



**“Sei Discorsi (Fayu) del maestro Xuyun (1840-1959).
Considerazioni sulla lingua della scuola buddhista Chan
in epoca moderna”**

Daniela Campo

► To cite this version:

Daniela Campo. “Sei Discorsi (Fayu) del maestro Xuyun (1840-1959). Considerazioni sulla lingua della scuola buddhista Chan in epoca moderna”. *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale*, 2003, XLII (3), pp.273-301. halshs-00703188

HAL Id: halshs-00703188

<https://shs.hal.science/halshs-00703188v1>

Submitted on 27 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC0 - Public Domain Dedication 4.0 International License

ANNALI DI CA' FOSCARI

**RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ DI VENEZIA**

ESTRATTO

XLII, 3, 2003

(Serie orientale 34)

Editoriale Programma

Daniela Campo

SEI DISCORSI (FAYU) DEL MAESTRO XUYUN (1840-1959).
CONSIDERAZIONI SULLA LINGUA DELLA SCUOLA
BUDDHISTA CHAN IN EPOCA MODERNA*

Lingua del Chan e linguaggio nel Chan

È noto da tempo (se non sopravvalutato) il ruolo svolto dal Buddhismo, non certo nella vera e propria formazione della lingua vernacolare, quanto nella legittimazione del suo utilizzo nella lingua scritta in Cina a partire dall'VIII secolo¹; tale processo di legittimazione poteva dirsi a quell'epoca già iniziato da sei secoli, e testimoniato dalla cospicua presenza di elementi vernacolari nelle prime traduzioni in cinese di testi buddhisti².

Le ragioni che hanno portato allo stretto e inconfutabile legame tra Buddhismo e lingua vernacolare scritta sono state indagate da Mair³.

Altrettanto note sono le principali fonti di cui disponiamo per lo studio di tale fenomeno linguistico: mi riferisco alla narrativa di Dunhuang (VI-X secolo)⁴ e ai Dialoghi (*yulu*) dei maestri Chan.

* Lavoro eseguito nell'ambito delle ricerche finanziate con il Fondo di Ateneo dell'Università Ca'Foscari di Venezia (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale) e dirette dal Prof. Alfredo Cadonna.

¹ Intendiamo riferirci all'uso cosciente e intenzionale, da parte degli autori o compilatori dell'epoca suddetta, di elementi appartenenti alla lingua vernacolare accanto a elementi linguistici propri della lingua letteraria.

² Ci riferiamo alle traduzioni condotte a partire dalla seconda metà del II secolo d.C. nella città di Luoyang. Sappiamo infatti che a quell'epoca una comunità di monaci (prevalentemente di origine centrasiatrica) diede inizio ad una grandiosa e sistematica opera di traduzione di testi appartenenti a tutte le principali scuole del buddhismo indiano. Cfr. ZÜRCHER 1972, 1977, 1991, 1996; DEMIÉVILLE 1973. Tale opera si protrasse sino alla prima metà dell'XI secolo, ma già alla fine dell'epoca Tang la compilazione del Canone Buddhista cinese poteva dirsi conclusa; cfr. BIANCHI 2000.

³ MAIR 1994, con ricca bibliografia (pp. 745-751).

⁴ MAIR 1981, 1983, 1988, 1989, 1992, 1999; per un lavoro in italiano, si

Appartengono questi ultimi ad un genere che acquista una propria identità in Cina in epoca Song (960-1279), e che raccoglie le "Registrazioni dei detti" di eminenti maestri Chan a partire da Bodhidharma⁵.

Dopo un primo lavoro di Maspero (1914), molti sono stati i contributi di ricercatori – occidentali e non – allo studio della lingua degli *yulu*⁶; segnaliamo tra i più recenti il lavoro di Wittern⁷, in cui si individuano cinque fasi distinte nel percorso evolutivo di tale genere letterario (dai cosiddetti "proto *yulu*" della prima metà dell'VIII secolo alle raccolte dell'XI secolo).

Una lingua, quella degli *yulu*, che si presta ad essere analizzata sotto due diversi profili: il primo, analitico, centrato sugli elementi grammaticali che appartengono allo spettro colloquiale della lingua cinese dell'epoca; e il secondo, sintetico, che si riferisce al significato dell'uso di tale linguaggio all'interno della tradizione Chan. A tale proposito vorremmo per prima cosa sottolineare, seppure a grandi linee, il cambiamento che ebbe luogo nel corso dell'evoluzione linguistica degli *yulu*; cambiamento che è possibile far risalire al maestro Mazu Daoyi (709-788)⁸, e che, se non si presentò di certo come una vera e propria rottura, pure diede una volta per tutte al Chan quella peculiarità espressiva che lo contraddistinguerà sino ai nostri giorni⁹.

Si può dire infatti che sino all'VIII secolo, e comunque prima che quella di Linji si affermasse come scuola preminente, si avvertiva ancora forte e concreta nel Chan l'influenza

della scuola Madhyamika: si affermava dunque l'inutilità della mente per afferrare la Realtà Ultima, ma tale inutilità veniva paradossalmente affermata ed esplicata per mezzo di discorsi e sermoni che poco si discostavano da quelli delle altre scuole buddhiste¹⁰. Del linguaggio, considerato, conformemente alla teoria buddhista degli *upaya*, come necessario, veniva sottolineato il carattere transitorio, di contro alla natura permanente dello stato che si intendeva realizzare. Esempio in tal senso la frase attribuita al maestro Dongshan Liangjie (807-869) «Quando le idee sono state comprese, le parole vengono dimenticate»¹¹.

Sarà quindi proprio Mazu Daoyi (709-788) a raccogliere la lezione fondamentale che già era stata di Huineng (638-713), e ad applicarla nel quotidiano per indirizzare i discepoli al risveglio; una lezione contenuta tutta nella frase *jian xin* ('contemplare il cuore'). Si potrebbe dire che, da questo momento in poi, e per tutta l'epoca Tang, l'insegnamento del Chan tramandato negli *yulu* non cercherà (anzi volutamente eviterà) di spiegare discorsivamente le verità che sottintendono al percorso spirituale e i traguardi che i discepoli devono perseguire; si servirà invece di un approccio assolutamente diretto. Sarà importante che le parole, per quanto necessarie e transitorie, non si presentino intrise di elucubrazioni mentali ma che indichino invece in modo diretto¹² ciò che il discepolo deve comunque comprendere da sé, riducendo al minimo il rischio che "il dito venga scambiato per la luna"¹³.

In questa direzione, divenne pratica comune dei maestri Chan (soprattutto di epoca Tang) indicare una qualche cosa o

veda la traduzione e il commento del manoscritto di Dunhuang S6836 ad opera di Alfredo Cadonna (CADONNA 1998).

⁵ La scuola Chan trova piena legittimazione nella genealogia di patriarchi che viene tracciata a ritroso, generazione dopo generazione, sino allo stesso Buddha Śākyamuni. Il monaco indiano Bodhidharma (VI secolo d.C.), è considerato il primo patriarca cinese del Chan.

⁶ GAO 1948; SAWER 1969; BERLING 1987; GUREVICH 1996.

⁷ WITTERN 2002.

⁸ Notizie biografiche sul maestro Mazu sono reperibili in *Zutang ji* 14, 4.33.2-4.44.1; *Chuandeng lu*, in *Taishō* (T) 51, 245c-246c; *Song gaoseng zhuan*, T50, 766a-c; *Tiansheng guangdenglu*, in *Dai Nippon Zokuzōkyō* (Z) 135, 651b-655a; *Liangdeng huiyao*, Z136, 486a-488b; *Wudeng huiyuan*, Z138, 85a-87a (WITTERN 2002, p. 132).

⁹ Mi riferisco soltanto alla – se così si può chiamare – 'retorica' del Chan; i contenuti e i fondamentali modi espressivi di tale scuola erano infatti già definiti sin dall'inizio del suo emergere in Cina.

¹⁰ Si vedano ad esempio quelli di maestri quali Niutou Fayong (594-657), Yongjia Xuanjiao (665-713), e di maestri della scuola Caodong quali Dongshan Liangjie (807-869) o Caoshan Benji (840-901); cfr. CHANG 1969.

¹¹ CHANG 1969, p. 61.

¹² Cin. *zhizhi*. La storia del Chan pullula di aneddoti circa indicazioni o suggerimenti dati dai maestri a discepoli la cui mente è ancora troppo acerba; solo in seguito tali discepoli riconosceranno l'aiuto che era stato dato loro, e la grande compassione dimostrata da quei maestri nei loro confronti.

¹³ Forse la più celebre metafora del Chan; dal *Sūrangama Sūtra* (cin. *Lengyan jing*): «This is like a man pointing a finger at the moon to show it to others who should follow the direction of the finger to look at the moon. If they look at the finger and mistake it for the moon, they lose (sight of) both the moon and the finger» (LUX 1966, p. 31). Il Buddha espone questa metafora in riferimento a coloro i quali usano la mente ordinaria per ascoltare il Dharma, non riuscendo in questo modo a realizzare la propria Natura.

formulare delle domande per aiutare il discepolo a realizzare la sua vera natura; è un contesto nel quale non sempre ha importanza il gesto in sé o la specifica domanda in una data situazione, o ancora l'apparente oggetto dell'indicazione o della domanda: il maestro intende infatti con questi espedienti segnalare in maniera diretta la presenza della Natura di Buddha, ed è con questa stessa natura – e non con il proprio 'mentale' – che il discepolo dovrebbe percepire l'oggetto in questione, o percepire la domanda.

Tuttavia, spesso l'oggetto di tali indicazioni o domande non era del tutto casuale: i grandi maestri di epoca Tang si servono degli oggetti, delle azioni (e del linguaggio)¹⁴ della vita quotidiana per significare ai discepoli che il risveglio va ricercato proprio in quello che più vi è di familiare. La natura degli uomini, la natura di tutte le cose e la Natura di Buddha coincidono: l'oggetto della nostra ricerca è in noi, e non riusciamo a vederlo così come non percepiamo l'unità degli elementi della realtà molteplice in cui siamo inseriti. Tutto possiede la natura di Buddha; il *nirvāṇa* è nel *samsāra* e il *samsāra* nel *nirvāṇa*.

L'importanza attribuita al 'qui ed ora' non si riferisce del resto soltanto alla fase di ricerca della Realtà Ultima; essa punta oltre, oltre il 'palo alto cento piedi'¹⁵. Si potrebbe ipotizzare

¹⁴ Esemplare in questa direzione era l'uso (frequentissimo e non certo casuale) da parte dei maestri Chan del sostituto dimostrativo *zhe*. Apparentemente, unico fine di tale 'genericità' potrebbe sembrare quello di voler evitare che il praticante si aggrappasse al significato letterale dei termini e delle parole, continuando così a intendere e inquadrare ogni cosa entro schemi mentali dualistici che ostruivano la sua percezione della realtà; è necessario però aggiungere che l'uso di questo sostituto dimostrativo nelle domande dei maestri fa riferimento a qualcosa insito nella natura di ognuno ma non esprimibile a parole (e, qualora lo fosse, l'uso di tali parole, in una prospettiva Chan, sarebbe non solo inutile per il discepolo, dal momento che il risveglio alla propria natura è esperienza inequivocabilmente personale, ma spesso addirittura dannoso e fuorviante). Ritroviamo la stessa funzione dell'uso di tale sostituto nella tradizione taoista: "Il dimostrativo *ci* (o *shi*) non solo indica in maniera diretta una realtà che l'uso delle parole rischierebbe di nascondere, ma soprattutto segnala che tale realtà è ciò che ciascuno ha di più prossimo..." (CADONNA 2001, p. 121).

¹⁵ È anche questa una metafora tipica del Chan, e passibile di due interpretazioni. La prima, più 'tecnica', si riferisce allo stato meditativo in cui si percepisce solo immobilità e silenzio, come una "silenziosa immersione in acqua stagnante" (LUK 1960, p. 56, nota 1): la mente è ormai distaccata dagli organi di senso, dagli oggetti di senso e dalla coscienza. È questo uno stato molto avanzato ma pericoloso in quanto irreali, al quale il praticante non deve aggrapparsi (come se appunto stesse abbarbicato ad un palo): egli

che, laddove il percorso spirituale prevede (come anche in altre tradizioni) una fase 'ascendente' e una 'discendente', il Chan, indicando a priori il 'qui ed ora' come punto di partenza e di arrivo, individui un percorso la cui prospettiva rimane idealmente sempre sullo stesso piano o nello stesso punto.

Potremmo dire dunque che l'uso del vernacolare assolve due funzioni:

in primo luogo, il linguaggio quotidiano si trova ad essere incisivo nella sua semplicità e facilmente comprensibile da tutti; in secondo luogo, esso riesce ad indicare in modo immediato e diretto l'indiscutibile prossimità dell'oggetto significato. Da qui, l'importanza che negli *yulu* è attribuita non soltanto alle parole, ma anche ai gesti e addirittura al silenzio¹⁶.

Le registrazioni dei discorsi dei maestri di epoca Tang ci sono state conservate, come abbiamo visto, a partire dal X secolo¹⁷. La prima vera e propria raccolta di *yulu* è però l'opera *Sijia yulu*, pubblicata intorno al 1085, alla quale seguirono negli anni immediatamente successivi altre opere analoghe¹⁸.

Tali raccolte di *yulu*, costituite spesso da una miscellanea di dialoghi di diversi maestri annotati e commentati da un unico compilatore¹⁹ divennero, a partire dai Song, veri e propri manuali per i discepoli della scuola Chan; questi dovevano meditare sui *gong'an* per comprenderne il senso, o meglio, per

deve piuttosto compiere un ulteriore passo che gli permetterà di realizzare infine la vera natura di ogni essere vivente, la natura di Buddha. La seconda interpretazione della metafora traspone la stessa idea in un contesto 'esistenziale'. Il percorso spirituale non può dirsi compiuto nell'identificazione con l'Assoluto, ma trova il suo più vero punto di arrivo nel ritorno al quotidiano; nelle parole di Liu Yiming (*Wuzhen pian*, p. 180.11-12): "Colui che sta fermo sulla cima di un palo alto cento piedi, nonostante sia entrato [nella Via] non l'ha ancora veramente realizzata. Quando si è sulla cima di un palo alto cento piedi, si proceda ancora di un passo: solo allora l'universo sarà totalizzato nel proprio sé". (Per questo riferimento: CADONNA 2001, p. 145; dello stesso anche la traduzione del passo).

¹⁶ Sull'argomento, si veda WANG 2001.

¹⁷ Se ci si riferisce alle cosiddette "Storie della Lampada" – quali ad esempio lo *Zutang ji* (compilato nel 952 d.C.) o il *Zongjing lu* (compilato nel 961) – il cui scopo era quello di determinare le catene genealogiche ortodosse della scuola Chan.

¹⁸ WITTERN 2002, pp. 130-131. BERLING 1987, p. 77, menziona il *Biyan lu* (Raccolta della Roccia Blu) pubblicata nel 1036 da Xuedou (980-1052).

¹⁹ Solo per citare due tra i più celebri esempi, la *Barriera senza Porta* (*Wumen guan*) pubblicata nel 1228 da Wumen Huikai (1183-1260) e gli *Annali del dito che indica la luna* (*Zhiyue lu*), compilati nel 1602 da Qu Ruji.

comprendere che non era la loro 'natura pensante' a meritare attenzione, bensì esclusivamente la loro Natura originaria. Nelle parole di Berling, «the emergence of Recorded Sayings as a genre is directly linked to the development of *gong'an* instruction as an issue within the institutional framework of Sung Buddhism»²⁰.

Il passaggio da un metodo di insegnamento per così dire 'attivo' ad uno per così dire 'passivo' segnò quello che da molti, e già durante la stessa epoca Song, venne considerato il declino del Chan. Già il maestro Dahui Zonggao (1089-1163)²¹ si era opposto fermamente all'uso didattico e programmatico dei *gong'an*, e, solo per citare un altro esempio rilevante, di tale atteggiamento critico troviamo piena formulazione nell'opera *Xindeng lu* (Gli annali della Lampada del Cuore; 1715) del maestro laico Zhanyu Laoren²².

Oggetto delle critiche, spesso veementi, non sono naturalmente i Dialoghi in sé ma piuttosto la riduzione di tali Dialoghi a 'formule' ripetute in modo sistematico, avulse ormai dal contesto originario, e prive quindi di quella spontaneità e immediatezza che forniva loro efficacia. L'oggetto di quelle parole e di quei gesti non è più visibile, e perdute sono le situazioni specifiche che a quei Dialoghi avevano dato vita. Inoltre, i maestri delle epoche successive ai Tang, secondo Zhanyu Laoren²³ incapaci di dare ai discepoli risposte originali, non soltanto riproponevano loro quei *gong'an* 'preconfezionati', ma aggiungevano inoltre nelle raccolte ai singoli *gong'an* commenti e versi che confondevano i praticanti invece di chiarire

²⁰ BERLING 1987, p. 76.

²¹ Maestro della scuola Linji. Fu discepolo di Yuanwu Keqin (1063-1135), autore dei commentari ai singoli casi del *Biyan lu*. Il maestro Dahui prese parte alla controversia di epoca Song circa il corretto uso dei *gong'an*; Dahui era favorevole all'uso dei *gong'an*, ma si opponeva ad ogni forma di riflessione intellettuale su di essi (MIURA, SASAKI 1965, pp. 13-14; BERLING 1987, pp. 76-78. Sul maestro Dahui, si veda LEVERING 1978, 1987).

²² Maestro della scuola Linji, si riallaccia alla scuola fondata dal maestro Hanyue Fazang (1573-1635), e ufficialmente interdetta nel 1733 nell'ambito dell'inquisizione lanciata dall'imperatore Yongzheng (1678-1736) contro le scuole Chan 'eretiche'. In quanto associato alle dottrine dei successori del maestro Fazang, anche lo *Xindeng lu* venne interdetto in quello stesso periodo, o in epoca appena successiva. Il capitolo VI dell'opera di Zhanyu Laoren è stato tradotto da Philippe Bardol (*Mémoire de Maîtrise* inedita); parti dei capitoli I, II e V sono stati tradotti da Catherine Despeux (inediti); una traduzione di dodici passi scelti è reperibile in CADONNA 1999.

²³ Si veda sopra, nota 22.

loro le idee, ed erano motivo di ulteriore e inutile lavoro mentale.

Il presente lavoro intende analizzare sotto entrambi i profili appena definiti (ovvero 'analitico' e 'sintetico') i Dialoghi relativi al maestro Chan Xuyun (1840-1959), nel tentativo di fornire un quadro – seppur ancora limitato – della lingua e dell'uso del linguaggio nel Chan in epoca moderna.

IL MAESTRO XUYUN (1840-1959)

*Cenni biografici*²⁴

Figura notissima e riverita nell'ambito del Buddhismo cinese contemporaneo, il maestro Xuyun visse ed operò in un periodo storico molto travagliato; assistette al crollo dell'Impero, alla nascita della Repubblica Cinese e in seguito della Repubblica Popolare.

La vita e la figura del maestro Xuyun suscitano particolare interesse in quanto riuniscono storia moderna e tradizione: la sua biografia vede elementi agiografici, chiaramente appartenenti alla tradizione buddhista, collocarsi sullo sfondo storico ben definito del ventesimo secolo; nel corso della sua lunga vita, il maestro si impegnò in una strenua difesa della comunità buddhista, con mezzi sempre leciti e con incrollabile coerenza e determinazione.

Ben noti sono gli innumerevoli restauri²⁵, ai quali si dedicò sino al suo ultimo anno di vita, nonostante le enormi difficoltà dovute spesso, più che al fatto di dover restaurare, alla necessità di una vera e propria ricostruzione; nonostante le opposizioni e le minacce provenienti anche dalla stessa comunità monastica, ormai adagiatasi su un sistema legato al proliferare dei templi ereditari, e che poco rispettava l'ortodossia del Vi-

²⁴ Una traduzione dell'autobiografia del maestro Xuyun è disponibile in lingua inglese: XUYUN 1988 (in lingua italiana, dalla versione inglese, XUYUN 1990). Sull'autobiografia del maestro era incentrata la mia Tesi di Laurea (inedita).

²⁵ Dei quali citiamo solo qualche esempio: il monastero Nanhua (o Ca-oxi, nel Guangdong) nel periodo 1934-1944; il monastero Yunmen (o Dajue, ancora nel Guangdong) nel periodo 1944-1953; il monastero Yunju (o Zhen-ru, nel Jianxi) nel periodo 1953-1959.

naya²⁶; nonostante l'inevitabile scontro con le autorità, insospettite e irritate dalla popolarità del maestro e dalla crescente autosufficienza dei monasteri.

Autosufficienza raggiunta grazie alla pratica combinata di "meditazione e lavoro": il maestro Xuyun da un lato teneva discorsi nella Sala di Meditazione, chiariva i dubbi e spiegava le difficoltà anche individualmente ai monaci; dall'altro, persino alla veneranda età di cento e più anni, guidava personalmente la comunità nella perlustrazione dei terreni montani del monastero e nella stesura dei programmi di produzione.

Ai monasteri egli ha lasciato Codici di regole basati su quelli dell'antichità: un sistema di rigide regolamentazioni volte a garantire al *Saṅgha* una solida base su cui portare avanti ogni attività spirituale, volte a salvaguardarlo da calunnie e sospetti, a tenerlo unito in conformità al principio delle sei armonie²⁷; ma anche regolamentazioni di ordine amministrativo che equilibravano i ruoli in ambiti quali la carica di abate, la contabilità ecc.

Altrettanto noto, e non meno importante, è l'impegno portato avanti sin dai primi anni del Novecento dal maestro Xuyun nello sforzo di costituire un'associazione che potesse ufficialmente proteggere il *Saṅgha*; impegno che alla fine diede i suoi frutti, se è vero che l'anno 1953 vide la costituzione di quell'Associazione Buddhista Cinese (*Zhongguo fojiao xiehui*) che ancora oggi rappresenta il maggiore strumento di coesione del Buddhismo in Cina, e della quale il maestro rifiutò, a motivo dell'età ormai avanzata, la presidenza.

Il maestro Xuyun avvertì sempre la necessità di integrare il Buddhismo nel contesto storico e politico nel quale visse, de-

²⁶ Sembra che l'origine dei templi ereditari (*zisun miao*) sia da ricondurre all'abitudine, da parte dei monaci, di accumulare le offerte dei laici (donate per rispetto o per ottenere meriti), e utilizzarle in seguito per la costruzione di piccoli templi, che venivano allora considerati come proprietà del monaco. Questi monasteri erano in Cina, al tempo di Xuyun, gli unici canali attraverso i quali fosse possibile entrare nel *Saṅgha*, dal momento che i grandi monasteri pubblici non potevano occuparsi delle tonsure e dell'educazione dei giovani novizi. Nei monasteri e templi ereditari era possibile condurre una vita comoda e agiata, essendo quasi del tutto privi di codici di regole monastiche e regolari programmi di meditazione, ed essendo solitamente piuttosto ricchi (WELCH 1967, pp. 129-141). L'opera di 'restauro' del maestro Xuyun consisteva nel riedificare le costruzioni, stabilire le regole monastiche, introdurre la pratica della meditazione e l'esposizione dei *sūtra*, rafforzare la disciplina e trasmettere i precetti.

²⁷ Cin. *liu beijing*; i sei aspetti dell'armonia all'interno di un monastero.

finendo comunque ambiti e responsabilità precise, nello sforzo di combinare le parti piuttosto che apportare o accentuare fratture e divisioni, piuttosto che lasciare che il Buddhismo fosse avvertito come qualcosa di estraneo – come già era avvenuto in altre epoche storiche altrettanto (quantomeno per il Buddhismo) delicate.

Elementi indiscutibilmente storici, dunque, che si accompagnano al ruolo di prim'ordine che il maestro svolse in seno alla tradizione Chan: egli infatti non solo ricevette e trasmise il Dharma delle due scuole Chan che ancora oggi sopravvivono in Cina e in Giappone (Linji e Caodong), ma si adoperò nel ricercare e preservare i lignaggi, i luoghi sacri e i testi delle altre tre scuole: Yunmen, Guiyang, Fayen, le cui trasmissioni si erano interrotte nel periodo di tempo compreso tra le Cinque Dinastie e i Song meridionali. Grazie a tale impegno, vennero così recuperate e salvate nel secolo scorso le diverse dottrine e sfaccettature peculiari di ogni ramo del Chan; rami che, nella loro completezza, avevano reso questa scuola immensamente fertile in epoca Tang, e che senza dubbio contribuirono alla sua sopravvivenza nelle epoche successive. Dato di ancora maggiore rilevanza, il maestro Xuyun si impegnò a portare avanti la trasmissione di tutti e cinque i lignaggi.

Egli prese inoltre posizione contro l'ormai radicata consuetudine cinese di trasmettere insieme al Dharma la carica di abate²⁸, ritenendo tale pratica motivo di degenerazione e malcostume nei monasteri, condizionati da interessi privati piuttosto che, come avrebbe dovuto essere, comuni.

Tra i monaci eminenti che tengono alta oggi giorno, in Cina e all'estero, la dottrina del Chan, molti provengono dalla sua scuola; tra questi, il maestro Jinghui, Vicepresidente dell'Associazione Buddhista Cinese, Presidente dell'Associazione Buddhista dello Hebei, Direttore delle prestigiose riviste *Fayin* (La voce del Dharma, mensile) e *Chan* (bimensile), nonché abate dei monasteri Bailin e Linji (entrambi nello Hebei), che ha restaurato.

Il Xuyun *heshang fabui*

Gli Scritti sul Dharma del venerabile Xuyun vennero conse-

²⁸ WELCH 1963, 1967 (pp. 173-177).

gnati dallo stesso all'*upāsaka* Cen Xuelü²⁹ nel 1959; quest'ultimo ne curò l'edizione, pubblicata ad Hong Kong nel 1961.

Stando alle notizie riportate nell'autobiografia del maestro, questi, per mano della sua discepola Kuanhang, fece pervenire nel 1959 il testo manoscritto all'*upāsaka*, che si trovava ad Hong Kong.

Il *Xuyun heshang fabui*, nella seconda edizione del testo – quella a cui ho fatto riferimento per la traduzione dei *fayu* – pubblicata già nel 1962, comprende:

- la raccolta dei *fayu* (Discorsi sul Dharma);
- la raccolta dei *kaishi* (Istruzioni);
- lo *shuwen* (Corrispondenza);
- la raccolta dei *wenji lei*, (Note letterarie; contiene anche i Codici disciplinari);
- la raccolta dei *shige* (*Gāthā*);

Varie raccolte di scritti del (o sul) maestro Xuyun includono il *Xuyun heshang fabui*, e alcune parti del testo sono reperibili anche in forma indipendente.

In entrambe le edizioni che ho consultato (XUYUN 1962 e XUYUN 1996), il testo dei *fayu* sembra non presentare variazioni di sorta; a differenza di quanto avevamo riscontrato a proposito dell'autobiografia del maestro, il testo appare "standardizzato".

Segnaliamo inoltre uno *Xuyun heshang fabui xubian*, che raccoglie gli *addenda* agli scritti sul Dharma del maestro Xuyun, pubblicato nel 1990 a cura del maestro Jinghui.

²⁹ Kuanxian, Cen Xuelü di Shunde, discepolo del monastero Gushan.

*Dai fayū del maestro Xuyun*³⁰: una traduzione annotata.

F1 Sermone in occasione della Festa di Mezz'autunno³¹

Il giorno della Festa di Mezz'autunno le nubi si erano diradate e la luna era [come] sospesa nel vuoto. Tutta l'assemblea dei monaci si era raccolta per ottenere insegnamenti sul Chan dei Patriarchi. A piedi scalzi, il praticante *toutuo*³², che non possedeva nulla, teneva in mano un comune bastone, già pronto a colpire gli stolti.

Chiesero: "Com'era Niutou prima di incontrare il quarto Patriarca?"³³

Il maestro rispose: "I desideri mondani tendono [ad affliggere] i benestanti".

Chiesero ancora: "Com'era dopo averlo incontrato?"

Rispose: "Benevolenza e rettitudine"³⁴ seguono il povero là dove si stabilisce".

Chiesero incalzanti: "E adesso [com'è]?"

Rispose: "Nessun pensiero erroneo".

³⁰ I *fayu* che traduco di seguito risalgono tutti al primo periodo di insegnamento del maestro, appena successivo al suo risveglio (avvenuto nell'anno 1895): 1895-1904.

³¹ XUYUN 1962, p. 5. La Festa di Mezz'autunno cade il quindicesimo giorno dell'ottavo mese lunare. Non viene specificato nel testo cinese di quale anno si tratti; dal momento che i discorsi del maestro seguono un ordine cronologico, e dal momento che il successivo gruppo di discorsi è datato al 1898, possiamo presumere che questo *fayu* risalga ad un momento di poco precedente l'anno suddetto. Traduco con 'sermone' il termine tecnico *shangtang*, che indica l'atto (dell'abate, o di un maestro in visita) del recarsi nella sala del Dharma per esporre la dottrina. Troviamo menzione di questa forma di discorso già nella più antica raccolta di regole per i monasteri Chan che ci sia giunta: il *Chanyuan qinggui*, pubblicato nel 1103; in base a tale raccolta, lo *shangtang* doveva tenersi sei volte al mese, ovvero il quinto giorno e i successivi giorni multipli di cinque (LEVERING 1987, p. 183).

³² Sanscr. *dhūtaṅga*. Termine che indica una serie di pratiche ascetiche particolarmente rigorose, tra le quali il vivere nelle montagne in balia di tempeste, animali feroci e demoni, il nutrirsi di aghi di pino ed erba ecc. (KIESCHNICK 1997, pp. 34-35). Il maestro Xuyun viene così definito in quanto era solito ritirarsi e vivere per lunghissimi periodi in grotte isolate e remote. Nello stesso genere di pratiche rientrano i suoi interminabili pellegrinaggi: nel 1882, per ottemperare ad un voto, si recò a piedi da Putuo shan (isola sacra al *Bodhisattva* Avalokiteśvara, cin. Guanyin, e situata nel Zhejiang, di fronte alla città di Shanghai) a Wutai shan (monte sacro al *Bodhisattva* Mañjuśrī, cin. Wenshu, situato nello Shanxi); il viaggio, che prevedeva una prostrazione ogni tre passi conformemente alla pratica nota come *sanbu yibai*, terminò dopo due anni (XUYUN 1995, pp. 10-16).

³³ Niutou Fayong (594-657), prese il nome dal monte (Niutou) dove fondò una scuola. Durante l'era Zhenguan (627-649) dei Tang, mentre si trovava in eremitaggio sul monte, ricevette la visita e gli insegnamenti del quarto patriarca Daoxin (580-651).

³⁴ Nel testo cinese *renyi* (per un'analisi delle diverse valenze del termine nell'ambito del dibattito confuciano, si veda SCARPARI 1991).

Chiesero: "Indagare il Chan e recitare il nome di Buddha sono [metodi] preziosi per liberarsi dal *samsāra*; l'incontro con il *samsāra*, come evitarlo?"

Rispose: "Non occorre recitare il nome di Buddha e indagare il Chan".

Chiesero incalzanti: "Se non occorre recitare il nome di Buddha e indagare il Chan, come opporsi al nemico?"

Rispose: "Per sorreggere un graticcio, si tasta quanto sabbioso è il muro".

Aggiunse: "Oggi è la Festa di Mezz'autunno. Un'unica ruota risplende senza macchia. Dalla venuta della voce maestosa³⁵, passato e presente non ne sono mai stati privi. Avete capito?"

F2 Istruzioni a un certo *upāsaka*³⁶

"Il *nirvāṇa* e il cuore³⁷ sono intelligibili e chiari, a differenza di *jñāna*, che è difficile da comprendere. Perciò Sudhana fece visita ai cinquantatre saggi³⁸. Al suo primo incontro con Mañjuśrī egli ricevette la *jñāna* originaria; quindi attraversò la nebbia e l'acqua di molte città, e alla fine giunse da Maitreya. Con uno schiocco di dita, la porta della sala nella torre si aprì. [Sudhana] vide Maitreya in compagnia di tutti i saggi delle dieci direzioni. Parlò della *samādhi* di percezione dell'Unico

³⁵ Voce che, nel *Sūtra del Loto*, si dice appartenere a *Weiyin wang* ('Il re dalla voce maestosa', sanscr. *Bhīṣma-garjitasvara-rāja*), nome di innumerevoli Buddha. Qui si intende forse più genericamente la Voce del Dharma.

³⁶ XUYUN 1962, p. 8; il gruppo in cui è inserito questo *fayu* risale al «ventiquattresimo anno dell'era Guangxu (anno Wuxu), al monastero Chongshou di Ningbo». Si tratta del 1898. Il maestro aveva allora cinquantanove anni, ed era stato invitato dall'abate Benlai al monastero Qita (Monastero delle Sette Pagode) di Ningbo per coadiuvare il maestro Moan nell'esposizione del *Sūtra del Loto* (XUYUN 1995, p. 24). In effetti, 'Chongshou' non era che il nome assunto dallo stesso monastero Qita in epoca Song (nell'anno 1008, era Zhenzong); il nome attuale (Qita) venne invece dato al monastero in epoca Qing, quando furono costruite le sette pagode.

³⁷ Il maestro Xuyun (in linea con la tradizione Chan) considera qui il *nirvāṇa* e il cuore punti d'arrivo 'immediati' in quanto intrinseci alla natura dell'uomo; al contrario, ogni tipo di ricerca e conoscenza intellettuale risulta essere non soltanto superflua, ma persino fuorviante e dannosa. Traduco con 'cuore' – e non con 'mente' – il termine *xin* (seguendo CADONNA 2001) dal momento che esso viene qui associato al *nirvāṇa*, e vuole indicare quindi uno stato finale, in cui la realizzazione si è già compiuta.

³⁸ Riferimento all'episodio del capitolo *Rufa jie* del *Huayan jing* (sanscr. *Avatamsaka Sūtra*); il nome Sudhana significa 'buona salute', e viene reso in cinese con *shancai tongzi*. Il maestro Xuyun cita tale episodio come esempio di inutilità della ricerca intellettuale; ritroviamo lo stesso episodio, ancora in contesto Chan, nelle parole di Zhanyu Laoren: «Caoshan ha detto: "Che vergogna impegnarsi nella ricerca della buddhità! A che scopo dirigersi a sud per consultare i cinquantatre (saggi)?!". Questa frase indica in modo diretto (*zhizhi*) che questo Sé è completo sin dall'origine, e che sin dall'origine non manca di nulla» (Xindeng lu 1992, capitolo 6, p. 19; mia la traduzione).

Cuore; a differenza di *jñāna* e *prajña*, che si manifestano nel *Samboghakāya*, bisogna sapere che la Vera Natura non risvegliata è proprio la Natura di Buddha. Il corpo vuoto e illusorio è il *Dharmakāya*. Tuttavia, il *Dharmakāya* è senza attributi: si manifesta prendendo in prestito un corpo materiale (*Rūpakāya*), proprio come un pensiero cambia di persona in persona. Abbandona quindi tutti i condizionamenti esterni! Essi non sopprimono i sensi. Inoltre, l'occhio del Buddha è difficile da osservare; quest'ultimo, dal momento che non lo si può osservare, lo si chiama anche *jñāna* originaria o *samādhi* di percezione dell'Unico Cuore. E dove si trova? È come se riuscisse a vedere sino a qui. Cosa ci dice [la storia] di Sudhana e dei cinquantatre saggi? La Grande Legge è raggiungibile e completa. Mañjuśrī ha ricevuto la profezia. Non sfuggirai dal palmo del vecchio monaco: indaga!

F3 Un esame formale³⁹

Un monaco alzò il pugno e disse: "Un maestro [come voi] è considerato una pietra di paragone. Inoltre si dice che 'questo'⁴⁰ è di bronzo e di ferro".

Il maestro rispose: "Trasforma il bronzo in oro!"

[Il monaco] chiese ancora: "Il mondo è puro come il ghiaccio, [eppure] il viaggio degli uomini comuni e dei saggi si è esaurito. Ci sono ancora le condizioni per la liberazione?"

Il maestro rispose: "La terra è pura come il ghiaccio; tu, dove metti i piedi?"

[Il monaco] chiese incalzante: "Sembra proprio che [quelle condizioni] si siano esaurite un bel po' di tempo fa".

Il maestro rispose: "Il capo del leone⁴¹ non si è ancora chinato".

Il monaco fece un inchino.

Il maestro disse: "Il principio fondamentale non abbandona il suo

³⁹ XUYUN 1962, p. 13. *Fayu* che, come i due successivi, risale al «trentesimo anno dell'era Guangxu (anno Jiachen), al monastero Xingfu del monte Jinma di Kunming»; si tratta dell'anno 1904. Il maestro aveva sessantacinque anni. Il termine tecnico *xiaocan*, che traduco con 'esame formale' (come BERLING 1987, p. 81), si riferisce a brevi sermoni che, secondo il *Chanyuan qinggui*, dovevano tenersi almeno il terzo, l'ottavo, il tredicesimo, il diciottesimo, il ventitreesimo e il ventottesimo giorno di ogni mese nella residenza dell'abate; tali brevi sermoni erano generalmente preceduti da una domanda rivolta all'abate da un monaco dell'assemblea (LEVERING 1987, p. 183). Lo stesso termine può riferirsi ad una sorta di esame che si teneva alla fine delle settimane di meditazione (*chanqi*); in questa circostanza l'abate, al fine di verificare i progressi compiuti dai discepoli, invitava coloro i quali ritenevano di aver compiuto un passo in avanti ad alzare il pugno e a formulare alcune domande.

⁴⁰ Nella nota 14 abbiamo già evidenziato l'uso nei dialoghi Chan del sostituto dimostrativo *zhe* ('questo') anche in questo caso, il riferimento è alla Natura Originaria di ciascuno, ovvero la Natura di Buddha.

⁴¹ Ad un leone viene paragonato il Buddha, a motivo della sua impavida.

posto. [Voi] vi inabissate nell'oceano avvelenato, lasciate la presa sull'orlo del precipizio⁴². Ciascuno voglia assumersi le proprie responsabilità. Dopo essersi esaurito, risorge. Non è permesso ingannare il sovrano!"

F4 Istruzioni ad un monaco itinerante⁴³

Il monaco chiese: "È [considerato] nobile inchinarsi a Śākyamuni; non ci si inginocchia dinanzi a Maitreya, ed ecco che le regole vengono ignorate. [Ma] per quale motivo coloro che con la bocca inghiottono i Patriarchi, e con gli occhi abbracciano il cielo e la terra, devono ancora assaggiare il bastone?"⁴⁴

Il maestro rispose: "Se si potessero cambiare le cose, saremmo già uguali al Tathāgata. A sinistra, c'è la Torre della Campana; a destra, la Sala delle Scritture. Come vorresti cambiare le cose?"

Chiese: "Dal loro punto di vista, i vermi sottili lavorano sotto gli uomini. Perché su tutta la terra non esiste un luogo dove possano poggiare i piedi?"

Rispose: "Occupano di certo un posto strategico: non comunicano con la gente e coi saggi. Se lavorassero per noi, come potrebbero arrivare sin qui?"

[Quindi] il maestro chiese al monaco: "Chiamandoli a fare asticelle di bambù, li si offenderebbe; non chiamandoli a fare asticelle di bambù, si volterebbero loro le spalle. In definitiva, a far cosa bisognerebbe chiamarli?"

Il monaco disse: "Molte persone sanno bene come fare ancora domande".

Il maestro rispose: "Il maestro assomiglia molto ad un esperto".

Il monaco gridò. Allora il maestro lo colpì.

Il monaco chiese: "Com'è Āryācalanātha?"⁴⁵

⁴² Espressione metaforica che significa 'morire', o meglio, 'lasciarsi morire'. Come coloro che lasciano la presa sull'orlo del precipizio, pur consapevoli del baratro che li attende, i discepoli del Dharma che non impegnano tutte le loro forze nella ricerca di un varco si lasciano morire indefinitamente nel ciclo del *samsāra*.

⁴³ Per la data di questo *fayu*, vedi nota 39.

⁴⁴ Il maestro Chan Hanshan (1546-1623) in diverse circostanze si esprime molto duramente a riguardo di coloro i quali, inebriati dai parziali traguardi spirituali conseguiti, fanno di questa ebbrezza la loro rovina: «A causa di un solo istante di bramosia, anni di integrità possono essere compromessi» (HANSHAN 1995, p. 49). Lo stesso maestro Xuyun considererà la disciplina monastica essenziale in ogni fase del percorso spirituale; non a caso, alla disciplina egli dedicò le sue ultime parole in punto di morte: «Da oggi in poi, stabilitevi in capanne di paglia o unitevi ad altri monasteri, ma dovete continuare con perseveranza a difendere quest'abito. In che modo potrete riuscire a difenderlo per sempre? C'è solo una parola: *śīla*» (XUYUN 1995, p. 298).

⁴⁵ Āryācalanātha è il portavoce dei Buddha; occupa la terza posizione nella triade di Vairocana, e viene rappresentato in diverse forme. Gli sono attribuiti quattordici simboli distintivi e molte *dhāraṇī* associate al fuoco, alla saggezza e al salvare coloro che si trovano nel bisogno. In cinese viene

Il maestro rispose: "[Come solo] una pietra osa essere".

Il monaco chiese: "Com'è il Nirmānakāya⁴⁶?"

Il maestro rispose: "Quando si allunga, lungo. Quando si accorcia, corto".

F5. Un esame formale⁴⁷

[Sistemò il *fuzi* in posizione verticale e disse:] "Se riuscirete a capire 'questo', allora sarete legati da 'questo'; se non lo capirete, sarete ugualmente legati da 'questo'. Ora ditemi, 'questo', cos'è?"

Un monaco chiese: "Quando si ribolle di rabbia, com'è?"

Il maestro disse: "Tu perché non ti giri dall'altra parte?"

Il monaco chiese incalzante: "Quando ci si trova faccia a faccia con il vento maestoso, non c'è nessuno che non ci sia⁴⁸."

Il maestro disse: "Solo tu non fai distinzioni."

Il monaco alzò il pugno. Il maestro fece 'be'.

[Il monaco] chiese: "In mezzo ad una folla di diecimila elefanti c'è un puntolino rosso; non è il bastone dell'abate?"

Il maestro rispose: "Lascia perdere il bastone; com'è il puntolino rosso?"

Il monaco emise un 'be'.

Il maestro disse: "Questo 'be', dove casca?"

Il monaco rispose: "Il maestro è sordo".

Il maestro lo guardò fisso.

[Scese dal seggio].

F6 Un sermone⁴⁹

"Śākyamuni e Laozi sono negli occhi, nelle orecchie, nel naso di ciascuno; negli ottantaquattromila pori⁵⁰. [Sono lì, e] fanno capolino. Ci credete tutti che sono a portata di mano, oppure no? Il Dao degli antichi [consisteva] nell'offrire incenso e accendere le candele tutto il gior-

chiamato Budong zun, 'il Venerabile Immobile', a causa della sua indifferenza e impavidità di fronte alle passioni; questo spiega la risposta del maestro Xuyun.

⁴⁶ Uno dei tre aspetti del Buddha; è il 'corpo di trasformazione', cin. *huashen*, che rappresenta i corpi fittizi che il Buddha può evocare di volta in volta, comunque irreali e immaginari. Anche i *Bodhisattva* sono in grado di assumere ogni tipo di sembianza per aiutare e istruire gli esseri senzienti.

⁴⁷ Per la data di questo *fayu*, vedi nota 39.

⁴⁸ Interpreto il verbo *you* nel significato tecnico, ricorrente nei testi Chan, di 'esserci', ovvero di trovarsi nello stato di realizzazione.

⁴⁹ *Fayu* che risale al «autunno del trentesimo anno dell'era Guangxu (anno Jiachen), al monastero Qiongzhu nello Yunnan. Si tratta ancora del 1904; l'abate Mengfu aveva invitato il maestro ad esporre il *Śūraṅgama Sūtra* e a trasmettere i precetti (XUYUN 1995, p. 29).

⁵⁰ Ritroviamo lo stesso concetto nelle parole del maestro Linji Yixuan (?-866): «Il cuore non ha forma, pervade le dieci direzioni. Negli occhi lo si chiama vista, nelle orecchie lo si chiama udito, nelle mani afferra e tiene...» (*Jingde chuandeng lu*, T51, p. 447a3; mia la traduzione).

no. Non erano consapevoli che il corpo fosse un luogo sacro, bastava loro aver fede nel Dao, e riuscivano a penetrarlo. [Tutti] gli uomini comuni della vasta terra a quel tempo divenivano Buddha. Che dicono i tre gruppi di precetti, quelli per novizi, quelli per *bhikṣu* e quelli per *Bodhisattva*? Alcuni [dicono] di arrestare i desideri e arginare le passioni. Quando l'occhio della conoscenza non si è ancora dischiuso, è necessario essere zelanti, dominare [le passioni] una ad una con severità. Prendiamo dunque Nanshan, che diffuse il Dao dei Patriarchi: osservava la disciplina con zelo e rigore. Tutti i *deva* l'avevano a cuore e lo proteggevano; il sovrano [gli] faceva delle offerte. Un giorno il maestro del *Vinaya* [Nanshan] chiese ai *deva*: «Quale opera meritoria è considerata la più grande al mondo?». I *deva* risposero: «Il merito che deriva dal sostenere il *Saṅgha* è quello più grande». Il maestro aggiunse: «I due Tesori, [ovvero] il Buddha e il Dharma, necessitano del supporto del *Saṅgha*; se non ci fosse il *Saṅgha*, nessuno potrebbe diffondere i due Tesori, e non ci sarebbe un luogo in cui coltivare le buone radici. Per questo motivo, il merito che deriva dal sostenere il *Saṅgha* è considerato il più grande. Se anche ci fosse una persona che risparmiasse un chicco di riso da ogni suo pasto quotidiano, ditemi, una persona di tal genere, che razza di offerta farebbe?». [Sistemato il bastone, scese dal seggio].

I fayū del maestro Xuyun: annotazioni linguistiche

I *fayū* del maestro Xuyun, trascritti dai suoi discepoli nel ventesimo secolo, sono riconducibili, da un punto di vista linguistico oltre che tematico, ai tradizionali Dialoghi dei maestri Chan editi in epoca Song. Per quanto possa apparire strano, anche per questi Dialoghi di epoca moderna può valere il sintetico commento di Gurevich: «... in the language of *Linji lu* the proportion of colloquial language function words of the epoch is extremely high, whereas the occurrence of literary Chinese function words is somewhat secondary in importance»⁵¹.

Infatti, gli elementi colloquiali che ritroviamo nei *fayū* del maestro Xuyun coincidono, per la gran parte, con quelli presenti nei Dialoghi del Chan 'classico'⁵²: in questo senso la lin-

⁵¹ GUREVICH 1999, p. 186.

⁵² Nonostante la lingua cinese si sia evoluta sulla base dei mutamenti già rilevabili proprio all'epoca in cui visse il maestro Linji, e nonostante qualcuno degli elementi colloquiali che segnaleremo di seguito sia entrato a far parte della lingua cinese moderna (il sostituto interrogativo *shenma*, il sostituto dimostrativo *zhe...*), i *fayū* del maestro Xuyun si distaccano comunque in modo evidente dalla lingua dell'epoca in cui egli visse. Tale distacco è rafforzato anche dalla presenza (nei Dialoghi da me presi in esame) di pa-

gua dei *fayū* di Xuyun può essere definita una lingua standardizzata⁵³.

Riporto di seguito una selezione di elementi colloquiali rintracciabili nei sei *fayū* tradotti nelle pagine precedenti; tale selezione corrisponde per comodità a quella presa in considerazione in CADONNA 1981⁵⁴ per l'analisi linguistica delle prime trenta colonne del frammento manoscritto di Leningrado F 229b – «... versione pressoché completa del *juan* 11 degli *Annali della trasmissione della lampada dell'era Jingde* (compilati da Daoyuan nel 1004 e presentati al trono nel 1011)»⁵⁵.

- a) Il sostituto *zuomasheng*, 'come?', 'perché?'...
2 occorrenze in F4: col. 2, col. 3.
1 occorrenza in F6: col. 6.
- b) Il sostituto *zuoma*, 'come?', 'perché?'...
Nessuna occorrenza.
- c) Il sostituto *renma*, 'così', 'di questo tipo'...
1 occorrenza in F6 nella variante grafica *yuma*: col. 6.
- d) Il sostituto *shenma*, 'che cosa?', 'quale?'...
2 occorrenze in F2: col. 4, col. 5.
1 occorrenza in F3 nella variante grafica *shenma*¹: col. 2.
1 occorrenza in F4 nella variante grafica *shenma*¹: col. 4.
2 occorrenze in F5: col. 1 nella variante grafica *shenma*¹, col. 3.
1 occorrenza in F6 nella variante grafica *shenma*¹: col. 2.

role di funzione appartenenti allo spettro della lingua letteraria: segnaliamo, solo a titolo di esempio, il sostituto *rube*, che compare otto volte (F1: 4 volte; F4: 2 volte; F5: 2 volte); ciò ancora una volta richiama quella eterogeneità linguistica che caratterizza i Dialoghi Chan dei maestri di epoca Tang, e di cui parla GUREVICH 1999.

⁵³ Si potrebbe forse obiettare che i *fayū* presi in esame appartengono tutti al primo periodo di insegnamento del maestro, ovvero che quello più tardo è datato 1904; tuttavia, dall'esame dell'intero *corpus* dei Dialoghi del maestro Xuyun (i cui risultati non mi è stato possibile riportare in questa sede) emerge una completa omogeneità linguistica.

⁵⁴ Pp. 24-26. L'analisi dell'intero manoscritto venne portata a termine in CADONNA 1996.

⁵⁵ CADONNA 1981, p. 7. La frequenza nei Dialoghi degli elementi colloquiali presi in considerazione acquisisce maggior rilievo se rapportata al numero di caratteri complessivo (circa novecento).

- e) Interrogative con particella finale *ma*, *wu*, *yewu*, *fou*, *yefou*, eventualmente introdotte dagli avverbi *huan* o *mo*.
 1 occorrenza in F1: ...*ma*, col. 4.
 1 occorrenza in F3: *huan...yewu*, col. 2.
 1 occorrenza in F5: *mo...ma*, col. 3.
 1 occorrenza in F6: *huan...ma*, col. 1.
- f) Il dimostrativo *zhe*, 'questo'.
 1 occorrenza in F2: *zhe**li*, col. 4.
 1 occorrenza in F3: *zhe**ge*, col. 1.
 1 occorrenza in F4: *zhe**li*, col. 3.
 6 occorrenze in F5: col. 3 (1 volta); *zhe**ge*, col. 1 (5 volte).
- g) Il dimostrativo *na*, 'quello'.
 Nessuna occorrenza.
- h) Il morfema *ge*.
 1 occorrenza in F1: col. 1.
 1 occorrenza in F3: col. 1.
 2 occorrenze in F4: col. 4 (2 volte).
 1 occorrenza in F5: col. 2.
- i) La particella di subordinazione *di*.
 Nessuna occorrenza.
- l) I sostituti personali di 1^a persona.
 Nessuna occorrenza.
- m) I sostituti personali di 2^a persona.
 1 occorrenza in F3: *ru*, col. 2.
 2 occorrenze in F5: *ni*, col. 2; *ru*, col. 2.

Come si evince da un'analisi più dettagliata dei testi, altri importanti elementi vernacolari (che non compaiono nella selezione) vi sono contenuti, e vi si riscontra l'uso contemporaneo di elementi letterari e colloquiali.

Considerazioni sui kaishi del maestro Xuyun

Un'analisi seppur superficiale del secondo grande corpus di insegnamenti del maestro Xuyun, ovvero dei cosiddetti *kaishi*, ci aiuterà a trarre delle conclusioni.

Abbiamo visto come il *Xuyun heshang fabui* contenga anche una raccolta di *kaishi*: essi si differenziano dai *fayu* in quanto diretti ad un pubblico più ampio, ovvero ad un pubblico che sicuramente comprendeva anche un certo numero di discepoli laici. Ciò risulta evidente dallo schema che segue, e che costituisce una sorta di indice dei *kaishi* reperibili nel *Xuyun heshang fabui*⁵⁶:

- K1, p. 118: discorso tenuto dal maestro nel 1911 al (ad un?) *jushilin*⁵⁷ di Shanghai; inoltre, si tratta di un *pushuo*, ovvero di un 'sermone pubblico'⁵⁸.
- K2, p. 120: discorso tenuto dal maestro nel 1933 al Gongde lin nel Fujian; egli si rivolge agli «*upāsaka* del Gongde lin».
- K3, p. 123: discorso tenuto dal maestro nel 1943 in occasione dell'incontro di preghiera al monastero Ciyun a Chongqing, nel corso del quale egli nota «la presenza di numerosi *upāsaka*».
- K4, p. 131: discorso tenuto dal maestro nel 1943 al monastero Qianming di Guiyang; l'abate del monastero, Guangmiao, introduce il sermone dicendo che il maestro Xuyun ha invitato «tutti i grandi *upāsaka*».
- K5, p. 132: discorso tenuto dal maestro nel 1946 a Canton in occasione di un rituale per i defunti; il maestro inizia il sermone rivolgendosi ai quattro *varga*⁵⁹.
- K6, p. 135: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a un incontro di preghiera all'ospedale Donghua di Hong Kong.
- K7, p. 139: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Macao (Aomen) in occasione di una settimana di meditazione.
- K8, p. 148: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Canton, in occasione dell'inaugurazione dell'Associazione di Lianyi.
- K9, p. 150: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Canton, in occasione dell'inaugurazione dell'ospedale buddhista di Zhide.

Per quanto riguarda il coinvolgimento dei laici, il maestro Xuyun fu probabilmente il primo a dare loro notevole spazio già durante i primi anni del Novecento. In un'epoca in cui i

⁵⁶ I numeri di pagina si riferiscono sempre all'edizione XUYUN 1962.

⁵⁷ Termine con cui vengono indicati i luoghi di culto destinati ai laici.

⁵⁸ Sulla storia del genere *pushuo* e sul rilevante contributo apportato a tale genere da Dahui Zonggao, si veda LEVERING 1987.

⁵⁹ Cin. *sizhong*; termine che indica le quattro categorie di discepoli: monaci, monache, laici e laiche.

maestri erano soliti esporre i *sūtra* esclusivamente all'interno dei monasteri e in presenza di un pubblico composto totalmente da monaci, egli commentò il *Laṅkāvatāra Sūtra* a Kuala Lumpur e il *Bhaiṣajyaguru Sūtra* a Malacca (nel 1905); entrambe le manifestazioni erano state organizzate da laici⁶⁰. Inoltre, dopo le sue letture, il maestro era solito conferire i Rifugi a centinaia di migliaia di laici.

Dal 1912 al 1950 la situazione gradualmente subì un cambiamento, e molti eminenti maestri iniziarono a tenere letture 'pubbliche' in varie località della Cina⁶¹.

Quanto detto contribuisce a spiegare il fatto che soltanto uno dei *kaishi* del maestro contenuti nel *Xuyun heshang fahui* risale ad una data precedente il 1912. Gli anni 1943 e 1947 videro rispettivamente l'inizio e la fine della guerra per il popolo cinese: per questo motivo, numerosi incontri di preghiera per la salvezza del paese e per la commemorazione dei defunti ebbero luogo, e in alcune di tali occasioni, come abbiamo visto, i Discorsi del maestro Xuyun vennero trascritti (spesso da laici, che di tali incontri erano quasi sempre gli organizzatori).

Anche il *Xuyun fashi nianpu* contiene la registrazione di *kaishi*: si tratta del *Chanqi kaishi*⁶², del 1953, e del *Fangbian kaishi*⁶³, del 1955.

Conclusioni

Dall'analisi sino ad ora condotta sui *fayu* del maestro Xuyun possiamo trarre almeno qualche conclusione.

In primo luogo, è possibile affermare che i *fayu* erano destinati ad un pubblico relativamente ristretto; tale pubblico non è certo riducibile esclusivamente al *Sangha*, e il testo F2 smentirebbe del resto un'ipotesi di questo tipo. Tuttavia, ci sembra legittimo affermare che tali Dialoghi avevano luogo esclusivamente all'interno dei monasteri, quando non addirittura all'in-

⁶⁰ XUYUN 1995, p. 34; WELCH 1968, p. 236 (dove erroneamente si dice che il maestro a Kuala Lumpur commentò il *Sūrangama Sūtra*).

⁶¹ WELCH 1968, p. 237.

⁶² XUYUN 1995, pp. 154-180; discorsi tenuti dal maestro durante due settimane di meditazione a Shanghai al monastero Yufo. Una traduzione del testo è reperibile in LUK 1960 (pp. 49-109) e, limitatamente alla prima settimana, in XUYUN 1988 (pp. 156-189).

⁶³ XUYUN 1995, pp. 194-263.

terno degli appartamenti dell'abate (conformemente alle tradizionali forme di insegnamento definite *shangtang* e *xiaocan*): destinataria ne era dunque la comunità residente, volendo intendere con ciò anche un certo numero di discepoli laici, probabilmente anch'essi residenti. Ciò si evince dalle tematiche affrontate dal maestro, delle quali abbiamo rilevato in nota (o solo accennato) la forte appartenenza al genere tradizionale degli *yulu*, e dal linguaggio frequentemente 'tecnico', che solo un praticante esperto poteva essere in grado di capire. Prova ulteriore di quanto abbiamo affermato mi sembra il fatto che i *fayu* siano stati trascritti sin dal primo periodo di insegnamento del maestro; si intendeva dunque renderli accessibili anche in futuro alla comunità monastica, proprio come avvenne in passato con le registrazioni dei dialoghi dei maestri Chan.

Al contrario, i *kaishi* sono discorsi tenuti al cospetto di un pubblico vasto e variegato, che poteva addirittura comprendere una percentuale di discepoli laici maggiore rispetto a quella dei monaci (come ci sembra legittimo supporre nel caso dei sermoni nei *jushilin*). Inoltre, la registrazione dei suddetti si concentra a partire dagli anni Quaranta: ciò è sì riconducibile alla partecipazione attiva e crescente dei laici alla vita religiosa, ma a mio avviso anche a una sempre crescente notorietà del maestro, il quale veniva sempre più spesso invitato a partecipare ad eventi pubblici di grande rilievo.

D'altro canto, dall'analisi dei *fayu* riportati in traduzione sembrerebbe emergere che ai soli monaci fosse riservata la forma tradizionalmente dialogica (*yulu*) dei *fayu*, laddove le istruzioni ai laici, anche in forma per così dire 'privata' (si veda F2), assumevano i toni di un sermone.

Inoltre, abbiamo dimostrato, seppur sommariamente, come i *fayu* del maestro Xuyun siano assimilabili da un punto di vista strettamente linguistico agli *yulu* della cosiddetta 'epoca d'oro' del Chan; è infatti possibile riscontrare anche nei Discorsi del maestro diversi livelli linguistici: elementi vernacolari già appartenuti agli *yulu* editi in epoca Song, parole di funzione legate alla lingua letteraria, elementi propri della lingua dell'epoca in cui egli visse. I *fayu* di Xuyun si possono dunque definire, per quanto concerne genere, contenuto e linguaggio, tradizionali.

Un'analisi rivolta in modo specifico alla lingua dei *kaishi* potrà essere utile a capire se, oltre ad una distinzione di genere e di pubblico, sussisteva tra *fayu* e *kaishi* anche una distinzione di tipo linguistico.

Caratteri cinesi

Benlai 本來
 Biyan lu 壁巖錄
 Budong zun 不動尊
 Caodong 曹洞
 Caoshan Benji 曹山本寂
 Chan 禪
 chanqi 禪七
 Chanqi kaishi 禪七開示
 Chanyuan qinggui 禪院清規
 ci 此
 Dahui Zonggao 大慧宗杲
 Daoxin 道信
 Daoyuan 道原
 di 底
 Dongshan Liangjie 洞山良價
 Fangbian kaishi 方便開示
 Fayan 法眼
 Fayin 法音
 fayu 法語
 fou 否
 fuzi 拂子
 ge 個
 gong'an 公案
 Guangmiao 光妙
 Guanyin 觀音
 Guiyang 為仰
 Hanshan 憨山
 Hanyue Fazang 漢月法藏
 huan 還
 huashen 化身
 Huayan jing 華嚴經
 Huineng 慧能
 jian xin 見心
 Jingde chuandeng lu 景德傳燈錄

Jinghui 淨慧
 jushilin 居士林
 kaishi 開示
 Kuanhang 寬航
 Kuanxian 寬賢
 Lengyan jing 楞嚴經
 Linji lu 臨濟錄
 Linji Yixuan 臨濟義玄
 liu beijing 六和敬
 ma 麼
 Mazu Daoyi 馬祖道一
 mo 莫
 Moan 默庵
 na 那
 ni 你
 Niutou Fayong 牛頭法融
 pushuo 普說
 Putuo Shan 普陀山
 Qu Ruji 瞿汝稷
 renma 恁麼
 renyi 仁義
 Rufa jie 入法界
 ru 汝
 rube 如何
 sanbu yibai 三步一拜
 shancai tongzi 善財童子
 shangtang 上堂
 shenma 什麼
 shenma¹ 甚麼
 shi 是
 shige 詩歌
 shuwen 書問
 Sijia yulu 四家語錄
 sizhong 四眾

toutuo 頭陀
 Weiyin wang 威音王
 wenji lei 文記類
 Wenshu 文殊
 wu 無
 Wumen guan 無門關
 Wumen Huikai 無門慧開
 Wutai Shan 五台山
 xiaocan 小參
 xin 心
 Xindeng lu 心燈錄
 Xuedou Zhongxian 雪竇重顯
 Xuyun 需雲
 Xuyun heshang fabui 需雲和尚法鼻
 yefou 也否
 yewu 也無

Yongjia Xuanjiao 永嘉玄覺
 Yuanwu Keqin 圓悟克勤
 yulu 語錄
 yuma 與麼
 Zhanyu Laoren 湛愚老人
 zhe 這
 zhege 這個
 zbeli 這裡
 Zhiyue lu 指月錄
 zhibi 直指
 Zhongguo fojiao xiehui 中國佛教協會
 zisun miao 子孫廟
 Zongjing lu 宗鏡錄
 zuoma 作麼
 zuomasheng 作麼生
 Zutang ji 祖堂集

Appendice: i testi

F1: 中秋節上堂

- 1 中秋雲散月空懸。海眾同參問祖禪。赤腳頭陀無個事。橫拈白棒瘋癲。
問。牛頭未見四祖。
- 2 時如何。云。世情偏向有錢家。進云。見後如何。云。仁義盡從貧處
斷。進云。即今。答。莫妄想。問。
- 3 參禪念佛。貴脫生死。生死到來。如何迴避。答。不用念佛參禪。再進
云。不用念佛參禪。如何抵
- 4 敵。打云。扶籬摸壁漠。乃云。今日中秋節。一輪光皎潔。自從威音
來。古今無欠缺。會麼。

F2: 示某居士

- 1 涅槃心易曉。差別智難明。所以善財童子五十三參。初見文殊。領得根
本智。經歷百城煙水。
- 2 未後參彌勒。彈指樓閣門開。見彌勒與十方諸聖。談唯心識定。差別智
慧。現受用身。須知無
- 3 明實性即佛性。幻化空身即法身。然法身無相。借色身而顯現。如當人
一念差別。便落諸緣。
- 4 諸緣不昧處。佛眼亦難窺。佛眼既不能窺。且道根本智與唯心識定。又
在什麼處。若向這裏
- 5 見得。說什麼善財五十三參。大法功圓。文殊受記。總不出老僧掌握
中。參。

F3: 小參

- 1 僧舉拳云。和尚是個試金石。且道這個是銅是鐵。師打云。點鐵成金。
問。大地冰清。凡聖路絕。
- 2 還有出身處也無。師云。大地冰清。汝在甚麼處著腳。進云。早已呈似
了也。師云。獅子峰未點
- 3 頭在。僧作禮。師云。機不離位。墮在毒海。懸崖撒手。自肯承當。絕
後再甦。欺君不得。

F4: 示某游僧

- 1 僧問。高揖釋迦。不拜彌勒。則且置。因甚口吞佛祖。眼蓋乾坤之人。
還要喫棒。答。若能轉物。即
- 2 同如來。左邊鐘樓。右邊藏殿。作麼生轉。問。螟眼裏作活計底人。為
甚盡大地無下腳處。答。

- 3 把斷要津。不通凡聖。客作漢到這裏作麼生去就。師問僧。喚作竹篾子
則觸。不喚作篾子
- 4 則背。畢竟喚作甚麼。僧云。數百人善知識猶作個問話。師云。闍黎大
似個作家。僧喝。師便打。
- 5 僧問。如何是不動尊。師云。石敢當。問。如何是應身。師云。長的
長。短的短。

F5: 小參

- 1 豎拂子云。識得這個。卻被這個所縛。不識這個。亦被這個所縛。且道
這個是甚麼。僧問。怒氣騰
- 2 騰時如何。師云。你何不翻身。進云。覲面威風。無個不有。師云。獨
汝無分。僧舉拳。師便喝。問。萬
- 3 象叢中一點紅。莫是拄杖麼。師云。拄杖且置。如何是一點紅。僧便
喝。師云。這一喝落在什麼
- 4 處。僧云。和尚耳聾。師瞪眼。下座。

F6: 上堂

- 1 釋迦老子在人眼裏。耳裏。鼻裏。八萬四千毛孔裏。頭出頭沒。諸人還
信得及麼。古人道終日
- 2 拈香擇火。不知身是道場。只要信得及。見得徹。博地凡夫。當時成
佛。說甚麼沙彌比丘菩薩
- 3 三聚淨戒。其或情關結鎖。智眼未明。必須精進。一一嚴持。逐舉南山
宣祖道。持戒精嚴。諸天
- 4 擁護。國王供養。一日埽師問天曰。人間作何功德為最大。天神曰。齊
僧功德為最。師云。佛法
- 5 二寶。賴僧寶扶持。若無僧寶。佛法二寶無人流布。善根無處培植。所
以齊僧功德為最大。雖
- 6 然。有一人終日喫飯不咬一粒米。且道與麼人。作麼生供養。卓杖下
座。

Bibliografia

- APP U. 1994, *Master Yunmen*, New York - Tokyo - London, Kodan-sha International.
- BERLING J. 1987, *Bringing the Buddha down to Earth: Notes on the Emergence of Yu-lu as a Buddhist Genre*, in «History of Religions», 27, 1, pp. 56-88.
- BIANCHI E. 2000 (Edizione preliminare), *Guida allo studio delle fonti buddhiste cinesi*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 1981, *Il frammento manoscritto del Jingde chuandeng lu nel Fondo di Dunhuang a Leningrado - riferimenti alle fonti a stampa e annotazioni linguistiche*, in «Cina», 17, pp. 7-33.
- CADONNA A. 1996, *La Trasmissione della Lampada Chan dell'Era della Virtù Luminescente (Jingde chuandeng lu, cap. XI). Note testuali e linguistiche sull'intero manoscritto Flug 229b conservato nel Fondo di Dunhuang a San Pietroburgo*, in CARLETTI S.M., SACCHETTI M., SANTANGELO P., (a cura di), *Studi in Onore di Lionello Lanciotti*, Napoli, vol. I, pp. 145-177.
- CADONNA A. 1998, *Il Taoista di Sua Maestà*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 1999 (Edizione preliminare), *Materiali per i corsi di Sinologia 1 e 2*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 2001, «Quali parole vi aspettate che aggiunga?», Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- CHAN WING-TSIT 1969, *Religious Trends in Modern China*, New York, Octagon Books.
- CHANG CHUNG-YUAN 1969, *Original Teachings of Ch'an Buddhism. Selected from 'The Transmission of the Lamp'*, New York, Pantheon Books.
- CHEN BING 陳兵 1994, *Xinbian fojiao cidian 新編佛教辭典*, Beijing, Zhongguo shijieyu chubanshe.
- CHEN BING 陳兵 2000, *Ersbi shiji zhongguo fojiao 二十世紀中國佛教*, Beijing, Minzu chubanshe.
- CIXI 慈怡 (ed.) 1989, *Foguang dacidian 佛光大辭典*, Taipei, Shumu wenxian chubanshe, 8 voll.
- CLEARY T. 1993, *The Flower Ornament Scripture. A Translation of 'The Avatamsaka Sutra'*, Boston & London, Shambala.
- DEMIÉVILLE P. 1973, *Sources chinoises sur le bouddhisme [1953]*, in DEMIÉVILLE P., *Choix d'Études Bouddhique*, Leiden, E.J. Brill, pp. 157-222.
- DING FUBAO 丁福保 1995, *Foxue dacidian. Erce 佛學大辭典*, Shanghai, Shanghai chubanshe.
- GAO MINGKAI 高明開 1948, *Tangdai Chanjia yulu suojian de yufa chengfen 唐代禪家語錄所見的語法成分*, in «Yanjing xuebao», 34, pp. 9-84.
- GUREVICH I. 1996, *On the Historical Grammar of the Colloquial Chinese Language of the Tang Dynasty (based on the Chan-Buddhist yulu)*, in «Annual report of the Institute for Zen Studies», Hanzon University, Kyoto, XXII, pp. 1-43.
- GUREVICH I. 1999, *Buddhist Literature as the Most Representative Source for the Study of Historical Grammar of Vernacular Chinese from the Six Dynasties to the Tang*, in CADONNA A. (a cura di), *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 181-192.
- HANSHAN 1995, *The Autobiography and Maxims of Master Han Shan*, text translated and paraphrased by Richard Cheung and Chuan Yuan Shakya, H.K. Buddhist Book Distributor.
- HE MINGDONG 何明棟 2000, *Xuyun heshang zhuàn 需雲和尚傳*, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe.
- Ji DIN SHAKYA 1996, *Empty Cloud. The Teachings of Xuyun*, a cura di Chuan Yuan Shakya e Upasaka Richard Cheung, [http://www.HsuYun.org/Dharma/ZBOHY/xybook/index.html].
- JINGHUI 淨慧 1990, *Xuyun heshang fabui xubian 需雲和尚法匯續編*, Hebei, Hebeisheng foban yinxing.
- KIESCHNICK J. 1997, *The Eminent Monk*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- LAI YONGHAI 賴永海 2001, *Zhongguo fojiao baike quanshu 中國佛教百科全書*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe.
- LEVERING M. 1978, *Ch'an Enlightenment for Laymen: Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung*, Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- LEVERING M. 1987, *Ta-hui and Lay Buddhists: Ch'an Sermons on Death*, in CHAPPELL D. (a cura di), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society. Buddhist and Taoist Studies II*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- LUK C. 1960, *Ch'an and Zen Teaching*. Series One, Series Two, Series Three, London, Rider & Co. [Traduzione italiana della Prima Serie: LUK C. 1988, *Ch'an e Zen*, Roma, Edizioni Mediterranee].
- LUK C. (a cura di) 1966, *The Śūraṅgama Sūtra*, London, Rider & Co.
- MAIR V. H. 1981, *Lay Students and the making of Written Vernacular Narrative: an Inventory of Tun-huang Manuscripts*, in «Chinoperl Papers», 10, pp. 5-96.
- MAIR V. H. 1983, *Tun-huang Popular Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAIR V. H. 1988, *Painting and Performance. Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- MAIR V. H. 1989, *T'ang Transformation Texts. A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Cambridge, Massachusetts, Harvard-Yenching Monograph Series 28.
- MAIR V. H. 1992, *Chinese Popular Literature from Tun-huang: the State of the Field (1980-1990)*, in CADONNA A. (a cura di), *Turfan and Tun-huang: the Texts*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 171-240.

- MAIR V. H. 1994, *Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages*, in «The Journal of Asian Studies», 53, 3, pp. 707-751.
- MAIR V. H. 1999, On 'Transformationists' (bianjia) and 'Jumbled Transformations' (laza bian): two new Sources for the Study of 'Transformation Texts' (bianwen), in CADONNA A. (a cura di), *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 3-70.
- MASPERO H. 1914, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 14, 4, pp. 1-36.
- MIURA I., SASAKI R. F., 1965, *The Zen Koan: Its History and Use in Rinzaï Zen*, New York, Harcourt Brace & World.
- SAWER M. 1969, *Studies in Middle Chinese Grammar – The Language of the Early 'yulu'*, Ph.D. Dissertation, Canberra, Australian National University.
- SCARPARI M. 1991, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina.
- SOOTHILL W. E., HODOUS L. 1987 (terza edizione), *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- TAKAKUSU J., WATANABE, K. (ed.) 1924-1934, *Taishō shinshū daizōkyō*, Tokyo.
- WANG YOURU 2001, *Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: a Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism*, in «Philosophy East and West», vol. 51 (n. 1), pp. 83-99.
- WELCH H. 1963, *Dharma Scrolls and the Succession of Abbots in Chinese Monasteries*, in «T'oung Pao», L, pp. 93-149.
- WELCH H. 1967, *The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge, Harvard University Press.
- WELCH H. 1968, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press.
- WITTERN C. 2002, *Style and Fashion in Early Song Chan Yulu*, in CADONNA A., BIANCHI E. (a cura di), *Facets of Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 127-151.
- Xindeng lu, 1992 (di Zhanyu Laoren), Shanghai, Shanghai foxue shuju.
- XUYUN 需雲 s.d., *Xuyun heshang nianpu* 需雲和尚年譜, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, s.l., Hubei xinzhoubao enchansi changyin.
- XUYUN 需雲 1962, *Xuyun heshang fabui* 需雲和尚法匯, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, seconda edizione, Hong Kong.
- XUYUN 1988, *Empty Cloud. The Autobiography of the Chinese Zen Master Xuyun*, (a cura di LUK C. e HUNN R.), Dorset, Element Books Limited. [Nella traduzione italiana: XUYUN 1990, *Nuvola Vuota. Autobiografia di un Maestro Chan*, Roma, Ubaldini].
- XUYUN 需雲 1995, *Xuyun fashi nianpu* 需雲法師年譜, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe.

- XUYUN 需雲 1996, *Xuyun chanxue jinghua lu* 需雲禪學精華錄, a cura di LÜ KUAXIAN ET ALII 呂寬賢等, Jiangsu guangling guji keyinshe.
- YANG CENGWEN 楊曾文 1999, *Tang wudai chanzong shi* 唐五代禪宗史, Beijing, Zhengguo shehui kexue chubanshe.
- ZÜRCHER E. 1972 (II edizione), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, E. J. Brill.
- ZÜRCHER E. 1977, *Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations*, in «Journal of the Chinese Language Teachers Association», 12, 3, pp. 177-201.
- ZÜRCHER E. 1991, *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*, in SHINOHARA K., SCHOPEN G. (a cura di) 1991, *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, Oakville, Mosaic, pp. 277-304.
- ZÜRCHER E. 1996, *Il Buddhismo in Cina*, in FILORAMO G. (a cura di) 1996, *Storia delle Religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, Laterza, pp. 369-410.

ABSTRACT

Chan Master Xuyun (1840-1959) was one of the most revered master in the Twentieth century; he was known for his great monastery rebuilding opera, and also for his contribution to the preservation and development of the doctrines of the five Chan schools of Buddhism. In this paper I translate from Chinese and analise – from both a linguistic and a tematic point of view – six Dharma Dialogues (*fayu*) taken from his collection of religious speeches (*Xuyun heshang fabui*). From the comparison with the Dialogues (*yulu*) of 'classical' Chan masters it emerges that the Dialogues of Master Xuyun resemble the traditional *yulu* edited in the Song epoch, not only for what genre and themes are concerned, but also for linguistic eterogeneity – since they still contain a high proportion of vernacular elements belonging to the Medieval epoch of Buddhism, function words typical of literary language, and elements proper to the language of his own time.

KEY WORDS

Xuyun. Chan. Language.