

L'autore, con la sua competenza nelle dottrine buddhiste e con la pratica e la dedizione con cui le vive, sente necessario portare un contributo di chiarimenti metodologici e orientativi, al problema della entrata dello Zen nella cultura spiritualistica occidentale, e in particolare in Gran Bretagna. Il problema per lo Humphreys è la forma della importazione di tale dottrina e la necessità che essa non alteri il contenuto che, per quanto originariamente immesso in una forma che gli è peculiare, è sostanzialmente indialettica.

Ma non si tratta soltanto di forma, ossia di traduzione e di apprendimento, ma anche di atteggiamento psicologico e di culto di un tipo di concentrazione e di meditazione a cui l'anima dell'Occidentale non è abituata. In tal senso l'autore fa una serie di osservazioni di interesse pratico e metodologico: è l'impostazione del problema nella prima parte dell'opera, indi una serie di 80 lettere divise per argomento, nella seconda parte. Sono lettere inviate singolarmente ai componenti di un gruppo

di praticanti lo Zen a Londra: sono chiarimenti, incoraggiamenti, consigli, accorgimenti, tutti rivolti a far sí che la pratica dello Zen sia possibile al discepolo occidentale senza che essa si alteri o senza che egli ne venga alterato.

La terza parte del libro è dedicata ad esperienze dello Zen e si conclude con un breve studio intitolato "Survey and Prophecy".

L'opera dell'Humphreys è indubbiamente apprezzabile per la ricchezza di dottrina e per la buona volontà che egli ha di aprire il varco all'autentico Zen in Occidente. La sua espressione è precisa ed equilibrata. Se un difetto si può trovare in essa, da un punto di vista Zen, è proprio che egli vuole troppo spiegare e troppo aiutare il discepolo: troppo precisare gli atteggiamenti e le distinzioni di valori o di gradi. Mentre il discepolo viene aiutato dal giusto orientamento e dall'esser lasciato solo a combattere con le proprie difficoltà: che non è mancanza di amore, anzi il contrario. Quando il discepolo ha ricevuto la giusta tecnica del meditare, deve essere lasciato anche sbagliare, perché questa è la misura del suo comportamento e della sua libertà. Il troppo aiuto, l'eccesso di spiegazione, può addormentare il suo essere libero, può portare su una linea ascetica colui che non è chiamato a simile esperienza. Mentre le forze interiori vengono stimolate proprio dalle difficoltà di procedere nel sentiero.

Una esposizione o una esplicazione che analizzi il modo dell'apprendimento e della pratica di dottrine come lo Zen, si allontana sempre dal contenuto originario, quando, presa dalla preoccupazione degli impedimenti intellettuali e razionalistici, è costretta a muoversi su tale piano. Si tratta di una scienza che non è democratica: che non può essere portata al livello dei molti, bensí, al contrario, esige che coloro che sono capaci si elevino ad essa. E questi pochi possono aiutare nella giusta forma i molti.

Comunque, l'opera dell'Humphreys rimane positiva: è una delle piú importanti sull'argomento e, in definitiva, utile a chi veramente voglia seguire tale via.

Massimo Scaligero



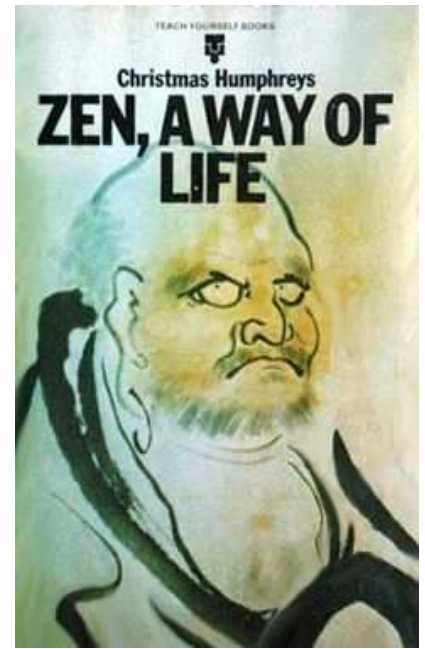
CHRISTMAS HUMPHREYS, *Zen Comes West* (London, George Allen and Unwin Ltd., 1960, pp. 208). In «Giappone» anno III, 1963.

LO ZEN

un modo di vita

L'Autore fa in questo volumetto una esposizione semplice e riassuntiva dello Zen, di pratica utilità per il comune lettore occidentale, ma anche per l'uomo di cultura. In una prima parte egli fa un quadro storico-dottrinario del Buddhismo, dedicando particolare attenzione al tema del Karma e delle ripetute vite terrene, e a quello della concentrazione e della meditazione. Seguono una seconda parte dedicata al Buddhismo Mahâyâna, e una terza dedicata propriamente al Buddhismo Zen, al suo contenuto meditativo tendente a ritrovare le forze pure della vita mediante l'estinzione del "mentale". In questa parte viene tratteggiato tutto ciò che caratterizza l'ascesi pura e il costume monacale dello Zen; vengono citati detti e scritti di Maestri Zen, così da dare un'idea dello stile di simile espressione. Anche qui ritorna il tema *Zen Comes West*, e a tale riguardo lo Humphreys affronta il problema dell'allenamento interiore quale può essere seguito da un discepolo Zen in questo tempo.

Concludono il volumetto: "Ten Principles of Zen", una buona bibliografia, un glossario e un indice.



Massimo Scaligero

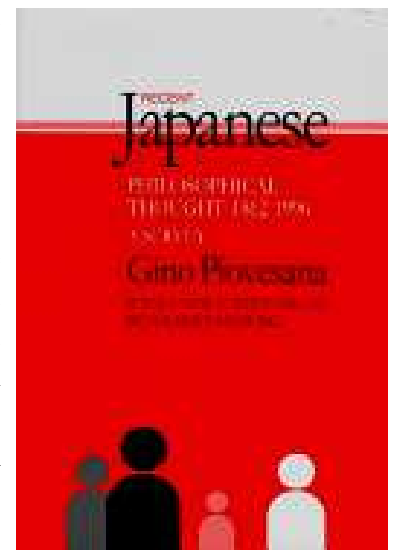
CHRISTMAS HUMPHREYS, *Zen, a Way of Life* (London, The English Universities Press, 1962, pp. VIII + 200). In «Giappone» anno III, 1963.

Filosofia giapponese contemporanea

Giustamente quest'opera si fonda sulla constatazione che la storia della filosofia giapponese ha poco più che un secolo di vita: che è un dato obiettivo, se al termine filosofia si deve attribuire il significato che esso ha avuto per quel pensiero occidentale che, preparato dai presocratici, ha la sua prima forma rigorosa nel logos aristotelico. Quel pensiero, sino all'idealismo germanico e italico, e la sua storia sono una sola cosa.

Vero è che tutto il pensare umano è sempre un filosofare. Anche colui che nega validità al pensare o lo speculare, filosofa, ma non lo sa. Perciò nella storia della filosofia vi sono filosofi in discordia con il pensiero e con la sua sorgente metafisica: edificatori di strutture filosofiche che fanno appello al pensiero, alla logica, alla dialettica, ma negano dialetticamente la vita spirituale che consente il movimento di pensiero, della logica, della dialettica. In realtà negano il movimento stesso del pensiero, negando chi lo muove. Anch'essi sono compresi nella storia della filosofia; perché manca la possibilità di una discriminazione, ossia di una identificazione di ciò che avrebbe diritto a chiamarsi filosofia, e di ciò che non lo avrebbe. Tale distinzione è perduta, non è più possibile. Perciò si deve accettare che anche la filosofia giapponese s'inquadri con il criterio che tutto ciò che è dialetticamente sistemato, o logicamente normativo, sia filosofia. Ossia è filosofia la scienza del concetto, ed ogni ricerca concettuale in tale direzione, riguardo a qualsiasi oggetto, mentre ogni esperienza dell'anima, che trascenda il concetto, pur espressa in concetti, non è filosofia, bensì mistica, o misteriosofia.

In tal senso è giusto dire che la storia della filosofia giapponese data da poco più di un secolo: ha una data di nascita, 1862. Nel primo ventennio (1862-1885) possiamo scorgervi la presenza di tre correnti principali di pensiero: empirismo, positivismo, evolucionismo. Notevoli sono due pionieri, Tsuda e Nishi, l'evoluzionismo di Katô Hiroyuki e l'insegnamento della filosofia anche ad opera di docenti occidentali all'Università di Tôkiô. Il periodo immediatamente successivo (1886-1900) è caratterizzato dal conservatorismo e dall'idealismo anglo-germanico: è la reazione alla occidentalizzazione del Giappone, il pensiero antico in nuove categorie ad opera di filosofi come Nishimura, Inoue Enryô, Miyake; la vasta illuministica





e in pari tempo tradizionalista attività di Inoue Tetsujirô; l'etica e il criticismo di Onishi Hajime, la psicologia sperimentale di Koeberu Sensei, le prime forme di ideologia socialista e marxista. Segue un periodo dell'individualismo, del pragmatismo e del neo-kantismo (1901-1925: notevoli lo strumentalismo di Tanaka Ôdô, l'individualismo etico di Abe Jirô, allato all'opera di docenti come Kuwaki Gen'yoku e Tomonaga Sanjûrô. Verso il secondo decennio del Novecento, ha inizio l'opera determinante di Nishida Kitarô (1870-1945), che forse è il piú grande pensatore del Giappone moderno. Attraverso Nishida infatti entra nell'ambito della cultura giapponese la piú nobile filosofia occidentale, quella che veramente esprime lo sforzo del pensiero umano per riportare alle categorie dello spirito la vita, l'esperienza sensibile, la natura, la scienza. Si può dire che, come in ogni altro campo, la verità è in lotta contro l'errore anche nella filosofia: il pensiero lotta per la propria realtà, contro ogni contraffazione della forma di tale realtà. La dialettica, tagliata fuori dal movimento intimo del pensiero, è l'errore: lo hegelismo tagliato fuori dallo Hegel, ossia dallo sperimentatore interiore di cui il suo filosofare fu veste, è uno dei peggiori guai della filosofia moderna. E questi guai continuano. Nishida era anzitutto un asceta e perciò un sano pensatore, un uomo libero: capí quello che di intimo e di indialettico animò la *Scienza della Logica* e la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel e la funzione nuova del pensiero logico. Egli immise nel filosofare giapponese il germe del sano pensiero, del pensiero che edifica, che si muove nelle essenze delle cose, operando come una forza di vita nell'anima del pensatore. Capí che occorreva dare modo alla spiritualità giapponese, alla sua mistica, alla sua religiosità, di continuarsi nella nobile forma delle idee elaborate per forza di autocoscienza.

Non v'è separazione tra l'ascesi Zen e il puro moto del pensiero occidentale: ma occorre che la razionalità sia afferrata nel suo essenziale movimento, là dove è un potere creatore: ogni volta perduto, o paralizzato, dal dialettico a cui interessa il riflesso teorico delle cose non la loro vita. La storia dello Zen ha al suo interno una continua lotta per la distinzione dell'elemento vivo della meditazione dalla sua imitazione. Questa lotta c'è anche nella filosofia, da quando nacque. Occorre dire che questa battaglia, sulla scena ufficiale della cultura, oggi è stata perduta: il dialettismo, il sistematismo, il logicismo fine a se stesso, hanno preso la rivincita sul pensiero a cui debbono la loro esistenza. Il dialettismo, la teoretica astratta, sono riusciti a mettere alla porta il pensiero (nella misura in cui questo sia possibile, in un mondo che, meccanizzando tutto, vuole anche meccanica di parole e di discorsi).

Poiché tutto quanto oggi rigurgita nella filosofia occidentale è presente nella filosofia giapponese, sottolineiamo la corrente di Nishida come quella che non sta fuori dell'anima della cultura del Giappone ma ne continua, in forma speculativa e logica, la piú dignitosa tradizione, congiungendola con il senso dei nuovi tempi. L'arte del pensiero rimane, malgrado tutto, l'arte vera dell'uomo: il suo compito non è consacrare un'oggettività opposta all'uomo, ma conoscere come già le sue forze penetrano il mondo per il fatto che esso risulta oggettivo. Oltre Nishida, si può dire che pensatori sono Tanabe, Takahashi Satomi, Watsuji, Hatano, Mutai Risaku, ma è chiaro che possono considerarsi tali, in quanto hanno quella ricchezza interiore a cui fa appello la storia umana per avere senso e orientamento. Che le idee, i concetti, le categorie, la logica, siano conosciuti dall'Occidentale è un fatto che rientra nell'ordine della consequenzialità: che essi siano conosciuti e sperimentati nella loro concretezza dall'Oriente è un evento che attua l'incontro tra oriente e Occidente, unisce due culture, accorda due epoche. L'intellettuale giapponese che sperimenti la filosofia teoretica, la dialettica e la logica, ha la possibilità di incontrare in sé come atto della coscienza le forze interiori che hanno condotto alla civiltà della tecnica: sono le forze che si sono manifestate nell'indagine del mondo fisico e nei sistemi della scienza. È importante che tali forze, almeno dal filosofo, siano conosciute nel loro momento metafisico, cosí che il mondo orientale non accolga i prodotti della civiltà della macchina, privi della loro controparte interiore: che è dire privi di moralità. Come purtroppo è avvenuto. Ciò che può ritornare contro l'Occidente è l'Oriente tecnicizzato e astrattizzato, senza che il suo modernizzarsi sia in correlazione con un cosciente processo di pensiero: che certamente non è la filosofia, ma ciò di cui un sano filosofare è il segno.

L'Occidente, come portatore del razionalismo e della macchina, avrebbe dovuto trasmettere all'Oriente prima che una cultura libresco o manualistica, l'arte di usare come forze di autocoscienza, o di coscienza pensante, le forze dell'antica mistica: che sono le stesse. È la ragione per cui i residui di un deterioro misticismo, di uno psichico oscurantismo, hanno avuto il potere di riprendere vita traducendosi nella dialettica astratta, nella teoretica terminologica, incapace di afferrare un *minimum* di realtà, e tanto meno di stabilire ponti tra Oriente e Occidente. E appunto dicevamo che l'Occidente, avendo sempre accolto dall'Oriente messaggi stimolatori dello Spirito, avrebbe dovuto restituire ad esso non il precipitato dialettico del suo filosofare, bensì forme vive dell'attività dello Spirito: scambio che è un dialogo interiore, non una importazione di libri o di propagatori di erudizione o di interpreti mostruosamente astratti dei rapporti tra Oriente e Occidente.

Massimo Scaligero

GINO K. PIOVESANA, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962. A survey* (Tòkiò, Enderle Bookstore, 1963, pp. VI + 290). In «Giappone» anno V, 1965.

La questione dello Zen Una breve descrizione dello Zazen

L'autore sottolinea l'aspetto "pratico" della dottrina Zen e intende dare, con il presente volumetto, un manuale di *Zazen*: non dunque per l'intellettuale che ami assumere un eccentrico atteggiamento, ma per colui che con fermezza decida prendere le redini di se stesso e conseguire un equilibrio superiore di conoscenza e di vita. A ciò è necessario l'insistenza, la ripetizione, la dedizione, mediate dall'attività interiore più immediata all'uomo: il pensiero.

La quiete e la semplicità che sono il tenore dello *Zazen*, non sono atteggiamenti, o nozioni, ma l'interna conversione del pensiero che abbia la forza di cessare di essere dialettico. Il discorso è necessario, la dottrina è inevitabile, ma, come in particolare insegna la scuola Rinzai, lo Zen comincia quando il discorso e la dottrina si esauriscono. L'esaurimento della discorsività è la condizione dell'affiorare della potenza informale del pensiero, ossia del sovrasensibile capace di integrare l'umano. Il *satori* non è il fine, ma il segno di un'esperienza, che non può porsi come obiettivo da conseguire, perché la concezione di un obiettivo, sia pure spirituale, è sempre un atteggiamento umano, o mondano, un fatto dialettico, che riguarda il mentale il cui limite appunto si presume superare. Così, giustamente l'autore distingue la via dello *Zazen* dallo Zen, ricordando un'intransigenza e una discriminazione che appartengono alla pura tradizione esoterica dello Zen, ossia al più asciutto stile del Mâhayâna. Riteniamo utile la messa a punto che Paul Wienpahl fa riguardo al rapporto tra Zen e psicanalisi, tra Zen e filosofia. La psicanalisi, come la psicologia junghiana, non è una tecnica di penetrazione pratica del regno dell'anima, fondata sullo sviluppo delle forze che hanno la possibilità di muoversi in tale regno, bensì un'investigazione discorsiva o dialettica o logica dei problemi della coscienza, che rimane inevitabilmente fuori di essa e perciò limitata a un piano semplicemente fenomenico: semplicemente appreso. Dietro l'astrattezza dello psicanalista urgono forze dell'*ego* che non possono essere conosciute da lui, se non sia capace di evocare un ordine di forze più alto; ma una simile possibilità è esclusa dalla qualità di quella indagine, non in quanto non sia capace di concepirla, ma in quanto essa la astrattezza e la dialettizza, riducendola a una "voce" del grande sistema psicanalitico. Ci sembra altresì importante la distinzione tra la quiete essenziale propria al *wu-wei* e l'inerzia del quietismo, e il chiarimento dato in tal senso da talune massime di Rinzai. Il volume è ricco di vari motivi dello stile Zen come modo di praticare intimamente lo *Zazen*: la simbolica immagine delle pietre nel giardino del tempio Zen a Ryôan-ji e l'aneddoto di Rikyû danno il senso dello spirito con cui l'autore intende congiungere il lettore con lo *Zazen*.

Massimo Scaligero

PAUL WIENPAHL, *The Matter of Zen. A Brief Account of Zazen* (London, George Allen and Unwin Ltd., 1965, pp. XII + 162). In «Giappone» anno V, 1965.
