

Lo Zen si diffonde nel mondo: interessa, affascina. Le pubblicazioni si moltiplicano, le interpretazioni si danno, anche se si protesta che lo Zen non può essere interpretato. Tutti sono d'accordo che non si può dire che cosa sia lo Zen, eppure lo dicono. Lo Zen non va concluso in pensieri, eppure lo pensano, ma non riescono ad accorgersi di pensarlo, forse perché il subconscio suggerisce loro che non sarebbe più Zen. *Nesciunt quod faciunt*. Molto più serio e più costruttivo sarebbe essere coscienti che si può parlare di Zen, proprio perché si può pensarlo, perché esso si ha come idea, e che questo ideare è il nostro pensiero che sta per penetrarlo, ma subito dialetticamente è inevitabile che lo perda.

Lo penetrerebbe, se potesse avere coscienza del proprio movimento: mosso o stimolato, dalle immagini che vengono date dai testi zen. Quelle immagini sorgono, vivono, per l'elemento di vita che è in tale pensiero: elemento di vita senza il quale esso non saprebbe pensarle, o animarle.

Ma lo Zen viene falsato quando lo si prende come un "oggetto spirituale" in cui giace una virtù sconosciuta, indipendente dall'attività interiore di colui che lo considera. Chi lo considera non dovrebbe rinunciare ad avere coscienza del proprio considerarlo: è il conoscere che gli consente persino di stabilire che lo Zen non può essere conosciuto. Discorso, questo, che sarebbe lungo, e che un giorno bisognerà pur fare... Discorso che ci viene spontaneo, nel leggere questo simpatico volume del Powell: simpatico perché v'è chiarezza, perché non v'è rinuncia alla coscienza del pensiero che pensa. Ha una punta autentica di Zen, perché ha autonomia di pensiero nel considerarne la struttura, che è la solita struttura, ormai descrittaci in innumerevoli modi, in innumerevoli pubblicazioni. Lo Zen si sta friggendo in molte padelle, cucinando in molte salse: persino in salsa psico-analitica. Così, indubbiamente, lo Zen si nasconde meglio, rimane meglio in quella inafferrabilità che si sottolinea, o si ostenta, come suo carattere essenziale.

Nell'opera del Powell si ha il piacere di incontrare il coraggio di un'assunzione personale dello Zen. Lo si vede come dovrebbe essere: in movimento, come principio interiore in sé inesauribile, che può in ogni momento concepire o pensare ciò che non è stato ancora concepito o pensato. la libertà dello Spirito di creare ciò che va oltre il già fatto, oltre gli schemi già noti. «Lo Zen non è statico ma flessibile, e si esprime in forme diverse a seconda del momento, del luogo e delle circostanze» (p. 75). Non è nulla di fisso o di compiuto, o di lontano.

Lo sforzo apprezzabile del Powell è vedere come il principio dello Zen può essere recato nella realtà, nella viva storia della vita. La sua indagine rapporta di continuo il principio ineffabile alla possibilità del suo affiorare, per via dell'ascesi individuale, nei diversi campi dell'attività umana: dall'atto del percepire e del pensare, all'attitudine scientifica, alla posizione psicologica, alla visione del mondo, alla pratica quotidiana.

Ci sembra valga la pena riportare due dei "pensieri di vita" con cui si conclude il libro: «Ogni desiderio psicologico è un riflesso condizionato» (p. 138). «Il vuoto, la vacuità, l'assenza del desiderio, il *nirvana*, il regno del cielo ecc., mentre differiscono sul piano verbale, sono essenzialmente la stessa esperienza, cioè quella della fusione del credente e del suo pensiero» (p. 139).

Massimo Scaligero

---

ROBERT POWELL, *Zen and Reality. An Approach to Sanity and Happiness on a Non-Sectarian Basis* (London, George Allen and Unwin Ltd., 1961, pp. 140). In «Giappone» anno II – N° 3, 1962.

---

# Insegnamento Ch'an e Zen

L'autore dell'opera è un discepolo di Hsu Yün, Maestro ch'an. Ciò gli ha dato modo di attingere alla corrente essenziale del Ch'an, pur organizzando la materia del libro secondo le esigenze espositive richieste dal lettore moderno.

Mentre il primo volume dà un prospetto della dottrina ed illustra le pratiche ascetiche consigliate dai Maestri ch'an, il secondo volume presenta una storia di questa dottrina attraverso un esame degli sviluppi da essa avuti in India, in Cina e in Giappone.

L'aspetto positivo di questa presentazione si ha nella impostazione del quadro gnoseologico che essa implica. Ed è questo il merito di Lu K'uan-yü. Il Ch'an non ha una gnoseologia sistematica, ma implica un modo di conoscere che è identificabile in una logica precisa: evidentemente non in una logica astratta, ossia schematica e immobile, ma in una logica che è il processo stesso del pensiero in movimento. La spada del discernimento, che separa l'essenziale dal non-essenziale, può essere maneggiata solo dall'uomo che conosce, non certo dall'ignorante. È la conclusione del discorso del Maestro ch'an Han Shan.

Il senso ultimo dello Zen è l'atto immediato dello spirito: atto che l'intelletto razziocinante contraffà, mistifica, imita di continuo; per cui la contraffazione viene sempre scambiata per verità. È la ragione per cui i maestri Zen hanno sempre usato il metodo del disorientamento, del paradosso, della contraddizione, del capovolgimento dei giudizi cristallizzati. La realtà che l'asceta cerca è quella che egli non è ancora capace di realizzare: deve spezzare un limite, un guscio, lo stato di fatto normale, se vuole giungere alla realtà: quella da cui nasce di continuo il mondo.

La verità è una nascita continua: non è la verità chiusa in una dottrina, per cui la dottrina e il sistema vengono affermati come sorgenti di essa: come se la verità fosse una cosa che possa essere conclusa in un fatto dialettico, o cerimoniale, o rituale: comunque, fatto. L'essere dello Zen è l'immediatezza dello Spirito, che per attuarsi esige conoscenza: la conoscenza esige la dialettica. La dialettica è la perdita dell'immediatezza o la sua contraffazione. Di cui il senso dell'insegnamento, che per essere insegnamento Zen, deve distruggere nella dialettica il dialettismo.

Ci sembra che l'opera di Lu K'uan-yü cooperi a fare intendere questa direzione.

Massimo Scaligero

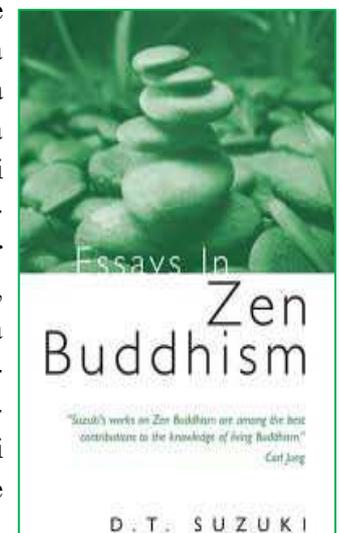
---

LU K'UAN-YÜ, *Ch'an and Zen Teaching* (London, Rider & Co., 1960-61, 2 voll., pp. 256 + 254).  
In «Giappone» anno II – N° 3, 1962.

---

## Saggi sul Buddhismo Zen di Suzuki

La serie dei saggi sul Buddhismo Zen di D.T. Suzuki è ormai universalmente nota, perché, cominciata a pubblicare in lingua inglese sin dal 1921 sulla rivista *Eastern Buddhist*, apparve nel suo primo volume nel 1927: e da allora è stata tradotta nelle principali lingue del mondo. Per cui si deve dire che se lo Zen ha cominciato a essere conosciuto nel mondo, ciò si deve soprattutto all'opera di Suzuki: opera che non può essere espositiva senza essere in pari tempo interpretativa. Se ciò è stato un bene dal punto di vista della cultura occidentale, per l'ampliamento dell'orizzonte delle nozioni nel campo della storia delle religioni, rimane incerto se sia stato un bene dal punto di vista indialettico dello Zen. La storia delle religioni è infatti la storia dello Spirito che si può celebrare unicamente come fatto dello Spirito, non come registrazione della fenomenologia della religione, che sarà sempre il fenomeno che parla o non parla a seconda di chi lo contempra e lo interroghi. Non si dà infatti una fenomenologia della religione che già non sia il lavoro spirituale di chi la guarda.



“Fenomenologia dello Zen” può intitolarsi l’opera di Suzuki: infatti, l’essenza della dottrina si ricostruisce da fatti, da aforismi, da dialoghi, da biografie di Maestri Zen: ed ogni formulazione tradizionale della dottrina, rispetto alla indialetticità dello Zen, è già opera fenomenologica: si cerca, goethianamente o husserlianamente di giungere all’*Urphaenomenon* o al “fenomeno puro”. Ma allora il conseguimento dipende da chi cerca. E questa è, per chi cerca, l’utilità del materiale offerto, ossia della esposizione di tutto ciò che costituisce espressione dello Zen, anche se una simile esposizione, come si notava, non può non essere interpretativa, ossia non può non essere, nel nostro caso, l’esposizione di Suzuki. E occorre dire che Suzuki è tra i portavoce dello Zen il piú qualificato, anche se ogni portavoce dello Zen non può evitare di esserne il negatore.

Questo materiale fenomenologico, la cui interpretazione è essa stessa fenomenologica, è utile a chi cerca, ma è in pari tempo materia di confusioni gravi per l’intellettualismo e la vanità spiritualistica dei moderni ricercatori, che riguardo al “fenomeno” non si comportino secondo quel puro moto dell’auto-coscienza che riconosce già nel darsi del fenomeno la sua azione, ordinariamente non avvertita. Per cui vengono fuori ulteriori espositori dello Zen, europei e americani, che pur parlando del “non-mentale” e della “ineffabilità” dello Zen, lo riducono a un mondo di parole: ma non soltanto a un mondo di parole, perché questo serve come veste a una presunzione spiritualistica che ha il compito di deformare lo Zen secondo l’astrattezza di una cultura che, se in qualche modo afferra il mondo sensibile, non ha alcuna capacità di aprirsi al sovrasensibile. Di cui tuttavia parla, e che giudica e sistema: naturalmente con astrazioni, o ombre di pensiero, o simulacri di idee, ossia con ciò che del pensiero è morto.

Può il pensiero morto afferrare lo Zen? Kitarô Nishida comprese molto bene questo problema additando ai moderni ricercatori le vie del “pensiero puro” (quello da noi chiamato “pensiero vivente”) che si affaccia non come una “realtà”, ma come una “possibilità”, nell’idealismo occidentale: non compresa dagli stessi idealisti che hanno fatto dell’idealismo una professione filosofica o un intellettualismo.

L’arte del “pensiero puro” è la via moderna verso lo Zen, non perché il “pensiero puro” abbia bisogno dello Zen per compiersi, essendo esso già lo Zen; ma lo studio, la preparazione, il metodo interiore, sono già forme del pensiero puro verso la sua attuazione: sono perciò la via allo Zen, anche se non si sappia nulla dello Zen. Per cui si può dire che un occidentale che abbia la rara e superiore esperienza del pensiero puro, sa tutto sullo Zen senza nemmeno aver letto un testo Zen, e può riconoscere, avendo innanzi la letteratura Zen, ciò che in essa è vero e ciò che è falso secondo lo spirito Zen. Ma, in tal caso, salvo la lodevole esposizione di Suzuki, v’è da opinare che ben poche delle moderne esposizioni dello Zen si salvano.

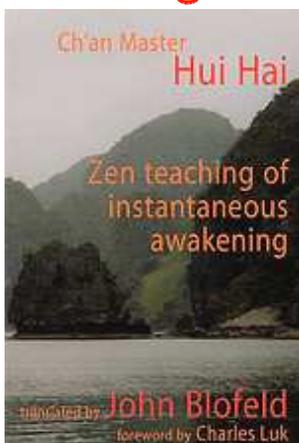
Massimo Scaligero

---

D.T. SUZUKI: *Essay in Zen Buddhism. First Series* (New York, Grove Press Inc., 1961, pp. 388).  
In «Giappone» anno II – N° 4, 1962.

---

## L’insegnamento di Hui Hai sulla subitanea Illuminazione



Il tema dello svincolamento mentale dalle condizioni, proprie al Mahâyâna, è il motivo dominante dell’insegnamento del Maestro ch’an Hui Hai, detto “La Grande Perla”, discepolo del maestro Ma Tsu, ossia di uno di coloro che erano considerati “padri” della dottrina Ch’an, fedeli continuatori della tradizione instaurata da Hui Nêng. L’opera tradotta da John Blofeld è in qualche modo il complemento di *The Zen Teaching of Huang Po*: ambedue i Maestri conducono al nocciolo della dottrina della Illuminazione, ma mentre Huang Po traccia drittamente il percorso della meditazione sino alla sua superiore estinzione, Hui Hai pone i vari momenti del processo d’Illuminazione in relazione all’obiettivo finale, analizzando taluni stati interiori tipici e rilevandone la funzione.

Sulla “subitanea Illuminazione” molto è stato detto dai Maestri zen per poterla indicare come ciò di cui non può esser detto nulla: anche perché gli insegnamenti essenziali ancora non sono stati né traslitterati né tradotti. E molti sono i commenti e le interpretazioni, così che a un determinato momento sembra che la dialettica debba decidere di qualcosa il cui valore essenziale è indialettico.

Basti vedere quanto è stato scritto da noti interpreti moderni sulla “subitanea Illuminazione”: persino la psicologia analitica ha potuto dire la sua. Si è giunti persino, recentemente, in talune riunioni private attorno a qualcuno di tali noti espositori, a indicare la mescalina come un possibile veicolo fisico verso il *satori* (però, siccome la mescalina è alla portata di chiunque possa comprarla, per cui un qualsiasi commerciante all’ingrosso o al minuto può procurarsi la più alta Illuminazione, cautamente e misteriosamente è stato detto che l’effetto dipende da colui che la dà). Questo Zen è diventato in mano ai dialettici qualcosa di irricognoscibile: e probabilmente è giusto, perché così esso si lascia afferrare sempre meno; ma non è evitata quella contaminazione tra sacro e profano che sollecita l’azione di forze sotterranee tendenti a sopraffare la coscienza individuale sotto le spoglie dello Yoga o dello Zen, alimentando la confusione mentale di tanti ricercatori di questo tempo.

La subitanea Illuminazione è la possibilità presente, di continuo urgente nella retta meditazione: che, anche come meditazione retta, è un impedimento a ciò da cui essa stessa dipende: è un impedimento, ma è l’impedimento necessario. Che, d’un tratto, per breve momento, scompare.

Il volumetto di Hui Hai è uno dei testi aurei del Ch’an, la cui forza consiste nel riconoscere e lasciare intatto il movimento del pensiero suscitato da quelle immagini. Così che il movimento possa continuare per virtù della luce che gli è insita.

Massimo Scaligero

---

JOHN BLOFELD: *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination* (London, Rider and Company, 1962, pp. 160). In «Giappone» anno II – N° 4, 1962.

---

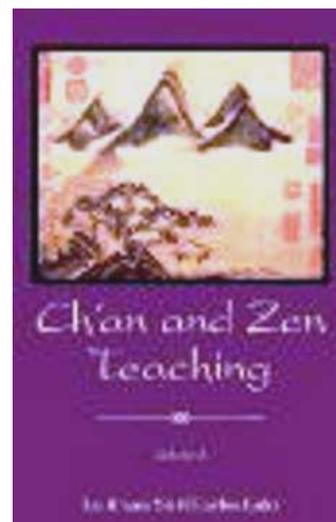
## Insegnamento Ch’an e Zen

È questo il III volume dell’opera di Upāsaka Lu K’uan Yü (Charles Luk), che si può considerare una delle più importanti per la conoscenza delle dottrine e dei testi Zen.

Questa terza serie contiene: 1) “Il sutra dell’Altare del tesoro del Dharma del Sesto Patriarca” (*Lu Tsu Ta Shih Fa Pao T’an Ching*) redatto dal suo discepolo Fa Hai; 2) “Il Canto dell’Illuminazione di Yung Chia” (*Yung Chia Ta Shih Cheng Tao Ko*) dalla “Trasmissione della lampada” (*Ching Te Ch’uan Teng Lu*); 3) Una spiegazione della dottrina universale che rivela tutta la verità nel sermone detto “Il Sûtra della completa illuminazione” (*Ta Fang Kuang Yüan Chüeh Hsiu To Lo Liao I Ching Chin Chiai*), tradotto in cinese dal Maestro Buddhadrata, con prefazione e commento di Te Ch’ing, e pubblicato a cura di Ch’eng Meng Yang di Hsin An della dinastia Ming.

I testi sono preceduti rispettivamente da introduzioni di Lu K’uan Yü, che ad essi fa seguire la traduzione e il commento. Opera molto utile anche per lo spirito con cui Lu K’uan Yü la conduce, essendo egli un discepolo Zen e dal suo pensiero emanando un senso di pura devozione ai contenuti contemplati. Per cui questo pensiero è speso lucidamente intuitivo, come del resto avevamo già rilevato, occupandoci della prima e della seconda serie dell’opera. Questa terza serie è completata da un’appendice di persone, luoghi e termini cinesi, da un glossario dei nomi cinesi e sanscriti e da un indice analitico.

Un particolare sconcertante sono le tre illustrazioni: il corpo del Sesto Patriarca (frontespizio); il corpo del Maestro Jñānabhaisajya (p.15); il corpo del Maestro ch’an Han Shan (p. 147). Non si tratta di statue, ma di cadaveri ben conservati, la cui immagine è qualcosa che poco si accorda con lo spirito Zen. Il simulacro corporeo dello Spirito è ciò che può, quando è vivente, essere contemplato come il giuoco dello Spirito nella luce della forma, per cui si può accedere allo Spirito penetrando questa come forma della luce: avendola come una mediazione verso il *ting li*, o *Samādhibala*, ossia verso l’esperienza del potere informale della forma. La quale, come forma corporea, fissata nel suo apparire, ossia nell’apparire che è tale perché privato della luce della forma, è veramente l’errore del guardare umano de-spiritualizzato: è il pensiero morto che attende di essere risolto, o resuscitato, non fissato nella sua cadavericità. Errore, dunque, patente, di una dottrina che per il suo presumere l’assoluta comunione, o la relazione pura, o



la nuda identità, con l'Assoluto, non può in ogni momento non rischiare la deviazione. Tutta la storia dello Zen, infatti, è la storia dei nobili Maestri in perpetua lotta contro l'alterazione dell'originario impulso: alterazione possibile in ogni ora del giorno, in ogni momento.

Non solo l'aver fissato questi corpi nella loro cadavericità, ossia nel loro astratto apparire, che è il segno dell'insufficienza dell'umano percepire, ma anche l'aver creduto di rendere testimonianza allo Zen con il pubblicare la figura di tali disanimati simulacri, è qualcosa che non può accordarsi con lo Zen. È l'astrattezza di un cerimonialismo fattuale e mitico in cui lo Zen appare materializzato: quella mummificazione è il simbolo stesso dello Spirito spento: che non sa più ritrovare se stesso, la sua incorporeità che anima tutto ciò che è forma e corpo.

Massimo Scaligero

---

LU K'UAN YÜ (CHARLES LUK): *Ch'an and Zen Teaching*. Third series (London, Rider and Company, 1962, pp. 306). In «Giappone» anno II – N° 4, 1962.

---

## Il sermone di Tetsugen sullo Zen



Masumi Shibata fa precedere la traduzione del sermone di Tetsugen da una introduzione che ristabilisce la necessità della meditazione quale disciplina che conduca da una condizione ancora espressiva della natura individuale alla eliminazione assoluta, persino di se medesima. La meditazione assisa e il *kôan* sono il duplice metodo: presenza preparatrice e assenza integrale.

Per dare un'idea dell'insegnamento di Tetsugen l'autore tratteggia le figure di altri due Maestri Zen: Dôgen (1200-1253), fondatore della Scuola Sôtô, e Hakuin (1685-1768), della Scuola Rinzai, noto per aver portato molto innanzi l'esercizio del *kôan*. Tetsugen (1630-1683), appartenne alla scuola Ôbaku (Huang-po), fu noto per aver realizzato la prima edizione giapponese dell'intera collezione dei testi buddhisti. Per raccogliere i fondi necessari a tale pubblicazione, comprendente 6.956 libri, egli peregrinò per tutte le province del Giappone e nel corso di uno dei suoi pellegrinaggi pronunciò il Sermone. Fu noto altresì per il suo spirito di carità e di soccorso ai poveri e ai bisognosi.

Il Sermone descrive i quattro aggregati che servono di supporto alla coscienza: materia, impressioni, concetti e formazioni mentali. Perché la coscienza si realizzi allo stato puro, deve portarsi oltre gli aggregati, liberarsi della loro illusoria esistenza. Ma anche così attuata, la coscienza va considerata essa stessa come un aggregato, il quinto, di cui occorre liberarsi. Qui Tetsugen attinge al nucleo più puro e più nobile del Buddhismo e indica una tecnica meditativa che può portare alla liberazione finale della coscienza. La coscienza deve avere tale possibilità di afferrare se stessa, da poter eliminare se stessa grazie a un atto più profondo di liberazione. Ed è la possibilità del *satori*.

Massimo Scaligero

---

MASUMI SHIBATA, *Le sermon de Tetsugen sur le Zen*. Revu par G. Renondeau (Tôkyô, Risoisha, 1963, pp. 88). In «Giappone» anno III – 1963.

---

## Zen Buddhism and Psychoanalysis

Il presente volume trae origine dal Convegno sul tema "Zen Buddhism and Psychoanalysis" che ebbe luogo nell'estate del 1957 a Cuernavaca, Messico, sotto gli auspici del *Department of Psychoanalysis of the Medical School, Autonomous National University of Mexico*. A una prefazione di Erich Fromm, seguono *Lectures on Zen Buddhism* di D.T.Suzuki, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* di E.Fromm, e *The Human Situation and Zen Buddhism* di Richard De Martino.

L'incontro tra Zen e psicoanalisi è anche possibile sul piano dialettico – quello di qualsiasi scienza astratta di questo tempo – perché la dialettica è quel movimento dell'intelletto razionale che, pur derivando dallo Spirito, ogni volta si separa dalla sua sorgente, e perciò, nella impossibilità di operare secondo leggi dello Spirito, può assumere qualsiasi forma e dimostrare tutto. Così lo Zen, divenuto dialettica, discorso, conferenza accademica, può benissimo incontrarsi con il discorso, o la dialettica psicoanalitica.

Resta a vedere che cosa ne viene fuori. Forse l'inconscio è stato mai sperimentato da Freud o da Jung? A ben pensarci, no. Perché, sia la psicoanalisi sia la psicologia analitica, come ogni altro tipo di ricerca psicologica di questo tempo, debbono porsi dinanzi ai fenomeni della psiche da fuori di essa: sono sempre irrimediabilmente fuori della psiche e hanno di essa quei fatti compiuti da cui mediante logica astratta cercano di risalire a leggi e a principi. Non sono le leggi e i principi effettivi, ossia percepiti o sperimentati, ma solo quelli astrattamente concepiti.

Se poi si guarda bene, quei fenomeni della psiche si riducono meramente a percezioni sensibili: non si dà mai allo psicanalista una percezione della psiche, ma solo una percezione dell'organismo corporeo investito da un movimento psichico, o di altri dati comunque sensibili, in base ai quali mediante il ben noto metodo tenta di risalire i fatti segreti della coscienza.

Sia la percezione delle varie reazioni del soggetto, sia il metodo di interrogazione, sono comunque una dialettica che sta irrimediabilmente fuori dell'ambito della coscienza: che viene immaginato, supposto, dedotto, mai veramente percepito. Tale percezione non potrebbe essere che sovrasensibile.

La psicologia moderna potrebbe divenire vera solo se cominciasse a basarsi su una esperienza sovrasensibile, ossia su una metodica percezione interiore dei moti della coscienza. Ed ecco che qualcuno scopre che quella controparte sovrasensibile di cui tale psicologia manca, quella indagine più interna dell'inconscio, potrebbe venire dallo Zen. Ma a patto che lo Zen sia esso stesso dialettizzato. Altrimenti come si potrebbe accedere ad esso? Per questo dicevamo che sul piano dialettico tutti gli incontri sono possibili, perché s'incontrano i bei discorsi, le belle conferenze, le dotte esposizioni: non certo le anime. Certi incontri sono contaminazioni tipiche della cultura di questo tempo.

Carattere essenziale dello Zen è il suo essere non-dialettico, è l'esigere esclusivamente l'atto interiore. La disciplina Zen porta a un cosciente esaurimento dei modi umani di valutazione dell'esistere, di tutti gli psicologismi e delle situazioni critiche della coscienza, di cui invece la psicoanalisi ha bisogno per aver una materia da interpretare e da far sussistere indefinitamente, altrimenti verrebbe meno la sua necessità scientifica, e la professione di psicanalista sarebbe un fallimento. Se uno psicanalista dovesse accettare i principi dello Zen (il che è difficile, perché per accettare occorre concretamente intuire) dovrebbe cessare di fare lo psicanalista e fare un lungo lavoro di meditazione purificatrice per liberarsi di certe rappresentazioni che, non rispondendo alla realtà della psiche, finiscono con l'imprimersi deleteriamente su essa.

Queste nostre affermazioni non dovrebbero sembrare troppo severe, se si tiene conto che, in definitiva, personalità della politica e della scienza di questo tempo, uomini rappresentativi e responsabili da cui dipendono molte situazioni collettive, allorché vogliono provvedersi al loro equilibrio interiore scosso o logorato, si affidano a chi in verità ha ben poche possibilità di penetrare nel retroscena della coscienza, sempre dedotto e supposto, mai in realtà obiettivamente sperimentato. Quindi è grave la responsabilità di chi si assume il ruolo di medico della psiche. Non meno grave, tuttavia, della dialettizzazione dello Zen e di tutte le sue volgarizzazioni ad uso dell'utilitarismo di fondo degli attuali ricercatori dello Spirito: che cercano lo Spirito, e perciò lo Yoga o lo Zen, per metterlo a disposizione delle loro aspirazioni carrieristiche, professionistiche, pubblicitistiche e persino economiche.

**Massimo Scaligero**

---

D.T. SUZUKI, ERICH FROMM, RICHARD DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, (New York, Grove Press Inc., 1963, pp. X + 180). In «Giappone» anno III – 1963.

---

