

Jinshin Inga (Profonda Fede in Causa ed Effetto)

Rev. Kodo Takeuchi

“Il principio di causalità è evidente e impersonale (privo di io)” è una frase familiare, essa è stata utilizzata nella *Introduzione Generale* de *Il significato della pratica e della verifica* (*Shushogi*). Questa espressione, però, comparve precedentemente nel capitolo *Profonda fede in Causa ed Effetto* dello *Shobogenzo, Il Tesoro del Vero Occhio del Dharma*. Quando intono questa frase, mi viene sempre in mente l'immagine della meccanica/automatica relazione tra la causa e l'effetto che pervade il mondo intero come le maglie di una rete. Il termine “impersonale (privo di io)” mi comunica una sensazione implacabile, spietata, poiché implica che, nell'interpretazione particolaristica delle persone, una volta che la relazione tra causa ed effetto si è generata non è possibile intervenire (su di essa).

Dove possiamo trovare il senso della relazione tra causa ed effetto? In che modo è possibile dare un significato a (questo principio di) causa ed effetto? In che modo si sviluppano le cause e gli effetti che abbiamo attirato su noi stessi? Questi problemi sono tutti in relazione alle nostre motivazioni ed azioni.

Il concetto di co-produzione dipendente, o dottrina delle cause e delle condizioni, è un'idea fondante del buddhismo. La relazione di causa ed effetto è il punto di vista dal quale percepire tutte le cose. È il contenuto dell'illuminazione del Buddha Shakyamuni; Shakyamuni Buddha fu liberato grazie alla sua realizzazione del principio di causa ed effetto.

Il fondamento di questa liberazione era l'idea del ciclo senza fine di nascita e morte, anche noto come *samsara* o reincarnazione, che in India -già all'epoca del Buddha- era una credenza religiosa tradizionale. In India, sin dai tempi antichi, si ritiene che l'anima umana sia immortale e che, a seconda dell'energia (*karma*) creata dal proprio comportamento in questa vita, rinasciamo nel reame infernale, degli spiriti famelici, degli animali, dei demoni guerrieri, degli esseri umani o degli esseri celesti.

Il Buddhismo come religione aspirava, tramite il risveglio, a liberare gli esseri umani dalla trasmigrazione interrompendo la creazione del *karma* che è la sua causa. In questo senso il Buddhismo ebbe un significato rivoluzionario nel contesto delle visuali religiose tradizionali indiane. Questa forma basilare del pensiero buddhista non è differente dallo Zen cinese né per Dogen Zenji che ereditò quello stesso insegnamento dalla Cina. In un discorso tenuto nella sala del *dharma* e richiesto dalla sua discepola Egi in memoria della madre defunta, Dogen Zenji citò un discorso tenuto nella sala del *dharma* dal suo insegnante Nyojo Zenji.

La vita non sgorga da nessun luogo particolare. È come indossare gli *hakama* (sorta di antichi pantaloni). Tuttavia la nostra dignità è intatta. Per questo è detto che le diecimila cose ritornano all'uno. La morte non ha luogo dove andare. È come togliersi gli *hakama*. Tuttavia, tutte le tracce sono abbandonate e disperse. Per questa ragione è detto: quell'uno dove torna? Proprio in questo momento, com'è? Dopo una pausa, Dogen Zenji continuò: sin dal principio vita e morte non interferiscono una con l'altra. Cattivo comportamento e felicità sono ambedue

vuoti, senza un luogo dove dimorare.

(Cfr. *Raccolta Estesa* [dei discorsi] di Dogen, volume 5, discorso 391)

Qui, Dogen Zenji ci insegna che sia il cattivo *karma* che il buon *karma* sono ambedue vuoti, non hanno sostanza. Per questa ragione nessuno dei due rimane in alcun luogo.

Che cosa ha da dirci Keizan Zenji a proposito di questo argomento? Nel capitolo dedicato a Jayata Sonja, il Ventesimo Maestro Ancestrale, ne *La Trasmissione della Luce (Denkoroku)*, troviamo il seguente passaggio:

Se vuoi vedere la tua mente originale, abbandona tutte le relazioni illusorie e metti da parte ogni cosa. Non pensare né al bene né al male e, per un poco di tempo, tieni lo sguardo fisso sulla punta del naso e guarda alla tua mente originale. Quando avrai raggiunto una solida unità mentale tutte le forme si esauriranno. Dal momento che l'ignoranza fondamentale sarà così distrutta, i (suoi) rami e le (sue) foglie -il *karma* e le sue conseguenze- non esistono più. Perciò non sei nel reame della non discriminazione, né confinato alla sfera del non pensiero. Non è né permanente né impermanente; non è né ignoranza né purezza. Non vi è separazione dai buddha né separazione dalle persone comuni. Quando arrivi a questa pura, chiara, completa illuminazione, per la prima volta sei un vero monaco (un discepolo del Buddha). Se sei così, allora non sei differente dai buddha.

In questo passaggio Keizan Zenji insegna che quando sediamo in *shikantaza* abbandonando tutte le relazioni illusorie e mantenendoci separati dai valori dualistici di buono, cattivo ecc., siamo uguali a tutti i buddha, liberi dal *karma* e dall'ignoranza fondamentale. Riguardo all'argomento dell'estinzione del *karma*, non c'è differenza tra i Due Fondatori, Dogen Zenji e Keizan Zenji.

Come detto nel passaggio citato dalla *Raccolta Estesa* [dei discorsi] di Dogen, la ragione per cui è possibile essere liberati dalla sofferenza del *samsara* tramite l'illuminazione sta nel principio per cui tutti gli ostacoli karmici sono vuoti. Tuttavia è rischioso basarsi sul principio di “gli ostacoli karmici sono essenzialmente vuoti” se dimentichiamo la legge stessa del *karma* e arriviamo a negare causa ed effetto.

Dogen Zenji tratta approfonditamente il problema del *karma* e della connessa causalità raccontando la storia de *La Volpe Selvatica di Hyakujo* in due capitoli dello *Shobogenzo*: in quello chiamato *La Grande Pratica*, che fa parte della versione in settantacinque capitoli dello *Shobogenzo*, e in *Profonda Fede in Causa ed Effetto*, un capitolo dalla versione dello *Shobogenzo* in dodici capitoli. Inoltre tratta dell'argomento *karma* nel capitolo *Karma nei Tre Periodi di Tempo*, della versione in dodici capitoli.

La storia de *La Volpe Selvatica di Hyakujo* narra che molto tempo fa, all'epoca del Buddha Kashapa, vi era un monaco che viveva sul monte Hyakujo. Un giorno un discepolo gli chiese: “Anche coloro che hanno coltivato la Grande Pratica sono soggetti a causa ed effetto?”. Egli rispose: “Non sono soggetti a causa ed effetto”. Da quel momento rinacque per cinquecento volte come volpe selvatica. Infine, questo monaco reincarnato (in volpe) del tempo di Kashapa, chiese aiuto a Hyakujo Ekai. Udendo la risposta di Hyakujo - “Non ignora causa ed effetto”- ebbe una grande

illuminazione e fu liberato dal corpo di volpe selvatica.

Nel capitolo *La Grande Pratica*, Dogen Zenji puntualizza quanto sia stupido non considerare attentamente che “non sono soggetti a causa ed effetto” è “negare causa ed effetto” e che “non ignora causa ed effetto” è “profonda fede in causa ed effetto”. Allo stesso tempo Dogen Zenji manifesta anche i suoi dubbi sul contesto della storia de *La Volpe Selvatica di Hyakujo* stigmatizzandone l'interpretazione stereotipata. Se “non sono soggetti a causa ed effetto” è un errore, allora anche “non ignora causa ed effetto” può essere un errore. In questo passaggio Dogen Zenji dice che essenzialmente queste due affermazioni non sono diverse. Nel capitolo *La Grande Pratica*, Dogen Zenji sulla base della vacuità (essenziale) degli ostacoli karmici, afferma sia “non sono soggetti a causa ed effetto” sia “non ignora causa ed effetto”.

Tuttavia, nel capitolo *Profonda Fede in Causa ed Effetto* della versione in dodici capitoli, Dogen Zenji critica l'idea che “non sono soggetti a causa ed effetto” sia “negare causa ed effetto” e pone in discussione l'ineluttabilità del *karma*. Allo stesso tempo, afferma che “non ignora causa ed effetto” è “profonda fede in causa ed effetto” e perciò riconosce il raffronto in alternativa di quelle due frasi. Apparentemente, queste parole sembrano contraddire il passaggio sopracitato dal capitolo *La Grande Pratica* della versione in settantacinque capitoli. Il Buddhismo riconosce e fa sua la visuale religiosa indiana basata sul *samsara* e sui limiti imposti dal *karma* ed aspira a superarli liberandosi di essi. Allo stesso modo il capitolo *La Grande Pratica* riconferma l'esistenza di “causa ed effetto” e “*karma*”, con l'assunto che possiamo superarli. La ragione di ciò è che se neghiamo causa ed effetto e ci dimentichiamo del *karma*, anche l'illuminazione che otteniamo nel superarli scomparirà.

Nel capitolo *Karma nei Tre Periodi di Tempo* della versione in dodici capitoli dello *Shobogenzo*, che segue *Profonda Fede in Causa ed Effetto*, vi è il seguente passaggio:

L'Onorato Dal Mondo disse: “Una volta che buono e cattivo *karma* sono stati creati non scompariranno mai, nemmeno dopo un milione di eoni. Ne riceverete gli effetti quando si incontreranno cause e condizioni. Tuttavia il cattivo *karma* scompare o ha effetti più leggeri grazie al pentimento. Il buon *karma* aumenta grazie al compiere buone azioni. Questo è detto 'non scompariranno mai'. Non è che non vi siano effetti.

Il *karma* “non scomparirà mai” significa che se ci pentiamo delle nostre cattive azioni questo *karma* scomparirà o si alleggerirà. Se compiamo delle buone azioni allora il *karma* buono crescerà sempre più. Il *karma* non è rigidamente fissato e neppure qualche cosa di materiale. Ecco perché gli ostacoli karmici sono vuoti.

Sempre nel capitolo *Karma nei Tre Periodi di Tempo*, Dogen Zenji critica aspramente Chosha Keishin per l'errata visuale da lui espressa nello spiegare le parole “gli ostacoli/limitazioni karmiche sono essenzialmente vuote”.

Non rimuovere la sostanza degli ostacoli/limitazioni karmiche e parlare del loro essere vuoti è una visuale errata. Gli esseri senzienti che credono nel vuoto essenziale degli ostacoli/limitazioni karmiche e che con auto-indulgenza accumulano *karma*, non avranno il momento della liberazione. Se non c'è il momento della liberazione, non c'è l'emergere dei

buddha.

Qui la critica concerne un'idea di vuoto che non rimuove la sostanza, l'origine degli ostacoli/limitazioni karmiche. Rimuovere la sostanza, l'origine degli ostacoli/limitazioni karmiche non è altro che realizzare la pratica buddista. Possiamo vedere chiaramente questo aspetto nel passaggio prima citato dal capitolo venti de *La Trasmissione della Luce* di Keizan Zenji.

A questo punto è necessario parlare del *karma* e della causalità da una prospettiva moderna. Il *karma* è un concetto tramandato in India prima dell'avvento del Buddhismo. Era una teoria comportamentale riguardo alle azioni delle persone. Era un modo di pensare, un punto di vista, un modo di vedere la persona nel presente come un prodotto dell'accumularsi delle sue azioni passate. Questa visuale portò la speranza che è possibile cambiare il futuro tramite le proprie azioni; ovvero che un'auto-rivoluzione sia effettivamente possibile. Aveva il potere di andare oltre il fatalismo.

Se provvisoriamente possiamo chiamare ciò “una corretta teoria del *karma*”, quando guardiamo indietro, ai 2.600 anni della storia del Buddhismo, possiamo dire che, sfortunatamente, questa teoria del *karma* è stata usata soprattutto per spiegare l'infelicità e la malasorte in questa vita. In altre parole è diventata “una cattiva teoria del *karma*”. Questo modo di pensare porta inevitabilmente all'idea che dobbiamo rassegnarci ad accettare che il cattivo *karma* proveniente dalle vite precedenti e a proposito del quale non possiamo fare nulla, è la causa di tutte le cose ingiuste e irrazionali che ci accadono in questa vita. Inoltre, quando l'etica del bene come ricompensa e del male come punizione viene insegnata superficialmente, è accaduto che le persone handicappate o coloro che sono socialmente vulnerabili o svantaggiati siano state discriminate perché la loro diversità è stata considerata il risultato delle cattive azioni compiute in passato. In alcuni casi quell'idea di *karma* è stata usata persino per giustificare le discriminazioni insite nel sistema sociale come se fossero causate dal *karma* delle vite precedenti.

Non dobbiamo dimenticare che c'è una lunga storia durante la quale l'insegnamento buddhista del *karma* e della causalità è stato usato come teoria per affermare questo tipo di intimidazioni e pressioni nei confronti delle persone con l'obiettivo di discriminarle. Poiché in alcune forme di culto questi insegnamenti sono utilizzati anche oggi per intimorire le persone, essi non hanno ancora perduto la loro efficacia negativa (sulla società).

Il proprio *karma* non dovrebbe essere un argomento trattato dalle altre persone, né il *karma* degli altri è qualche cosa di cui dovremmo occuparci. Questo è un principio base. Quando guardiamo indietro nel tempo della nostra vita sino al momento attuale e quando pensiamo al futuro e a come vorremmo che le cose fossero d'ora in poi, è semplicemente ragionevole pensare al *karma* come del cumulo delle nostre azioni durante l'intera vita. Dal momento che buono e cattivo *karma* sono qualche cosa di soggettivo, può cambiare dentro di noi a seconda del modo nel quale viviamo. Quando aspiriamo, come persone, a vivere una vita migliore e ad iniziare a comportarci in modo differente, è possibile trasformare il cattivo *karma* accumulato sino ad oggi in buon *karma*, poiché come risultato, ha portato a svegliarci ad un corretto modo di vivere. *Karma* è un concetto ed è vuoto nella sua propria natura.

A volte il *karma* è pensato e descritto come un'entità tangibile, come se fosse un'impurità o una sorta di corruzione e che può essere percepito e discusso dagli altri, rendendo in questo modo la

nozione di *karma* uno strumento per intimorire le persone. Il ruolo dei preti buddisti oggi è quello di prevenire questi abusi del (l'uso del concetto di) *karma* e di liberare le persone da ingiuste, paure o timori.

Originariamente scritto in giapponese dal Rev. Kodo Takeuchi
Tradotto in inglese dai Rev. Issho Fujita e Rev. Daigaku Rumme
Assistito dai Rev. Tonen O'Connor e Rev. Zuiko Redding