

Aldo Tollini

Alla
RICERCA
della
MENTE

*Testi del buddhismo chán cinese
di epoca Tang*

La mente e la sua misteriosa natura erano i temi centrali per i maestri chán, che si impegnarono in una ricerca di tipo non solo speculativo, ma anche spirituale, in cui la mente è un mezzo per il raggiungimento dell'illuminazione, della saggezza e dell'assoluto.

Ubaldini Editore - Roma

Introduzione

La ricerca della mente è uno dei grandi temi dell'umanità. Cos'è la mente? Quali sono la sua natura e funzione? Sono domande che gli uomini si sono posti fin dall'antichità. Tuttavia, il caso del chán cinese di epoca Tang è davvero peculiare. Mai forse, se non nell'antica India, si era riflettuto, speculato e ricercato con così tanta passione. Possiamo ben dire che la mente era al centro dell'interesse di quei maestri. Si tratta non tanto, o non solo, di una ricerca di tipo speculativo, quanto soprattutto di tipo spirituale, avendo per oggetto l'entità che permette il raggiungimento dell'illuminazione, della saggezza e dell'assoluto. E ancor più. Lo strumento spirituale per elezione viene identificato con il perfezionamento spirituale stesso. La mente è l'illuminazione, è la saggezza, è l'assoluto. È il Buddha ed è il Dharma. Insomma, è l'intera esperienza spirituale.

La visione occidentale della mente come organo che presiede al ragionamento, al pensiero, alle elaborazioni mentali è molto riduttiva per i popoli dell'Estremo Oriente, che nel 心 individuano l'intera sfera psichica dell'uomo, cioè tutto quello che nell'uomo non è fisico, quindi non solo la facoltà del pensiero, ma anche la sfera emotiva, sentimentale, sensoriale¹ e intuitiva. Si capisce allora perché in quella parte del mondo la mente abbia sempre avuto un grande valore e abbia suscitato tanto interesse. In fondo, è la componente più elevata e sensibile dell'essere umano, dalle possibilità potenzialmente infinite.

Il 心, *xīn* in cinese e *shin*, o *kokoro*, in giapponese, più correttamente corrisponderebbe a una unità che potremmo chiamare 'cuore/mente'. Qui, per non appesantire il testo, viene sempre reso con

¹ Si noti che i sensi sono cinque più la mente.

‘mente’, ma il lettore tenga presente che il suo ambito semantico è molto più esteso e il significato non corrisponde a quello che ogni occidentale ha nel suo normale bagaglio conoscitivo. Soprattutto, si ricordi che ‘mente’ non si limita alla sola facoltà del pensiero. A voler generalizzare, anche la tripartizione corpo-cuore-mente corrente in Occidente, dove tra l’altro gli ultimi due sono spesso considerati in netta contrapposizione, nella maggior parte del pensiero orientale si riduce a una polarizzazione duale: corpo (體 o 体) da una parte e 心 dall’altra.

L’insistenza sulla ricerca della natura della mente da parte di tutte le scuole buddhiste nasce dal fatto che questa coincide con la coscienza e l’autocoscienza, o in altre parole, coincide con la concezione dell’io come essere autoreferenziale separato dal resto dell’esistente. Quindi, comprendere cos’è la mente significa andare in cerca dell’io, cioè comprendere cosa siamo. Questo va a toccare il cuore del buddhismo, ossia il concetto di *anātman*, o *anattā*, la dottrina che nega l’esistenza di un io sostanziale e individuale. È allora evidente che l’oggetto principale del pensiero buddhista, fin dai suoi albori in India e poi nel resto dell’Asia orientale, non può che fare riferimento al 心. Nel buddhismo si nega la mente individuale come entità sostanziale e, a seconda delle scuole, si propongono specifiche dottrine e teorie. Anche nel chán di epoca Tang il tema è affrontato in vario modo, con definizioni quali mente ordinaria, non-mente, vera mente, unica mente, mente universale, mente del vuoto e così via, come vedremo nelle traduzioni dei testi originali dei maestri. E ugualmente il pensiero, cioè l’attività della mente ordinaria, viene ad assumere grande importanza, soprattutto nell’ambito della pratica che dovrebbe portare al perfezionamento spirituale. Usare la mente in modo ordinario, che è come dire autoreferenziale, egocentrico, discriminante, quindi basato sull’io, è fonte di sofferenza e perdizione, mentre una mente (o non-mente) intesa in modo diverso, ossia come vuoto, è il modo per distaccarsi, negare l’esistenza illusoria dell’io e avviarsi sul sentiero della Via buddhista. Nei testi troveremo spesso termini come ‘non-pensiero’, ‘pensiero discriminante’ o ‘pensiero illusorio’, poiché è l’uso che crea la mente e la rende reale. Così,

se da una parte la mente crea la realtà, l’uso della mente genera a sua volta una determinata realtà. Il riconoscimento della mente (e dell’io) come vuoto conduce al non-pensiero, che non è un’assenza di pensiero, come spesso si tende a credere, ma è un pensiero non discriminante, non illusorio e non egocentrico.

Attorno a queste tematiche si svolgono le riflessioni dei maestri chán di epoca Tang, con una produzione di testi di altissimo valore intellettuale ed esperienziale. Davvero troviamo qui una fioritura, forse mai eguagliata nel mondo sinogiapponese, della ricerca della mente, e di riflesso, della ricerca di se stessi e della natura del proprio essere. È un periodo affascinante, che vede la nascita del buddhismo cinese, del chán e di quello che poi sarà in Giappone lo zen, sua diretta emanazione, oltre che di tutta la grande cultura che nei due paesi si è ispirata a queste scuole. È l’età in cui il neonato buddhismo cinese portato dall’India attraversò una fase di creatività particolarmente felice, dovuta forse all’entusiasmo degli inizi e alla scoperta di campi di pensiero nuovi e promettenti, che andavano ad affiancarsi e intersecarsi con le dottrine autoctone, soprattutto del daoismo. Questo interscambio, specialmente nei momenti iniziali, diede vita a importanti sviluppi, a volte anche ibridi, che stimolarono una produzione religiosa oggi considerata tra le più importanti del buddhismo cinese.

Fu grazie alle scoperte che ebbero luogo nei primi decenni del XX secolo nelle grotte di Dūnhuáng² che il chán poté essere rivalutato e inquadrato in un contesto più ampio e coerente. Prima di allora, i riferimenti a questo periodo si basavano solo su una tradizione posteriore indiretta, soprattutto di periodo Song e con uno spirito spesso di parte. Il reperimento e la decifrazione di una grande quantità di manoscritti relativi alle prime fasi del buddhismo in Cina hanno permesso di fare luce sulla reale portata del fenomeno. Dopo di allora, gli studi sui testi del chán di periodo Tang si sono moltiplicati, inaugurando un filone in cui anche questo libro si inserisce con la traduzione di materiale proveniente per intero da quelle scoperte.

² Per una descrizione più dettagliata si veda il capitolo 2, “Il buddhismo in Cina”.

In questi testi, oltre alla formazione di alcune scuole con orientamenti in parte diversi e in competizione tra di loro, si delineano i primi tentativi di impostare dei lignaggi facenti capo a maestri divenuti famosi, o resi famosi a posteriori. Insomma, siamo di fronte all'invenzione di una tradizione che più tardi, soprattutto nel periodo Song, presenterà un aspetto strutturato, più solido, ma anche meno creativo. Forse è proprio il Tang il periodo d'oro del chán cinese, e sicuramente quello che appassiona di più gli studiosi. Ad alcuni personaggi semilegendari, come Bodhidharma, o anche Huìnéng, fu affidata la responsabilità di aver fondato scuole oppure di esserne i capostipiti, e di aver divulgato dottrine scrivendo testi che spesso furono composti da altri. Era forte il desiderio di creare delle istituzioni autorevoli, con lignaggi credibili e importanti, che potessero prosperare e avere un ruolo anche nel panorama storico e culturale della Cina.

Il chán riuscì meglio di altre scuole a sopravvivere a vicende distruttive e a continuare con successo a espandersi, fino a diventare la principale scuola buddhista cinese. Nel periodo Song fu istituzionalizzato e divenne parte del tessuto culturale, economico e politico del popolo cinese, talché il chán moderno, così come lo zen dei nostri giorni, non è quello Tang, ma quello più strutturato del periodo Song. Tra la fine del XII e il XIII secolo, i due grandi capostipiti dello zen, Eisai (1141-1215) e Dōgen (1200-1253), dopo aver studiato in Cina con maestri di epoca Song, portarono in Giappone due scuole chán (dette 'zen' nell'arcipelago): rispettivamente, la Rinzai (Línjì) e la Sōtō (Cáodòng).

In una lettura a posteriori, ciò che stupisce di quel periodo è la tendenza a produrre insegnamenti speculativi. A parte la scuola Settentrionale, che insiste sulla pratica, le altre non ne fanno quasi menzione. Sembra che per la maggior parte dei maestri del tempo la comprensione intuitiva, sebbene guidata, fosse preminente nel percorso verso l'illuminazione. C'è da dire che le scuole che insegnavano l'illuminazione improvvisa vedevano la pratica come un pesante e doloroso fardello, che imponeva sacrifici evitabili con la comprensione immediata e intuitiva. La trasformazione della mente ordinaria in mente illuminata doveva avvenire attraverso la comprensione della vera

natura della mente, e dunque la pratica non aveva senso. Per questo, nonostante la proverbiale idiosincrasia del chán nei confronti della parola, erano proprio i testi, prodotti in quantità, a fornire gli strumenti per l'illuminazione. Non è raro leggere che l'allievo, convinto alla fine di un dialogo con il maestro, giungesse improvvisamente al risveglio. La proliferazione di opere in questo contesto è anche motivata dalla necessità delle varie scuole di definire le rispettive dottrine e di fornire una base autorevole in un contesto di forte concorrenza. Da sempre, in Cina la parola scritta era fonte di indiscussa autorevolezza e di prestigio.

Nei testi qui tradotti i temi trattati sono molti ed è impossibile riassumerli tutti. Tuttavia, argomenti come il vuoto, la rinuncia all'ottenimento e l'abbandono degli attaccamenti, oltre ovviamente alla mente e alla sua natura, hanno una chiara preminenza e formano una sorta di struttura portante.

Il vuoto (*kōng*, 空), che fa da fondamento a tutti gli insegnamenti, a seconda delle scuole viene presentato in modo più o meno diretto, ma è sempre il riferimento su cui poggia la concezione della mente e della realtà. Solo nel vuoto si trova il rapporto non contaminato con il mondo, con i sensi e con se stessi. Le colorazioni che l'io dà alle cose (la loro contaminazione) intervengono quando ci si affida alla mente illusoria, che distorce la realtà facendola apparire attrattiva o repulsiva, mai genuinamente qual è. Per questo, nell'*Essenza della dottrina della trasmissione della mente* di Huángbò Xīyùn, discepolo di seconda generazione di Mǎzǔ e maestro di Línjì Yìxuán, si dice: “[...] la mente dei bodhisattva è come il vuoto: tutto è lasciato cadere”, per intendere che la mente dell'illuminazione è la mente del vuoto.

Tale dimensione non è il 'vuoto', o una entità cui dare sostanza, ma più correttamente è una non esistenza, il 'non c'è'. È una pura assenza o, per usare le parole di Huángbò, è un'assenza dopo che tutto è lasciato cadere. Quando nulla è più presente nella mente, ecco il vuoto. Per comprenderne correttamente il significato, si deve partire proprio da questa affermazione: il vuoto è ciò che resta (o non resta) dopo essersi separati da ogni cosa. Parliamo quindi di uno stato conseguente a un processo, che è precisamente il processo di abbandono di tutti i turba-

menti, vale a dire le passioni, attrazioni e repulsioni, frutto delle elaborazioni che nello stato ‘normale’ affollano la nostra mente (nel senso di cuore/mente); solo allora si avranno acquietamento, pace e liberazione, oltre che la chiara visione, poiché nulla più oscura la mente. Questo processo di abbandono non è altro che la pratica, la quale consiste nel prendere coscienza della illusorietà delle elaborazioni mentali e della loro inconsistenza. Non si tratta di acquisire alcunché, ma al contrario di lasciar cadere ogni forma di rappresentazione mentale e di elaborazione. È la mente stessa che può diventare illuminazione, pace, acquietamento, oppure rimanere turbamento e confusione. La pratica, in qualsiasi forma si espleti, mira a svelare un inganno, a constatare senza dubbi che la realtà che percepiamo con i sensi è una proiezione della mente e rappresenta un suo stato: se è pura e acquietata, rifletterà una realtà genuina, altrimenti provocherà una percezione connotata dai turbamenti che ne scaturiscono.

Nella maggior parte delle scuole, a eccezione di quella Settentrionale, si sostiene l’inutilità di contrastare il pensiero discriminante della mente, poiché ciò non sarebbe altro che un’ulteriore elucubrazione capace di generare distorsione. Purificare la mente significa lasciar decantare le sostanze inquinanti, così come l’acqua sporca lascia cadere sul fondo la melma e rimane pura. Non è un’azione di contrasto, poiché il contrasto è rigetto, rifiuto, ma semmai un abbandono di ciò che non riteniamo più utile, o interessante, e che ci portiamo appresso con fatica e sofferenza come un fardello senza senso. Come l’acqua pura non contiene più sostanze contaminanti avendole lasciate cadere, così la mente purificata è chiara e trasparente, e riflette la realtà così com’è, senza distorsioni.

Abbandonare i turbamenti della mente significa però abbandonare la concezione egoistica del proprio essere. È il nostro io, o meglio l’illusione di un io concreto, che ci spinge continuamente a ricondurre tutta la realtà a questo centro per sostenere la finzione della sua esistenza. Pensando e agendo in modo egocentrico ci convinciamo che tutto si muova attorno all’io. Diversamente, fin dal suo esordio nell’antica India, il buddhismo ci insegna la dottrina dell’insostanzialità dell’io, o *anattā*, secondo la quale quello che crediamo il nostro io

non esiste se non proiezione illusoria costruita da una serie di interazioni. L’immediata conseguenza di tale concezione è il *kōng*: lasciar cadere l’io vuol dire giungere alla dimensione del vuoto. Quando l’io è spento, allora il mondo, la realtà, noi stessi, tutto è soggetto a spegnimento, da intendersi non come distruzione e devastazione, ma come rinascita e liberazione da un giogo prepotente e assillante.

La cifra della pratica è quindi l’abbandono, ossia la rinuncia, poiché è solo così che si riesce ad abbandonare. Il rifiuto è un rigetto, un’azione contro, e come tale comporta un coinvolgimento. Al contrario, la rinuncia è scevra di attaccamento, in quanto presa di coscienza dell’inutilità del coinvolgimento e della vacuità della realtà. Chi si siede in *zuòchán*, o *zazen*, per citare una delle pratiche più diffuse nel buddhismo, non suscita immagini o visualizzazioni; semplicemente, sta seduto vigile. Nulla si crea, nulla si fa. È la dimensione del *wúwéi*, la non-azione, dove si rinuncia ad agire e si lascia cadere ogni sensazione, ogni pensiero o sentimento; insomma, tutto ciò che si percepisce all’interno e all’esterno. Non si cerca né si rigetta. Quello che viene è accettato e lasciato andare, non permane; potremmo dire che è come un miraggio: è e non è. Tutto ci passa davanti ma non viene afferrato, senza attaccamento viene visto e abbandonato, perché si è consci che non ha sostanza né realtà, quindi viene lasciato cadere. Nel testo di Huángbò si legge:

Non fuggire dal passato, non soffermarsi sul presente, non anticipare il futuro. Ciò che chiamiamo ‘liberazione’ consiste nello stare seduti eretti in tranquillità, affidandosi a quello che viene senza lasciarsi coinvolgere.

Lasciar andare, lasciar scorrere, è non afferrare, non attaccarsi, lasciare che le cose siano e accettarle come sono. Imparare a non inseguirle è l’essenza della pratica. Così, nel *Wuxinglùn* attribuito a Bodhidharma viene detto molto chiaramente che “usare la mente per inseguire i fenomeni è causa di perdizione, non usare la mente per inseguire i fenomeni è illuminazione”. E ancora in un altro testo attribuito a Bodhidharma, il *Èrrùsìxinglùn*, leggiamo:

Il *sūtra* dice: “Ogni forma di inseguimento è sofferenza. Smettendo di inseguire si trova il piacere.³ Si sappia con certezza che non inseguire [le cose] è proprio praticare la Via. Perciò è detta la pratica della ‘rinuncia alla ricompensa’”.

L’abbandono e la rinuncia non sono facili da praticare. Anche se siamo convinti della natura deleteria dell’attaccamento, quando si tratta di lasciar andare tutto e abbandonarsi al vuoto sorge una sorta di inquietudine o di paura. È naturale temere ciò che non si conosce. Per quanto causa di sofferenza, il noto è spesso preferito all’ignoto, il che è molto comprensibile. Noi esseri umani abbiamo sempre bisogno di affidarci a qualcosa di solido e di conosciuto, senza il quale temiamo di cadere e non riuscire a proseguire. Di tutto si fa un sostegno, a cui ci si attacca come a un salvagente per non affogare. La pratica della Via buddhista consiste nell’abbandonare prima di tutto gli ausili fittizi e imparare a stare in piedi da soli, con le proprie forze e la mente aperta e limpida. Non aver bisogno è il fondamento della rinuncia. Solo quando si è disposti a rinunciare si può far a meno dei sostegni. Riuscire a dire: “Non mi serve” dovrebbe essere l’atteggiamento quotidiano della mente del praticante, perché solo così si possono lasciar cadere le illusioni e si giunge al vuoto. Nel *Léngqié shīzī jì* (楞伽師資記),⁴ compilato nei primi anni dell’VIII secolo da Jīngjué (淨覺; 683-750 ca.), si dice:

Se volete entrare nel *samādhi* dell’unica pratica, dovete essere vuoti e in quiete, e abbandonare tutti i turbamenti interiori.

Rinunciare a tutto ciò che di volta in volta ci procuriamo pretendendo illusoriamente che ci sostenga equivale a conquistare la libertà. Una libertà dai vincoli e dagli attaccamenti. I legami che continuamente rincorriamo, e ai quali ci aggrappiamo per masche-

³ Cioè, la pace.

⁴ L’unica traduzione inglese di questo testo è di J. C. Cleary nel suo *Zen Dawn: Early Zen Texts from Tun Huang*, Shambhala, Boston 1991, pp. 19-78.

rare la nostra incapacità di stare in piedi da soli, sono una debolezza che si paga a caro prezzo, poiché puntualmente si rivelano vani, illusori, incapaci di svolgere davvero il loro ruolo. Alla base della necessità di demandare sempre ad altro si trova il timore della propria incapacità o, se vogliamo, un senso radicale di incompletezza e inadeguatezza, tale da rendere indispensabile che qualcosa venga in aiuto a colmare la lacuna originaria. Per fare un esempio, è come se un uomo travolto dalle rapide di un fiume si appigliasse ai tronchi che galleggiano o alle liane che si estendono dalle rive. La paura di affogare spinge il malcapitato a cercare aiuto per salvarsi. L’insegnamento del Dharma ci fa comprendere che tutto ciò non è altro che un’illusione. Non siamo travolti dalle cose, come crediamo di essere, ma è solo la paura che, potenziando l’illusione dell’io, ci fa percepire la nostra inadeguatezza.

Una volta presa coscienza di ciò, abbandonata l’incessante e affannosa ricerca dei legami e degli attaccamenti, possiamo conquistare la libertà interiore e diventare esseri umani veri. Per questo, la meta del sentiero indicata dal buddhismo si chiama ‘liberazione’, cioè liberazione dall’illusione, dagli attaccamenti, dalla necessità dei sostegni. La ‘chiara visione’ è una diversa percezione, di se stessi come esseri completi e della realtà come scevra da colorazioni egoistiche.

In definitiva, la liberazione non è altro che rendersi indipendenti dai condizionamenti e dalla schiavitù creati dall’illusione dell’io. Il senso profondo della pratica e del percorso della Via, prerequisito indispensabile per accedere all’illuminazione, è lasciar cadere il proprio io, che significa lasciar cadere tutto il mondo. Huángbò descrive questo stato così:

Il maestro rispose: “Per tutto il giorno, mangia il riso bollito senza aver masticato neppure un chicco. Per tutto il giorno, cammina senza aver calpestato neppure un pezzetto di terreno.

Quando ci si comporta come una persona che non ha un proprio io, e per tutto il giorno si è indipendenti da tutte le cose [quella è l’illuminazione]. Chi in ogni occasione non si perde, quello davvero è un uomo libero”.

La meta del percorso è una mente fondata su una delle maggiori virtù insegnate dal buddhismo, che nella lingua sanscrita viene chiamata *upekṣā* (pāli *upekkha*). Il termine viene normalmente tradotto con ‘equanimità’, e fa parte dei Quattro Sublimi Stati Mentali (*Brahma-vihārā*, cin. *Sìwúliángxīn*, 四無量心), cioè gli stati mentali della persona che ha raggiunto l’acquietamento e il risveglio, che sono:

- *maitrī* (慈無量心): benevolenza verso tutti gli esseri;
- *karuṇā* (悲無量心): compassione per tutti gli esseri;
- *muditā* (喜無量心): gioia condivisa con tutti gli esseri;
- *upekṣā* (捨無量心): equanimità verso tutto e tutti.

L’ultimo, che qui interessa in modo particolare, indica l’atteggiamento di indipendenza e di non attaccamento, e si caratterizza per l’astensione dal giudizio sulla realtà e per l’accettazione serena, appunto equanime. Questa virtù rifiuta di valutare le cose secondo un parametro egoistico e vede la realtà in modo oggettivo, poiché il filtro dell’io è stato lasciato cadere e non influenza più la visione. È molto significativo che nella traduzione cinese il carattere determinante sia 捨 (*shě*), che letteralmente significa ‘lasciar cadere’ o ‘gettar via’, a indicare che con ‘equanimità’ si intende una visione della realtà che ha lasciato cadere tutti i coinvolgimenti. È la virtù della libertà, dell’indipendenza e della realizzazione di un atteggiamento interiore (o mentale) puro e distaccato, che qui si preferisce chiamare ‘accettazione equanime’, per sottolineare l’idea di accettazione delle cose così come sono che l’equanimità comporta. Il concetto viene ben espresso nel *Xiǎnzōngjī* di Shénhuì:

Non si fa prendere da ciò che è bene o male, non si fa coinvolgere da quiete o disordine.

Non disprezza nascita e morte, non prova piacere nel *nirvāṇa*.

Non considera il non-essere come non-essere e non considera l’essere come essere.

Sia che camminiamo o stiamo fermi, sia che stiamo seduti o giacciamo, la mente non è disturbata.

In ogni momento, coglie ciò che non si può cogliere.

ALDO TOLLINI
ALLA RICERCA DELLA MENTE

*Testi del buddhismo chán cinese
di epoca Tang*

Il buddhismo chán si sviluppò fra l’inizio del VII e i primi anni del X secolo, un’epoca particolarmente originale e creativa nella quale furono prodotti testi di ineguagliata profondità. Questo volume presenta la traduzione di una selezione di brani rappresentativi del periodo, corredati dagli originali in cinese, insieme a una ricostruzione della nascita e delle evoluzioni della scuola, utile a inquadrare i testi nella loro dimensione storico-religiosa.

La ‘ricerca della mente’, tema ricorrente degli scritti, coincide con il perseguimento dell’illuminazione; ‘trovare’ la mente equivale a trovare l’illuminazione. Ma il percorso verso l’illuminazione, o la realizzazione, il perfezionamento spirituale che sfocia nella saggezza, non è un andare verso un luogo o una dimensione altra, bensì un ritornare, un viaggio a ritroso verso il luogo originale da cui l’essere umano è partito. La concezione fondamentale che permette di comprendere questo atteggiamento è che l’essere umano, ma in senso più ampio tutta la realtà, è originariamente illuminato. L’illuminazione quindi sarebbe già data, e nel corso della vita, a causa delle contaminazioni che si accumulano, verrebbe oscurata e dimenticata, pur rimanendo pura nella sua essenza. Riportarla alla luce e far sì che splenda incontaminata come in origine è il percorso di autoconsapevolezza che i seguaci della Via debbono intraprendere.

Da qui discende la visione della pratica, ovvero l’abbandono del proprio sé contaminato. La comprensione improvvisa che porta all’illuminazione non può che essere intuitiva e non razionale, un *insight* dentro la propria natura che fa riscoprire la mente originaria. Lungo questo percorso traspare l’insistenza su un atteggiamento di non coinvolgimento, di ritiro dal mondo e di acquietamento delle passioni, che pur derivando dall’insegnamento buddhista, trova un solido sostegno nelle dottrine autotone del daoismo, cui spesso si fa riferimento.

* * *

ALDO TOLLINI ha insegnato Lingua giapponese classica presso il Dipartimento di studi sull’Asia e sull’Africa mediterranea dell’Università Ca’ Foscari di Venezia. Oltre che di linguistica e filologia giapponese è studioso di buddhismo giapponese, e in particolare della scuola zen. Da molti anni svolge attività di traduzione di testi antichi e medievali, sia buddhisti sia attinenti alla cultura tradizionale. Tra le sue pubblicazioni più recenti ci sono *Eihei Dōgen. Poesie* (Firenze/Milano 2019); *L’ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale* (Torino 2017); *La cultura del Tè in Giappone e la ricerca della perfezione* (Torino 2014). In questa stessa collana sono già stati pubblicati *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō* e *Buddha e natura di buddha nello Shōbōgenzō*, oltre al saggio “Breve storia del buddhismo giapponese”, in *Fili di seta, Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell’Asia*, a cura di Donatella Rossi.