esagrammi del Libro dei Mutamenti. L'epoca nella quale sono stati composti, il medioevo giapponese, è un periodo convulso, sconvolto da conflitti, lotte di potere, incertezza a livello politico e sociale. Questi diagrammi testimoniano la volontà dei monaci del tempo di mettere ordine in quella realtà, cercando di creare una dimensione nella quale la mente possa essere sicura e concentrata in una realtà caotica, nella quale è veramente difficile trovare un senso complessivo. Secondo lo schema derivante dai diagrammi delle Cinque Posizioni, il senso è chiaro, è evidente: partendo dal uno stato di pre-unione, possiamo capire come la realtà viene a formarsi e in quali situazioni mi posso trovare nel corso della mia pratica.

Una delle immagini più utilizzate quando si parla di *mukyoku*, cioè del non-Ultimo Supremo, quando si parla di risveglio, quando si parla di quinta posizione, è la metafora della gestazione, del ritorno al ventre materno.

# I kirigami e le loro diverse interpretazioni nell'insegnamento esoterico

Il testo che sto per presentarvi, di cui troverete la traduzione in un articolo che inserirò nei riferimenti, è un *kirigami*, quindi un documento segreto, e rappresenta le cinque posizioni dell'insegnamento Zen nel ventre materno. La traduzione del titolo, *Zenmon tainai no goi*, significa "Le Cinque Posizioni dell'insegnamento zen nel ventre materno". Ma come mai viene usata proprio la metafora del ventre materno?

Ancora una volta, vediamo l'influenza del buddhismo esoterico. L'idea del Risveglio come ritorno al ventre materno era già presente in Cina in diversi testi esoterici, specificamente in quelli di scuola Tendai. Nel Giappone del periodo medievale proliferano commentari su questo tipo di concetto, specialmente a partire dalla scuola Shingon. Tra i testi della scuola Sōtō, successivamente, vediamo l'unione di Cinque Posizioni, cosmologia e le fasi di sviluppo nel ventre materno. Ognuno di questi processi si divide in cinque stadi, spiegati tutti insieme in un nuovo insegnamento.

In questo documento leggiamo che: "Nel ventre materno vi è uno stagno dalla forma quadrata e largo quattro sun. Nello stagno c'è una goccia d'acqua purissima. Il padre è il cielo e lo Yang, la madre è la terra è lo Yin". Non so se avete mai letto il *Kojiki* o testi mitologici giapponesi simili.

Secondo questi testi, il mondo si è creato dal colpo di una lancia nel brodo primordiale. Da una goccia di questo liquido si è poi generato il Giappone. Questo tipo di riferimento al ventre materno richiama lo stesso tipo di immagine: il ventre materno è l'immagine di una realtà primordiale nella quale l'unione di Yin e Yang genera il feto. Così viene alla luce la vita degli uomini. Nel caso di cosmogonie giapponesi come il *Kojiki* e il *Nihon shoki*, leggiamo la prima isola giapponese è creata all'unione di due divinità, Izanami e Izanagi, che in una certa misura possono essere paragonati allo Yin e allo Yang. Anche in quel caso, vediamo una certa influenza della cosmologia cinese importata in Giappone probabilmente nel VIII secolo.

I *kirigami* diventano a un certo punto una sorta di scrigno che raccoglie vari tipi di sapere, solitamente nozioni di matrice cosmologica, allo scopo di comprendere la realtà in cui viviamo: se non capiamo la realtà dove ci troviamo, come faremo a capire dove stiamo andando?

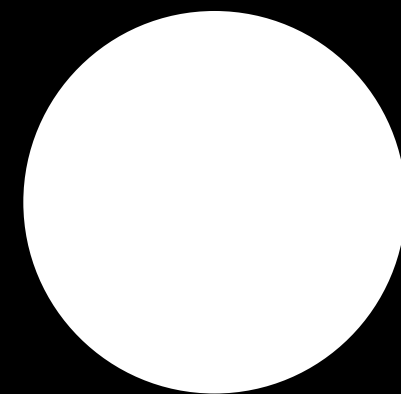
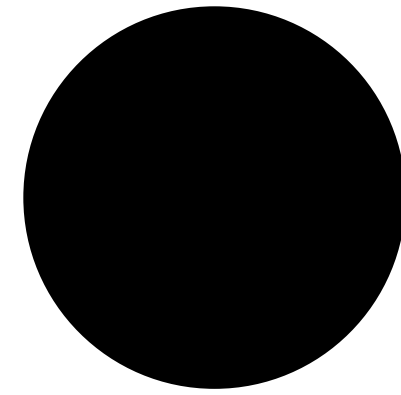
Sempre in questo documento, leggiamo che, nelle Cinque Posizioni, il padre, cioè l'allegoria dello Yang, rappresenta l'illusione, mentre la madre lo è dello Yin, e quindi rappresenta il Risveglio. Mentre il padre è il cerchio nero, la madre è il cerchio bianco. L'unione dello Yin e lo Yang avviene in uno stagno, il lago del ventre materno, dove però i due opposti rimangono separati fino a una prima fase di sette giorni. Quella del cerchio metà bianco e metà nero.

Ora torniamo indietro al diagramma che abbiamo visto prima. Partendo dall'unione, avremo l'incontro di Yin e Yang, che rimangono separati per i primi sette giorni. Praticamente, è il simbolo della terza posizione: Yin e Yang, illusione e risveglio, elementi opposti che si incontrano sono all'interno dello stesso luogo, o dello stesso universo, il lago dentro al ventre materno, cioè un utero. In questa fase, gli opposti si incontrano ma non sono la stessa cosa e rimangono separati.

Osservate anche questa differenziazione: la madre viene associata alla luna e il padre viene associato al sole, secondo una tipica associazione del Libro dei Mutamenti. L'unione di Yin e Yang si completa dopo sette giorni. Questi sette giorni, all'epoca, erano considerati gli archi temporali di sviluppo del feto nel ventre materno. Gran parte di questo sapere, specialmente alla fine del sedicesimo secolo, deriva dai testi buddhisti, e corrisponde con ciò che all'epoca si conosceva.

Dopo sette giorni, emerge un cerchio nero, che rappresenta la vera pratica dello zazen. Lo zazen viene menzionato solo ora. In questo momento, un monaco novizio prende l'abito dell'iniziazione, e apprende, sullo zabuton dello zazen, a sedere sul fiore di loto originario, situato nel ventre materno. In questo passo ci viene chiarito che lo zazen corrisponde ad indossare l'abito dell'insegnamento, una metafora che racchiude tutta la simbologia dell'abito del monaco.

L'abito dello zen che si riceve al momento in cui si viene ordinati come monaci, si ricevono i precetti del Bodhisattva, e si intraprende un percorso all'interno del monastero Zen. L'abito dello zen rappresenta anche tutto il lignaggio e tutta la tradizione precedente. Ogni fibra che si incontra in quella veste rappresenta ognuno dei patriarchi e tutti i Buddha del passato, che si uniscono dandole forma.







Indossare l'abito Zen equivale ad incarnare totalmente una tradizione, e diventare tutt'uno con essa. L'atto di indossare l'abito del monaco è un tema che viene molto ripreso nei documenti segreti e ha un portato simbolico molto forte. Indossare l'abito non significa semplicemente riconoscere sé stessi in uno status sociale, ma rappresenta l'atto di riconoscersi in un'intera tradizione e quindi portare con sé costantemente la responsabilità di far parte di quella tradizione.

Quando si decide di diventare monaci, si raccoglie su di sé la tradizione e si pratica lo zazen seduti su zafu e zabuton, è come stare seduti sul fiore di loto originario situato nel ventre materno. Questo fiore di loto è associato con il piedistallo sopra il quale solitamente vediamo rappresentati i Buddha. Il fiore di loto e dove siede il Buddha, quindi è la posizione nella quale siede il Buddha.

Il ventre materno in cui si trova il fiore di loto simboleggia invece il monastero e la vita monastica. L'iniziazione che viene paragonata poi con le Cinque Posizioni e con le fasi di sviluppo genitale nel ventre materno, viene assimilata all'entrata nella vita monastica. Quindi, quando vesto l'abito dello zen, divento parte della linea dei maestri del passato. Quando pratico zazen divento un Buddha seduto sul fiore del loto. Quando entro in un monastero, mi raccolgo nel ventre materno, allo scopo di rinascere a nuova vita.

Il documento prosegue recitando che la forma assunta al momento della nascita è la posizione dell'Illusione nel Risveglio. Nascere, venire al mondo, significa tornare alla differenziazione, mentre il Risveglio nell'Illusione rappresenta il feto prima di lasciare il ventre materno.

***Tenmu, sovrano che ordinò di compilare il manoscritto "Kojiki"***



Nell'insegnamento zen, il bambino venuto alla luce viene chiamato l'arteria che non si spezza. È il monaco realizzato che raggiunge la sala orientale e diventa abate.

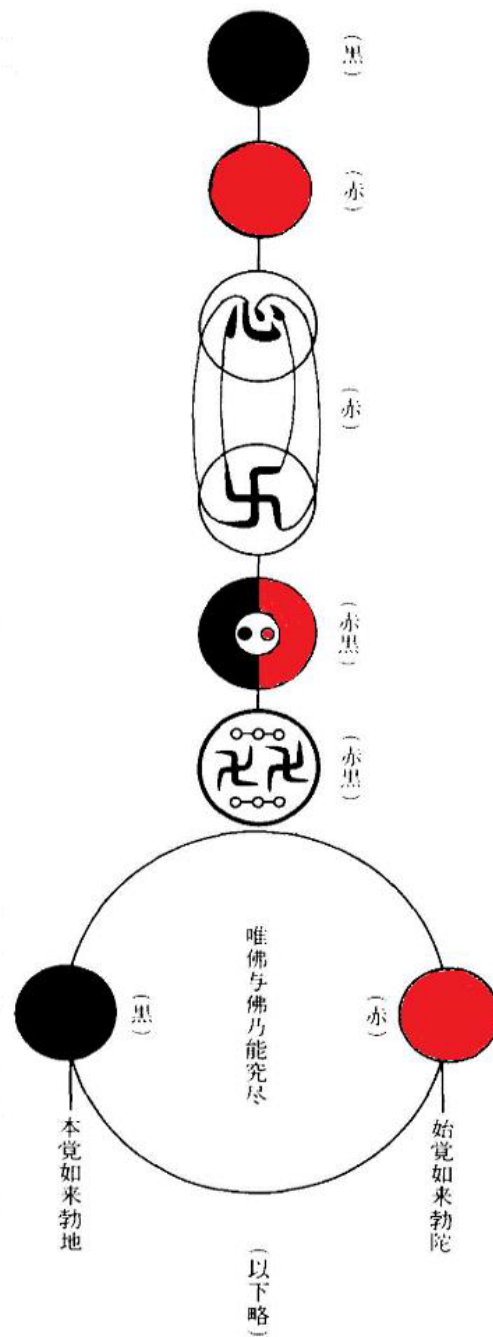
Diventare abate corrisponde alla posizione di chi giunge alla mutua integrazione di Illusione e Risveglio. Che cosa si intende con questo? Si intende che tutte le nostre illusioni che attanagliano la mente compaiono fin dal momento della nascita, nel quale si entra a far parte del mondo.

Una metafora molto comune usata nello Zen, ma anche nella tradizione del buddhismo indiano, è l'assimilazione del momento della nascita con l'inizio della sofferenza. Iniziare a far parte del mondo, significa trovarsi da subito in balia dei fenomeni. Questa catena negativa si spezza nel momento in cui, avanzando nella pratica monastica, si arriva ad incarnare la propria tradizione, a realizzare l'unità totale e a diventare maestri, pronti a prendersi carico di propri discepoli.

Come potete vedere, questo documento, di cui ho riportato alcuni stralci, offre vari livelli interpretativi. Troviamo un livello interpretativo dell'entrare nel monastero e dell'indossare l'abito. Troviamo il livello interpretativo del venire al mondo, ossia dell'approccio alla pratica. E poi troviamo l'idea che l'avanzamento nella pratica monastica corrisponda a ritornare a questa unione, e ritornare quindi al ventre materno. Una delle varie ramificazioni semantiche di questo tipo di interpretazione è appunto la trasmissione del Dharma fra maestro e discepolo.







**Diagramma di Trasmissione del Dharma**

Questo schema, che vedete qui, è un altro *kirigami* segreto ed è il diagramma di trasmissione del Dharma. È conosciuto con il nome *Botsuchi Botsuda*, cioè il *kirigami* dell'illuminazione del Buddha. Questo diagramma veniva utilizzato per spiegare e suggellare il rapporto fra maestro e discepolo.

I vari cerchi in nero e in rosso rappresentano il maestro e il discepolo, e il diagramma è una sorta di mappa della loro interazione che, come vedete, ricorda tantissimo il diagramma dell'Ultimo Supremo, che abbiamo visto prima. Notate che la cosmologia degli insegnamenti esoterici ritorna sempre: torna sempre la volontà di capire e trovare un posto in questa realtà composta dall'unione degli aggregati.

Il cerchio nero sulla cima del diagramma rappresenta tutti i Buddha che hanno ottenuto il Volto Originario e il Non-Ultimo Supremo, il vero corpo dello Yin, e quindi del Buddha. Oltre a ciò, esso rappresenta la madre e la terra.

Il cerchio rosso, invece, rappresenta l'unione di tutti gli esseri senzienti. È l'Ultimo Supremo, la posizione del Buddha, la vera origine dello Yang e il corpo del Bodhisattva. Oltre a ciò, esso rappresenta il cielo e il padre. I due cerchi insieme sono la mente praticata da maestro e allievo. Maestro e allievo interagiscono l'uno con l'altro ed esistono nell'unità.

Quando si inizia la pratica zen, si crea una sorta di dipendenza dal proprio maestro, che si guarda come un punto di riferimento. Al culmine della pratica, però, quando si raggiunge la posizione dell'unità, l'origine prima dell'origine, l'unione prima dell'unione, la mente praticata da maestro e allievo si rivela come pre-unità. Ancora prima dell'unità, maestro e discepolo sono sempre stati insieme.

Il cerchio che segue, metà nero e metà rosso, è l'unione dello Yin e Yang e rappresenta la reciprocità di risveglio e illusione. Corrisponde alla terza posizione: illusione e risveglio esistono insieme ma sono ancora distinti.



Nello schema che abbiamo visto qui, cerchio nero e cerchio rosso, cioè maestro e discepolo, esistono distinti. Il nostro corpo inizialmente risiedeva nel ventre materno: la mezzaluna all'interno del cerchio è lo Yin, cioè la bodhi. Risveglio e Illusione, Yin e Yang si uniscono e diventano un tutt'uno. Successivamente, cerchio rosso e cerchio nero sono faccia a faccia, l'uno di fronte all'altro.

Mentre qui il rosso e il nero sono due fasi della stessa unità, sulla cima del diagramma, cerchio rosso e cerchio nero sono praticamente due facce della stessa unità. Scendendo nello schema, si differenziano e diventando due aspetti distinti che si guardano l'un l'altro.

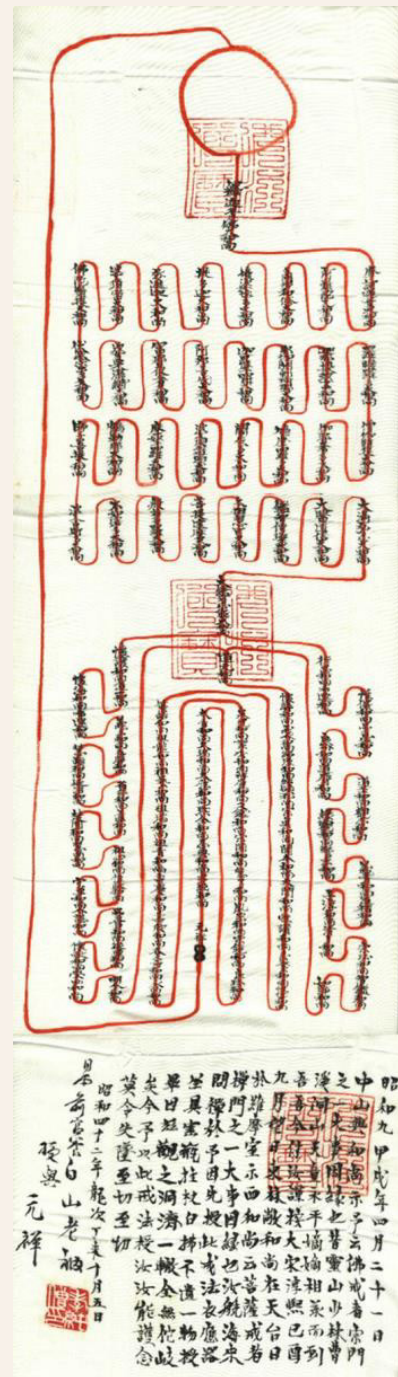
I prossimi cerchi sono il rosso e il nero: il nero è l'illuminazione originaria di Nyorai, l'origine dei Buddha; il rosso è l'illuminazione iniziale di Nyorai, cioè il corpo femminile della Bodhi. Quando si arriva al fondo del diagramma, cerchio nero e cerchio rosso si guardano, e si ottiene questa divisione.

La realizzazione della vacuità è l'unità del corpo iniziale di Risveglio e Illusione, l'unione di Servo e Padrone, che sono due immagini di un'altra categoria di posizioni e potrebbero essere visti come maestro e discepolo, o come l'equivalenza tra Buddha ed esseri senzienti.

Questo diagramma non solo è un modo per teorizzare il rapporto fra maestro e discepolo ma è anche un modo per teorizzare il rapporto fra il Buddha e gli esseri senzienti. La mente che non ha abbracciato il risveglio è la mente che vede il Buddha come il modello. Rappresenta il praticante che vuole diventare il Buddha e riuscire in tutto quello che il Buddha ha fatto. La mente che supera la dualità, invece, è la mente che capisce ed abbraccia l'idea che Buddha e gli esseri senzienti, alla fine, sono la stessa cosa, cioè un'unità totale nella realtà. Non esiste differenziazione, scollamento o frammentazione fra Buddha e esseri senzienti: sono la stessa cosa.



**Ashuku Nyorai (如来), termine che il Buddha storico usava più spesso per riferirsi a se stesso**



**Kechimyaku (血脈), linea di sangue ininterrotta della trasmissione del Dharma**

Il rapporto tra maestro e discepolo segue la stessa dinamica: mentre all'inizio il discepolo guarda al maestro come al punto di riferimento, come modello da imitare, come qualcuno da mettere su un piedistallo perché lo riconosce come fonte di verità, superando questo tipo di esigenza, si arriva alla realizzazione che in realtà maestro e discepolo sono un tutt'uno.

Questo tipo di diagramma è legato ad un altro diagramma che si trasmette nella tradizione Zen, molto diffuso nel buddhismo medievale. È il diagramma del *kechimyaku*, la linea di sangue ininterrotta della trasmissione del Dharma da maestro a discepolo, a partire dal Buddha Shakyamuni, secondo una tradizione che nasce in Cina e viene poi trasmessa in Giappone.

Il *kechimyaku*, da Śhakyamuni Buddha, fa discendere tutti i discepoli, tutti i maestri buddisti e zen, tra cui troviamo Bodhidharma come maestri buddisti al di fuori della tradizione zen. Il filo rosso del Dharma continua fino ad arrivare all'ultimo maestro che ha ricevuto il Kechimyaku. A sua volta, l'ultimo maestro che ha ricevuto il Kechimyaku lo ricongiunge all'unione originaria e quindi a Śākyamuni.

Anche qui, la linea di trasmissione dell'insegnamento riflette il tipo di ragionamento riguardante l'unione e la totale non differenziazione fra il Buddha e gli esseri senzienti, da cui deriva la non-differenziazione fra maestro e discepolo.

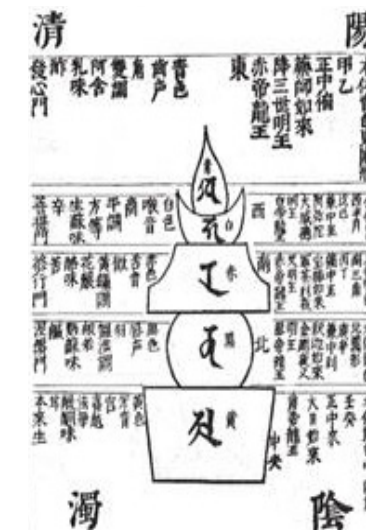
# La simbologia dei kirigami e le sue diverse interpretazioni

La visione del corpo che abbiamo visto in questi *kirigami*, che vede il corpo in quanto parte degli aggregati della realtà che troviamo in questi documenti, deriva dal buddhismo esoterico e riflette la simbologia dei cinque elementi che compongono lo stupa.

Se mostraste il diagramma che vediamo in queste immagini a chiunque abbia un minimo di dimestichezza con il buddhismo, questi vi dirà: "Questo qui è un diagramma esoterico!", mentre In realtà è il diagramma di un testo zen, che proviene però da un tempo nel quale la visione cosmologica esoterica era predominante.

Questo diagramma è molto interessante perché combina in un'unica rappresentazione gli elementi che abbiamo visto prima: gli elementi del buddhismo esoterico, rappresentati dallo stupa e dalle sillabe sanscrite, solitamente associate a diversi Buddha che a loro volta sono associati a diverse forme dello stupa, a diversi colori, a diversi elementi del mondo, a diversi organi del corpo, ai cinque sapori e così via.

Nelle lezioni precedenti abbiamo parlato di Eisai e dei Cinque Sapori in relazione al the, mentre oggi abbiamo parlato delle Cinque Posizioni. La simbologia del Cinque è predominante nel buddhismo medievale perché si lega a tante altre nozioni sviluppatesi in un ambito buddhista complessivo, come i cinque aggregati dello stupa, che a sua volta rappresenta una realtà nella quale tutti gli elementi del Cinque si uniscono.

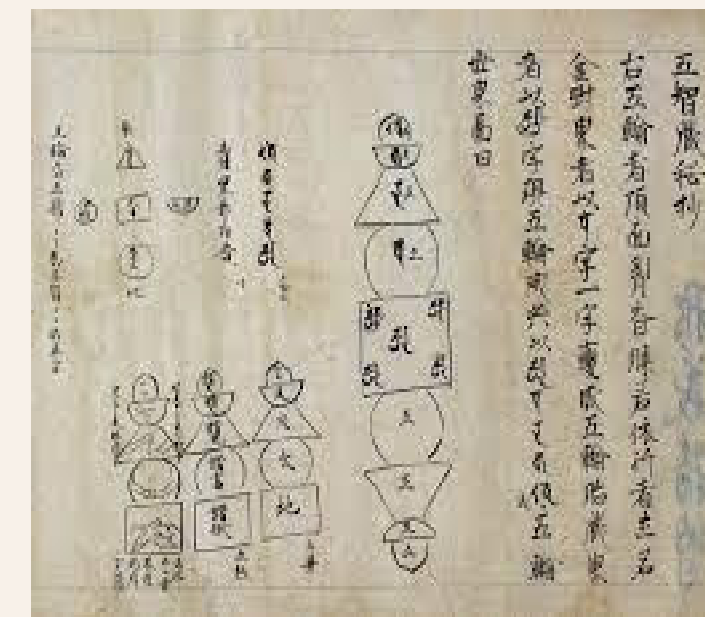
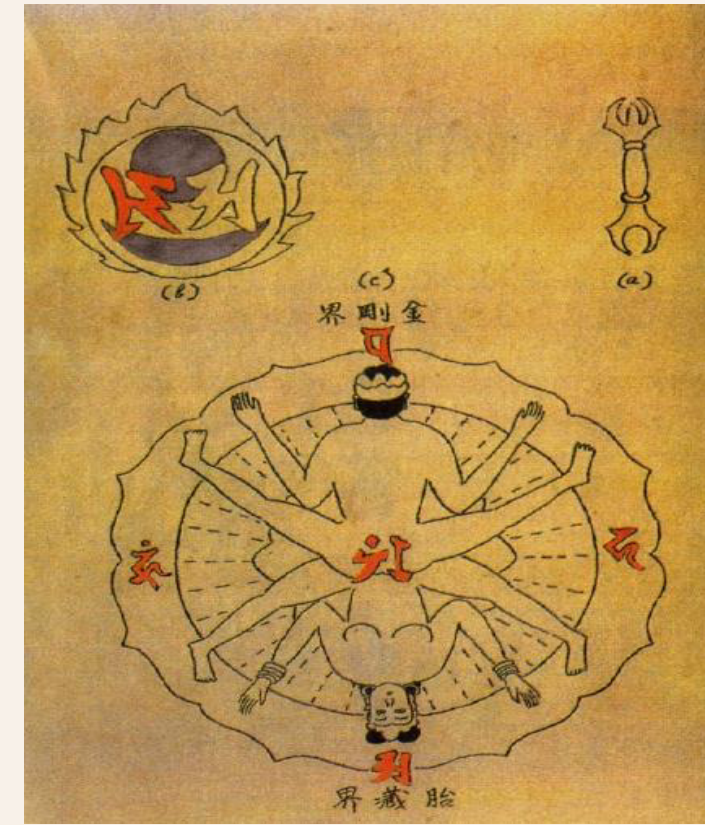




È interessante notare che lo stupa che rappresenta il macrocosmo, nel diagramma che vedete qui sulla destra accoglie completamente il praticante: il microcosmo del praticante, diventa un tutt'uno con la realtà: abbiamo qui cielo e terra, in mezzo l'uomo, il praticante, tipica suddivisione teatrale cinese. Abbiamo un praticante che è l'insieme, è l'unione, un po' come il crocevia dell'unirsi di tutti gli elementi della realtà. Che è un po' la base ermeneutica delle cinque posizioni, cioè cinque posizioni servono proprio per interpretare questa forma di unione, questo incrociarsi di elementi nel corpo del praticante.

Altri due esempi di simboli affini sono queste raffigurazioni di manuali della scuola Shingon riguardanti i Cinque Aggregati. Qui abbiamo sempre lo stupa con il praticante all'interno. Quello di queste immagini è un tipo di interpretazione che deriva dal monaco Shingon Kakuban, che aveva proprio sistematizzato l'unione fra stupa, praticanti e Cinque Aggregati. Nell'immagine a destra, vediamo un'unione simbolica di femminile maschile, di Yin e Yang che si uniscono proprio sulla forma del Loto.

Nel *kirigami* che abbiamo visto prima, il fiore di Loto è sostanzialmente il luogo in cui pratico zazen. Quindi, lo zazen è il momento dell'unione e della non differenziazione, e, in questi termini, è importante considerare che lo zazen non è soltanto una pratica individuale ma anche una pratica cosmologica, nella quale avviene un ritorno all'unione con la realtà: quando pratico zazen, non lo faccio mai da solo, ma siedo insieme all'intera realtà, in unione con il Cosmo.



### L'influenza della concezione del corpo dal Buddhismo esoterico





Riassumendo quanto abbiamo visto finora, ciò che vediamo in questo tipo di documenti è un processo di incarnazione, che ci ricorda quanto il corpo sia importante per la pratica buddhista e quanto fosse posta attenzione alle dinamiche biologiche e chimiche del corpo in relazione a quanto succede fuori dal corpo. Mentre generalmente si intende la meditazione come una focalizzazione sulla mente, lo zen non pone solamente attenzione alla mente ma ne riserva molta anche al corpo. Questo è un pensiero che ritorna molto nello Shōbōgenzō, quando Dōgen parla del prendersi cura di sé stessi: non posso praticare zazen al meglio delle mie capacità se non mi prendo cura della totalità del mio essere.

Un'altro aspetto importante presente in questi documenti è la sintesi degli opposti: Illusione e Risveglio, oppure Yin e Yang. Questi elementi si sintetizzano e diventano un'unione nel corpo, che diventa a sua volta una mappatura di tutta la realtà nella quale gli opposti confluiscono.

Lo scopo principale di questo tipo di approccio è l'annullamento della dicotomia tra soggetto e oggetto, che potrebbe rappresentare quella tra praticante e meditazione, tra praticante e maestro, tra praticante e la vita nel monastero. Ognuna di queste dicotomie va superata. E diagrammi come quelli che abbiamo visto aiutavano in questo scopo, cioè ad entrare nella logica dell'incarnazione totale che supera questa distinzione, che altro non è che una forma di illusione.

Per superare questo tipo di ignoranza, però, si pensa necessario comprenderne le logiche e capire quali erano le dinamiche che governano la realtà.

Per capire queste dinamiche, bisogna porsi all'interno della realtà stessa, vedersi come praticanti e come corpo all'interno delle macro dinamiche del Cosmo.



# I documenti segreti e gli insegnamenti esoterici nel periodo Edo

Nel trattare gli argomenti di questa lezione relativi al periodo Edo, non mi soffermerò tantissimo sulla storia di quest'epoca, perché avrete occasione di farlo grazie alle lezioni del prof. Tollini e del prof. Bodiford, quindi vedremo solamente qualche tematica un po' più particolare tra il medioevo giapponese e quest'ultimo periodo.

Che cosa succede nel periodo Edo? Il periodo Edo inizia nel 1600 e finisce nel 1868, comprendendo due secoli e mezzo. Si instaura il governo del *bakufu* del clan Tokugawa, che si stabilisce a Edo, l'attuale Tokyo.

Il nuovo panorama religioso viene dettato dalle esigenze di un governo che decide, a un certo punto, che i templi dovessero avere dei registri nei quali indicare tutte le persone affiliate ad essi, spesso semplicemente per avere accesso ai rituali, specialmente rituali funebri.

La nascita del sistema dei registri dei templi è legata all'esigenza di limitare e poi di bandire il cristianesimo, in modo da evitare che nei villaggi, specialmente nelle aree più remote, rimanessero dei cristiani nascosti. Chi rifiutava di registrarsi come affiliato ad un tempio buddhista, ovviamente, veniva additato come aderente alla fede cristiana e veniva punito.

Le persone che si registravano al tempio si conoscevano l'un l'altra, e il governo incentivava le singole famiglie a denunciare chi nella comunità fosse di fede cristiana, in modo da evitare focolai e recrudescenze. Tali persecuzioni volevano essere una risposta efficace ad una serie di rivolte interne alla popolazione rurale che aveva abbracciato il cristianesimo. Giacché il cristianesimo venne visto come elemento sovversivo, il Bakufu Tokugawa, nell'intenzione di costruire un Giappone unificato e una società stabile, cercò in tutti i modi di limitarne la diffusione, fino a perseguirlo ed eliminarlo.

Prima che nascessero questi registri, in realtà, non era praticata nessuna iscrizione ai templi da parte della popolazione laica. Era anche un'iniziativa difficile da praticare perché nel medioevo giapponese non esistevano scuole organizzate. La registrazione presso i singoli templi presuppone l'esistenza di un tempio maggiore in grado di governare tutti questi templi appartenenti al proprio lignaggio. Nella scuola Sōtō, i vari templi facevano riferimento a Eiheii, a Sojiji, a Daijoji, a Yokoji o ad altri dei molti templi che avevano la propria rete di templi minori affiliati.



Nel periodo Edo si cerca di sostituire questo panorama frastagliato in favore di organizzazioni gerarchiche, che vedevano un tempio maggiore al vertice di un sistema di templi minori. Nel caso della scuola Sōtō, il tempio maggiore viene identificato con Eiheiji, che viene totalmente ripristinato e ricostituito.

Durante il periodo precedente, durante il periodo medievale, la frammentazione era anche stata favorita dalla trasmissione basata sul cosiddetto *garanbo*, cioè la linea di successione basata su un tempio e non su un maestro. Quando una persona assumeva la carica di abate presso un tempio, doveva ereditare il lignaggio di quel tempio, lasciando il lignaggio che aveva acquisito precedentemente dal proprio maestro, ma portando con sé, però, tutti i propri documenti segreti, che venivano poi ritrasmessi in una nuova comunità monastica. Ciò ovviamente creava una certa confusione, un certo squilibrio a livello di gerarchie e ne conseguiva che alcuni templi, come Sojiji e Yokoji, avessero tantissimi rami cadetti e altri templi, più isolati, che avevano meno accesso alla rete principale.

Questo tipo di situazione non era più adeguato al periodo Edo, nel quale il governo esigeva il controllo dell'amministrazione dei templi buddhisti giapponesi. Chi doveva succedere alla carica di abate, doveva essere effettivamente avvalorato dal tempio principale e non da templi sparsi in giro per il Paese.

Nel periodo Edo, il maestro Manzan decise di chiedere al *bakufu* il permesso di riformare interamente la scuola Sōtō. Da quel momento, la trasmissione avrebbe dovuto essere certificata da tre documenti: lo *shisho*, da cui prende il nome anche un capitolo dello Shōbōgenzō, cioè il certificato di trasmissione del Dharma da parte di un maestro riconosciuto; il *kechimyaku*, cioè il certificato del proprio lignaggio monastico, e infine il *daiji*, il diagramma della propria scuola.

In realtà, non si capiva molto bene che cosa Manzan intendesse con *daiji*. Per alcuni si tratta di un diagramma riguardo alle Cinque Posizioni, ma, di fatto, Manzan non chiarisce mai cosa intende con diagramma, quindi lascia abbastanza spazio all'interpretazione.



### *Le quattro classi della società giapponese del periodo Edo*



**Kechimyaku (血脈), linea di sangue ininterrotta della trasmissione del Dharma**

I tre documenti che Manzan richiedeva ai maestri sono legati specificamente anche alla gestione del tempio e a come veniva trasmesso il Dharma da maestro a discepolo. Il certificato di trasmissione, o *shisho*, era in possesso del ricevente per tutta la sua vita e testimoniava di aver ricevuto il Dharma da un tal maestro il quale, a sua volta, certificava il Risveglio avvenuto siglando il documento.

Definire il *kechimyaku*, invece, è una questione un pò più spinosa, perché Manzan decise che dovesse essere ricevuto dal tempio di residenza presso il quale si prestava servizio come abate, e ciò implicava che il *kechimyaku* potesse cambiare in base a dove si avesse prestato servizio come abate. Nel corso della propria vita, un abate avrebbe potuto avere un solo certificato di trasmissione e al contempo appartenere a più lignaggi, in base a quanti templi aveva cambiato e a quanti incarichi di abate aveva ottenuto. Allo stesso modo, anche il *daiji* veniva ricevuto dal tempio di residenza presso il quale si prestava servizio come abate.

Il motivo per cui si volesse limitare lo *shisho* solo alla trasmissione certificata dal maestro con cui si fosse iniziata la carriera monastica era stato deciso per limitare pratiche di trasmissioni irregolari, come quelle postume o per interposta persona, che venivano impiegate per risolvere varie questioni amministrative legate alla gestione dei templi. Nelle lezioni precedenti abbiamo menzionato il caso del maestro Nonin della Darumashu, che aveva ricevuto il Dharma da un maestro cinese per interposta persona, attraverso la mediazione di alcuni discepoli che aveva mandato in Cina, sollevando diverse critiche all'interno del mondo buddhista giapponese di allora. Questo stratagemma venne usato spesso in alcuni lignaggi più piccoli nella scuola Sōtō: in alcuni templi, si era adottata una trasmissione postuma, perché l'abate del tempo era venuto a mancare senza designare chi dovesse succedergli.

Questo tipo di situazioni ebbero come effetto che alcuni templi iniziarono a rivendicare la loro autorità su trasmissioni postume, scontrandosi con i templi più importanti. Manzan convinse quindi il bakufu a stabilire che la trasmissione da maestro a discepolo dovesse tornare ad essere diretta per tutti, nella forma in cui si riceve nel certificato di trasmissione, mentre invece il lignaggio poteva cambiare in base a dove si va a prestare servizio come abate.



Con il lignaggio, anche il *daiji* in custodia ad un abate cambiava nel momento in cui questi cambiava monastero: ogni volta che diventava abate di un nuovo tempio, un abate doveva restituirlo con il *kechimyaku* per ricevere *daiji* e *kechimyaku* del nuovo tempio.

La riforma dei certificati di trasmissione mise fine alla cultura degli insegnamenti segreti, perché c'era incertezza su come dovesse essere intesa la trasmissione dei documenti. Mentre molte volte i documenti segreti venivano trasmessi in forma diretta, in molti altri casi la trasmissione era indiretta, basata su visioni oniriche o trasmissioni postume. La segretezza, quindi, aveva dato vita a delle zone d'ombra e a delle situazioni di creazione dell'autorità che andavano in contrasto con le nuove misure del governo.

La fine della cultura degli insegnamenti segreti si accompagnò alla fine della trasmissione degli insegnamenti sulle Cinque Posizioni, che vennero sostituiti ad altri successivi alla riforma. Durante questo periodo di cambiamento, la scuola Sōtō sviluppò due anime: da un lato, la riforma del bakufu che proponeva una centralizzazione; dall'altro, la tendenza a mantenere alcuni elementi derivanti dalle comunità locali. I monaci Sōtō, specialmente nelle comunità più piccole, continuarono quindi a portare avanti dei rituali precedentemente trasmessi come segreti. Alcuni di essi continuarono ad essere trasmessi in forma segreta persino durante il periodo Edo, come quelli indirizzati a placare gli spiriti di persone morte in circostanze spiacevoli, come una morte violenta, un suicidio, o l'accumulazione di un karma particolarmente cattivo, che potevano infestare le comunità locali. Questo tipo di situazioni richiedeva che ci fosse un monaco in qualità di intermediario fra il mondo degli spiriti e il mondo degli esseri viventi.

Come vedete in questa illustrazione, un monaco Sōtō offre ad uno spirito un documento con i precetti del Bodhisattva. In alcuni casi venivano addirittura offerto un *kechimyaku*: lo spirito veniva praticamente ordinato e reso parte della linea di trasmissione del monaco. Nel momento stesso in cui lo spirito veniva soggiogato al potere del Dharma e al potere dello zen, mutava in uno spirito benevolo, in difesa della comunità.



*Il controllo di forze soprannaturali e la connessione con le comunità locali*



Tutti i contenuti (testi, immagini, grafica, layout ecc.) presenti in questa pubblicazione appartengono ai rispettivi proprietari.

La grafica, foto ed i contenuti, ove non diversamente specificato, appartengono a Dharma Academy. Testi, foto, grafica, materiali non potranno essere pubblicati, riscritti, commercializzati, distribuiti via radio o videotrasmessi da parte degli utenti e dei terzi in genere, in alcun modo e sotto qualsiasi forma salvo preventiva autorizzazione da parte dei responsabili di Dharma Academy



**Dharma  
Academy**

Istituto per la diffusione del Buddismo Zen  
Ensoji - Il Cerchio Onlus