**La critica storica di Ichikawa Hakugen allo Zen imperialista**

Filippo Pedretti

**Introduzione**

Il tema del presente lavoro riguarda le riflessioni di Ichikawa Hakugen (1902-1986) in merito al ruolo che il Buddhismo Zen ha ricoperto a supporto dell’imperialismo giapponese durante il secondo conflitto mondiale; in particolare, riflettendo sull’etica (o sulla mancanza della stessa)[[1]](#footnote-1) all’interno dello Zen, sul rapporto di questa corrente buddhista con la società e il potere, sulle conseguenze sociopolitiche di alcuni suoi assunti dottrinari. Presentare il pensiero di Ichikawa, tra i pochi esponenti del mondo dello Zen fortemente critici verso l’appoggio al militarismo degli anni ’30 e ’40, risulta importante per esaminare più attentamente il ruolo storico e sociale dello Zen, ed è utile scavare alle radici della moderna necessità per lo Zen di costruire un’efficace azione sul piano etico e sociale[[2]](#footnote-2). Ancora, un’attenta analisi del lavoro di Ichikawa dal punto di vista del metodo storico risulta di estremo interesse per gli studenti di storia delle religioni, evidenziando come i presupposti teorici e il modo di approcciarsi al proprio oggetto di studio condizionino la propria lettura critica dell’attualità.

Prima di tutto, evidenzierò le principali ragioni che, secondo Ichikawa, hanno portato lo Zen a sostenere attivamente il nazionalismo giapponese durante la guerra dei quindici anni (1931-1945). Di seguito, tenterò di evidenziare le caratteristiche metodologiche e le concezioni teoriche alla base del lavoro di Ichikawa, evidenziandone le particolarità, e proponendo un breve confronto con il lavoro di Suzuki Daisetsu Teitarō (1870-1966). L’obiettivo sarà mostrare come proprio il particolare approccio allo studio accademico dello Zen di Ichikawa abbia reso possibile lo sviluppo della critica etico-sociale presente nei suoi lavori, laddove altri modelli di studio (in particolare, quello di Suzuki) non siano stati in grado di fare altrettanto. Inoltre, lo studio degli strumenti analitici di Ichikawa e del suo pensiero ha il fine di inserirsi nello sviluppo di un Buddhismo moderno critico e socialmente impegnato. A proposito delle vicende che hanno riguardato lo Zen e il suo collaborazionismo con l’imperialismo nipponico, sono stati pubblicati diversi lavori. Cito qui i lavori di Brian Victoria *Zen at War[[3]](#footnote-3)* (1997), *Zen War Stories[[4]](#footnote-4)* (2003)e l’articolo di Robert Sharf The Zen of Japanese Nationalism in *History of Religions*[[5]](#footnote-5) del 1993. Riguardo le riflessioni di e per un Buddhismo critico, umanistico ed etico segnalo il libro di James Mark Shields *Critical Buddhism: engaging with Modern Japanese Buddhist Thought[[6]](#footnote-6)* del 2011 e, su temi simili, *Zen Awakening and Society* di Christopher Ives del 1992[[7]](#footnote-7). Su Ichikawa Hakugen, fondamentale è il libro del 2009 di Christopher Ives *Imperial-Way Zen:* *Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics[[8]](#footnote-8)*, su cui si basa ampiamente il mio lavoro.A partire da questa letteratura, e dagli scritti di Ichikawa, cercherò di rilevare i punti cardine della sua critica e del suo pensiero di storico dello Zen.

**La critica di Ichikawa allo Zen imperialista**

Ichikawa nacque nel 1902 nella prefettura di Gifu, vicino Nagoya, in una famiglia legata allo Zen Rinzai (il padre era monaco presso un piccolo tempio legato al grande complesso di Myōshinji)[[9]](#footnote-9). Durante gli anni scolastici Ichikawa sviluppò parallelamente un distacco verso la retorica militarista dell’epoca e, attraverso diverse letture, si interessò alle ingiustizie causate dalla società e dallo stato[[10]](#footnote-10). Egli passò tutta la sua vita universitaria, sia da studente sia da professore, all’università Rinzai di Hanazono, dove approfondì la sua conoscenza dello Zen e venne ordinato monaco, nonostante la sua diffidenza nei confronti del mondo ecclesiastico[[11]](#footnote-11). Negli anni ‘20 e ‘30 si avvicinò al mondo dell’estrema sinistra, studiando il pensiero anarchico e socialista (cosa che gli diede qualche problema con le autorità governative)[[12]](#footnote-12). Tuttavia, la sua posizione durante gli anni della guerra non fu né di appoggio né di resistenza attiva nei confronti dell’imperialismo giapponese (cosa di cui si pentirà successivamente); solo durante la guerra di Corea (1950-1953), infatti, Ichikawa comincerà a esprimere apertamente il suo pensiero critico verso il ruolo dello Zen negli anni del conflitto bellico, cosa che gli causò ulteriori problemi[[13]](#footnote-13). Fu attivo nei movimenti di protesta contro la guerra in Vietnam e si interessò allo stesso tempo di Karl Marx e Linji fino al 1972, anno della sua pensione; morì nel 1986[[14]](#footnote-14).

Sono tre i concetti che Ichikawa vede come principali cause dell’allineamento dello Zen al potere statuale: la critica al concetto di *anshin*, la sua riflessione sul significato di liberazione e la sua opposizione a una lettura deterministica del *karman*.

A partire dal suo articolo del 1950 *Zen no kokōsei* ni tsuite 禅の孤高性について (Sul distacco dello Zen), egli considera innanzitutto le radici del Buddhismo Chan, utilizzando una metodologia di ricerca storica marxista[[15]](#footnote-15) in modo da analizzare il contesto sociale cinese che diede vita a tale tradizione[[16]](#footnote-16). I tumulti che interessarono la Cina nei secoli V-VI d.C., periodo di gestazione del Buddhismo Chan, vengono considerati da Ichikawa come una forza di coesione[[17]](#footnote-17). Proprio in questi secoli caotici venne a crearsi un potere che Ichikawa definisce centralizzato, dispotico e feudale[[18]](#footnote-18), al quale corrispose un Buddhismo fortemente influenzato dal Taoismo degli scritti di Laozi e Zhuangzi[[19]](#footnote-19) e che proponeva un’ideale di salvezza individuale senza offrire supporto alle strutture sociali (soprattutto confuciane) dell’epoca[[20]](#footnote-20). Però, nonostante le carestie causate dal variare dei prezzi del riso, la sempre più grande disparità economica tra ricchi e poveri e lo sfruttamento che caratterizzarono i secoli successivi, il Chan mantenne un atteggiamento di immobilismo sociale e politico rispetto al dispotismo e all’alternarsi delle dinastie[[21]](#footnote-21). L’atteggiamento che prevalse nel buddhismo Chan, secondo Ichikawa, al fine di assicurarsi la tranquillità in mezzo alle agitazioni dell’epoca, fu quello dello anshin o anjin安心[[22]](#footnote-22). L’esperienza del risveglio caratteristica del Chan, quindi, sarebbe andata ad assomigliare sempre più a uno stato di pace della mente, (anshin, appunto), influenzata da concetti taoisti come l’adattabilità a ogni situazione e il non-combattimento, una condizione cioè priva di ogni possibilità di critica o reazione allo status quo politico e sociale[[23]](#footnote-23). Il Chan dell’epoca cominciò quindi a proporre l’insegnamento di accettare ogni cosa senza rifiutare nulla: questo significherebbe poter trascendere la realtà stessa diventando "padroni di ogni situazione", senza farsi spaventare da alcuna circostanza e trovare la liberazione[[24]](#footnote-24). L’anshin sarebbe la causa, sul piano filosofico, del rifiuto del pensiero discriminante[[25]](#footnote-25): la vita zen non avrebbe a che fare con discriminare e scegliere, ma sarebbe fatta di un’intuizione attiva che ha eliminato il pensiero discorsivo[[26]](#footnote-26), esperendo le cose per quello che sono[[27]](#footnote-27). Ichikawa problematizza questa condizione di liberazione e di padronanza di ogni circostanza, sottolineando l’interpretazione che ha voluto lo anshin sinonimo di una passività e arrendevolezza di fronte al potere invece di un reale affrancamento da ogni vincolo e una disposizione infinita di possibilità, compresa la possibilità di reazione critica[[28]](#footnote-28). In poche parole, secondo Ichikawa, il senso di *anshin* sarebbe stato manipolato a favore del mantenimento dell’ordine sociale[[29]](#footnote-29).

Il tipo di liberazione a cui si giungerebbe non va confusa con l’accezione quotidiana di *liberarsi* da alcune restrizioni specifiche o la *libertà* di poter fare determinate cose; né, tantomeno, è la *libertà* politica. Ichikawa la definisce *shutaiteki ky*ōgai 主体的境涯, una liberazione soggettiva dell’essere ottenuta da pochi maestri zen[[30]](#footnote-30). Il pensiero di Ichikawa in merito al concetto di liberazione prevede la riflessione su due tipi di liberazione: la liberazione religiosa, verticale e desecolarizzata, e quella orizzontale, secolarizzata e che ha a che fare con il piano sociopolitico[[31]](#footnote-31). Lo Zen riguarda il primo tipo di liberazione, la liberazione verticale, ovvero quella che permette di liberarsi dal karman e dalle trappole dell’ego e di superare l’attaccamento e il pensiero dualistico, discriminante[[32]](#footnote-32). Il liberato è inoltre in grado di accettare la propria vita per quello che è e la sua liberazione resta tale anche in mezzo alla sofferenza, ovvero una liberazione all’interno della situazione di necessità[[33]](#footnote-33). Ichikawa riconosce il valore di questo tipo di liberazione: tuttavia, questo accettare le cose per quello che sono e diventare uno con le cose che esperiscono ha portato i buddhisti zen a comportarsi in modo passivo e accomodante rispetto al potere, privilegiando la sicurezza per la propria vita al resistere ad una realtà ingiusta e problematica[[34]](#footnote-34). L’altro tipo di liberazione, orizzontale, è proprio ciò che lo Zen non riesce a fornire, ovvero una liberazione sociale e politica comune alle rivoluzioni storiche. Per Ichikawa, invece, lo Zen dovrebbe situarsi proprio nel punto di intersezione di queste due direttrici di liberazione[[35]](#footnote-35). Per lui, lo Zen potrebbe infatti fornire un potenziale socialmente critico proprio a partire dal piano della liberazione verticale: un piano al di sopra dei condizionamenti dello status quo che garantirebbe l’affrancamento dall’ego e dai condizionamenti dell’autorità sociale e politica, permettendo una critica sociale[[36]](#footnote-36). Il compito dello Zen, quindi, sarebbe quello di liberarsi della concezione di liberazione nella necessità (e all’atteggiamento accomodante che ne corrisponde) per sviluppare una nuova etica sociale[[37]](#footnote-37).

L’altro bersaglio critico di Ichikawa che prenderò in considerazione in questa sede è il concetto di karman, che sarebbe responsabile (nell’interpretazione storicamente datagli) di forti discriminazioni e diseguaglianze, ad esempio verso le donne che sarebbero considerate più ignoranti e intrappolate nella rete karmica di passioni e desideri rispetto agli uomini[[38]](#footnote-38). Egli critica l’idea che le leggi di causa/effetto e retribuzione del karman (all’interno delle vite passate, presenti e future) costituisca un meccanismo di giustizia che premia i meritevoli con posizioni privilegiate all’interno della società[[39]](#footnote-39). Un tipico esempio di questa mentalità, secondo Ichikawa, è Hakuin Ekaku (1686-1769) il quale da un lato riconosce la fondamentale natura di Buddha di ogni essere senziente, dall’altro giustifica le ineguaglianze della società in termini di frutti karmici accumulati nelle vite precedenti[[40]](#footnote-40). Ichikawa critica Hakuin poiché quest’ultimo utilizzerebbe il karman per collegare la felicità con la bontà e la miseria con la malvagità; ovvero, considererebbe il ricco moralmente superiore al povero[[41]](#footnote-41). Questa interpretazione del *karman* costituisce, secondo Ichikawa, un chiaro esempio di ideologia buddhista in un contesto di società feudale[[42]](#footnote-42). Nonostante ciò, Ichikawa considera il concetto di natura di Buddha (comune a tutti gli esseri senzienti) come portatore di un potenziale rivoluzionario ed egualitario anche sul piano sociale, che dovrebbe essere impugnato per combattere le visioni gerarchiche e discriminatorie dell’interpretazione di karman[[43]](#footnote-43).

**Dentro la storia, fuori dalla storia**

Nonostante Ichikawa abbia trovato nell’*anshin*, la pacificazione della mente, la ragione principale della passività del Buddhismo Zen nei confronti del potere imperialista[[44]](#footnote-44), vorrei soffermarmi sulle letture che egli fece della storia istituzionale dello Zen, del suo rapporto con lo stato e con le classi sociali. Ichikawa utilizzò un originale metodo storico-critico di impianto marxista per analizzare la storia dello Zen, in un periodo in cui la filologia e gli studi dottrinari vertevano in altre direzioni[[45]](#footnote-45). Questo permise a Ichikawa di valutare fattori storici e sociali della tradizione zen che le altre correnti di studio non riuscivano a prendere in considerazione, quali il rapporto tra Buddhismo e classi sociali e il suo assumere progressivamente caratteristiche di religione nazionale.

In *Bukkyosha no senso-sekinin* 仏教者の戦争責 (Le responsabilità dei buddhisti nella guerra), egli riconosce il ruolo ideale di "protettore dello stato" che lo Zen ereditò dal Buddhismo indiano[[46]](#footnote-46),ruolo che divenne sempre più importante in epoca Tokugawa con la partecipazione dei templi buddhisti nella repressione del Cristianesimo[[47]](#footnote-47). La critica di Ichikawa si volge quindi contro l’armonizzazione storica del Buddhismo con lo Shintō, che fece sì che lo Zen si fondesse con le strutture sociopolitiche e perdesse il suo potenziale critico[[48]](#footnote-48). Il Buddhismo venne a costituirsi come una religione dello *ie* 家 (casa), dei rituali funebri e del culto degli antenati, trasformandosi parzialmente in una religione nazionale, ostile al carattere transnazionale e moderno del Cristianesimo[[49]](#footnote-49). Seguendo le scritture buddhiste che invitavano a compiere attività religiose a supporto e a beneficio del potere regnante, unificando la Legge del Buddha con la legge del sovrano[[50]](#footnote-50), intorno all’era Heian si consolidarono pratiche magico-religiose propiziatorie a favore dei regnanti. Queste pratiche si svilupparono poi in epoca Tokugawa, fino a entrare nell’era moderna e a esser ancora praticate durante la guerra dei 15 anni[[51]](#footnote-51). Tutto ciò contribuì, da un lato, a distogliere l’attenzione dello Zen dai debiti verso tutti gli esseri senzienti[[52]](#footnote-52); dall’altro, la liberazione venne sempre più vista come un fattore eminentemente individuale, accantonando l’ideale di salvezza per tutti gli esseri[[53]](#footnote-53).

Su queste premesse si basa la riflessione sociale di Ichikawa. Storicamente inserito in un lungo rapporto di protezione e dipendenza dal governo, lo Zen non è mai stato in grado di riconoscere la divergenza sostanziale tra gli interessi delle classi dominanti e di quelle subordinate[[54]](#footnote-54). Ichikawa sostiene inoltre che, avendo fatto propria una comprensione della realtà che si voleva al di là dell’opposizione governatore-governato, i buddhisti non siano stati in grado di sviluppare una critica verso le ingiustizie del sistema[[55]](#footnote-55). Secondo Ichikawa, la realtà dei fatti con cui lo Zen avrebbe a che fare si limita a eventi immediati. Lo Zen evita così di confrontarsi con realtà complesse di ordine sociale e politico; qualora si cercasse di allargare lo Zen a questo piano più ampio, gli strumenti dello Zen risultano inadeguati[[56]](#footnote-56).

Per Ichikawa, lo Zen manca di una tradizione di filosofia della storia, che permetta di analizzare la realtà storica, sociale e politica in cui è inserito. Volendosi occupare solamente di temi universali come la natura umana, ignorando la realtà sociale e proponendosi come portatori di una prospettiva trascendente la storia e al di là della modernità, molte personalità dello Zen caddero nella realtà nazionalista e militarista degli anni ’30 e ’40, avendo fallito nell’analizzare la situazione concreta che si parava loro davanti[[57]](#footnote-57). Nello Zen, secondo Ichikawa, mancherebbe il senso della storia: limitandosi ai fatti immediati e non ponendosi di fronte i grandi temi sociali della propria epoca, lo Zen nega il ruolo della storia nella propria vita (senza notare, peraltro, come le piccole realtà quotidiane siano connesse con l’ideologia dominante in un dato contesto storico)[[58]](#footnote-58). La critica che lo Zen muove alla storia, ovvero che le cause della sofferenza siano originate dalla coscienza discriminante centrata nell’io, è condivisa da Ichikawa; pur tuttavia, egli evidenzia il pericolo di un distacco dalla realtà che causerebbe la perdita di senso critico nel confronto della realtà sociale[[59]](#footnote-59). Il valore religioso di trascendere la storia è anch’esso riconosciuto da Ichikawa, ma mantenendo sempre un preciso spirito critico nei confronti della storia stessa: in caso contrario, non si avrebbe realmente trasceso la storia ma si sarebbe trasportati da essa incoscientemente[[60]](#footnote-60). La storia, per lo Zen, sarebbe semplicemente quella delle azioni dei singoli; non ci sarebbe spazio per la storia universale o la storia dell’umanità, ovvero una storia globalmente intesa. In altre parole, la storia per lo Zen è la semplice storia di un individuo solitario. Secondo Ichikawa, un recupero dell’etica nello Zen può avvenire solamente se si recupera anche uno spirito critico storico e politico[[61]](#footnote-61), da affiancare alla diretta e non-mediata esperienza di unità con la realtà (*narikiru* 成り切る) che lo Zen fornisce[[62]](#footnote-62).

Questo è un punto critico nell’esposizione di Ichikawa, dato che questa sua concezione dello Zen come esperienza pura lo avvicina ad alcuni dei suoi bersagli critici[[63]](#footnote-63), soprattutto a D.T. Suzuki[[64]](#footnote-64). A mio parere, è proprioil rigoroso metodo storico-critico[[65]](#footnote-65) che Ichikawa impiega nell’analizzare le ragioni che hanno portato lo Zen ad allinearsi con il potere imperialista a fare la differenza tra i due. Se per Ichikawa lo Zen ha una versione verticale che deve essere congiunta con la realtà orizzontale, quindi, esso può essere studiato con la metodologia storica e sociale, permettendo (ad esempio) di inserire il Chan e i suoi insegnamenti nella cornice della Cina del V e VI secolo, ricostruendone le influenze di altre tradizioni (come l’adattabilità taoista e la lealtà confuciana),[[66]](#footnote-66) e di riconoscere l’eredità indiana nel concetto di Buddhismo come protettore dello stato[[67]](#footnote-67).

Per Suzuki "La realtà ha a che fare con la storicità, con la quale il grado massimo dello Zen non ha alcuna relazione"[[68]](#footnote-68), ed egli porta avanti questa idea nel suo lavoro intellettuale. Lo Zen come concepito da Suzuki è un’esperienza fondamentale e universale alla base di tutte le religioni storiche, proveniente dal profondo dell’animo umano[[69]](#footnote-69). Esso, però, si è presentato unicamente nella cultura giapponese, fatto che si accompagna a dichiarazioni di superiorità culturale[[70]](#footnote-70) e spirituale[[71]](#footnote-71) del popolo nipponico. Questo tipo di discorso è fortemente soggetto a critiche, quali quella di proporre dell’essenzialismo culturale e di non tenere adeguatamente conto del contesto Mahāyāna[[72]](#footnote-72) e cinese[[73]](#footnote-73) dello Zen. Questa mancanza di storicità e criticità è, a mio giudizio, la base naturale per le posizioni apertamente nazionaliste di Suzuki[[74]](#footnote-74) e di una cospicua parte della sua opera, a servizio del *Nihonjinron* 日本人論 (teorie sui giapponesi) a partire dal 1935[[75]](#footnote-75). Infine, se per Ichikawa il "piano verticale" dello Zen era anche in grado di proporre una critica sociale ed etica[[76]](#footnote-76), per Suzuki lo Zen non sarebbe associabile alla sfera della morale (piuttosto, avrebbe a che fare con quella artistica)[[77]](#footnote-77) e il risveglio buddhista non sarebbe in grado di pronunciarsi su ciò che è giusto o sbagliato[[78]](#footnote-78).

**L’eredità intellettuale di Ichikawa**

L’importanza del lavoro critico di Ichikawa venne riconosciuta da Brian Victoria, il quale fu da lui ispirato per produrre il lavoro che introdusse le tematiche del rapporto tra Zen e militarismo giapponese: *Zen at War*[[79]](#footnote-79). Sulla scia degli scritti di Ichikawa, Victoria esplora le figure dello Zen che hanno attivamente promosso il nazionalismo durante la Seconda guerra mondiale proponendo stralci di discorsi e citazioni dell’epoca[[80]](#footnote-80). A differenza di Ichikawa, Victoria rintraccia nell’eredità del bushidō la ragione principale del comportamento del mondo Zen negli anni ’30 e ’40[[81]](#footnote-81). Christopher Ives, il quale si è occupato più di tutti di Ichikawa, sostiene invece come la ragione principale non debba essere ritrovata in quel motivo, ma in ragioni di ordine storico, in particolare nell’idea di Buddhismo come protettore dello stato. James Mark Shields, in *Critical Buddhism: engaging with Modern Japanese Buddhist Thought*, riconosce le affinità tra il pensiero di Ichikawa e quello che sarà proprio del cosiddetto Buddhismo critico, ovvero un movimento intellettuale di protesta verso il trascorso nazionalista e militarista del Buddhismo giapponese, verso alcuni esponenti della filosofia giapponese (soprattutto della Scuola di Kyoto), verso specifici insegnamenti buddhisti e, infine, verso determinate scuole (lo Zen)[[82]](#footnote-82). Nel suo lavoro, Shields nota come nel pensiero di Ichikawa, in particolare nel suo intento di costruire una cornice teorica di approccio alla realtà per lo Zen, possano essere rinvenute le basi per un effettivo Buddhismo critico[[83]](#footnote-83). Shields e, soprattutto, Ives, riconoscono come Ichikawa non fosse però riuscito a costruire un sistema elaborato di critica sociale, abbozzando solamente una proposta di unire libertà verticale e libertà orizzontale[[84]](#footnote-84). Ovviamente, non tutti concordano con le posizioni espresse da Ichikawa. Nell’articolo di Hirata Seikō Zen Buddhist Attitudes at War[[85]](#footnote-85), Hirata non considera il punto di incrocio tra libertà verticale e orizzontale come l’obiettivo dello Zen. Egli sostiene che lo Zen si situi in una zona in cui tale incrocio scompare: sebbene riconosca una certa importanza alla libertà sul piano orizzontale (e, ovviamente, al ripensamento in merito agli errori commessi durante il periodo imperialista[[86]](#footnote-86)) per Hirata lo Zen non ha alcuna pertinenza con il contribuire alla storia e alla realtà mondana, ovvero nel decidere cosa è giusto o sbagliato[[87]](#footnote-87). Secondo lui lo Zen ha a che fare solamente con la comprensione del sé che formula tali decisioni, le quali devono essere sì considerate ma meramente come questioni mondane, in ultima analisi, non-Zen[[88]](#footnote-88). Il lavoro di Ichikawa è stato fondamentale per gettare luce sulle motivazioni che hanno portato lo Zen ad appoggiare il militarismo e il nazionalismo negli anni ’30 e ’40, indagandone la storia e i presupposti dottrinari. Oltre a ciò, studiarne la metodologia d’indagine, innovativa per il periodo in cui lavorò Ichikawa, offre interessanti temi di discussione teorica per gli studiosi di storia delle religioni, nonché un’ottima occasione per rinvigorire le prospettive critiche nei riguardi della realtà sociale, politica ed etica in cui gli studiosi operano.

**Bibliografia**

FAURE, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy, A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 1991.

HIRATA, Seikō, Zen Buddhist Attidutes to War, in Heisig J.W. e Maraldo J. C. (a cura di) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism,* Honolulu, University of Hawai’i Press, 1994, pp. 3-16.

* ICHIKAWA*,* Hakugen,Zen no kokōsei ni tsuite: Zen ni tai suru gigi (Sul distacco dello Zen: alcuni dubbi sullo Zen), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan ,1993 vol 1,*,* pp. 482-510.
* ICHIKAWA*,* Hakugen,Zen to gendai shisō (Lo Zen e il pensiero contemporaneo), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993*,* vol 2, pp.3-207.
* ICHIKAWA Hakugen*,* Bukkyō to shakai-seigi no mondai (il Buddhismo e la questione della giustizia sociale), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993 vol 2,*,* pp.429-477.
* ICHIKAWA, Hakugen*,* Zen no jissen ni tsuite: rekishi-tenkanki ni okeru hihanteki shiron (Riguardo la prassi zen: un articolo critico esplorativo nel mezzo di un punto di svolta della storia), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993*,* vol 3, pp.456-473.
* ICHIKAWA, Hakugen, *Bukkyosha no senso-sekinin* (Le responsabilità dei buddhisti nella guerra), Tokyo, Shunjūsha, 1870.
* IVES, Christopher, *Imperial-Way Zen:* *Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2009, pp. 156-167.
* IVES, Christopher, “Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy: Ichikawa Hakugen’s Critique”, in James W. HEISIG e John C. MARALDO (a cura di), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism,* Honolulu, University of Hawai’i Press, 1994, pp. 16-40.
* IVES, Christopher, *Zen Awakening and Society*, London, McMillan, 1992.

SHARF, Robert, “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience”, *Numen*, 42, 1995, pp. 228–283.

* SHARF, Robert, “The Zen of Japanese Nationalism”, *History of Religions,* 33, 1, 1993, pp. 1-43.
* SHIELDS, James Mark, *Critical Buddhism: engaging with Modern Japanese Buddhist Thought,* Farnham, Surrey, and Burlington VT, Ashgate, 2011.
* SUZUKI, Daisetsu Teitarō, *Zenhyakudai* (Cento argomenti zen), in *Suzuki Daisetsu zenshū*, Tokyo, Iwanami Shoten, 2000.
* SUZUKI, Daisetsu Teitarō, *Zen and Japanese Culture*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970.
* VICTORIA, Brian, *Zen War Stories*, Londra, Routledge Curzon, 2003.
* VICTORIA, Brian, *Zen at War*, New York, Weatherhill, 1997.

1. Seikō HIRATA, Zen Buddhist Attidutes to War, in Heisig J.W. e Maraldo J. C. (ed) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism,* Honolulu, University of Hawai’i Press 1994, p.12. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vedi: Christopher IVES, *Imperial-Way Zen:* *Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, Honolulu, University of Hawai’i Press 2009 pp. 156-167 e James Mark SHIELDS, *Critical Buddhism: engaging with Modern Japanese Buddhist Thought,* Farnham, Surrey, and Burlington VT, Ashgate 2011. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Zen at War*, New York, Weatherhill. 1997. [↑](#footnote-ref-3)
4. Brian VICTORIA, *Zen War Stories*, Londra, Routledge Curzon. 2003. [↑](#footnote-ref-4)
5. Robert SHARF, The Zen of Japanese Nationalism in *History of Religions,* Vol. 33, No. 11993, pp. 1-43. [↑](#footnote-ref-5)
6. SHIELDS, *Critical Buddhism…*op.cit. [↑](#footnote-ref-6)
7. Christopher IVES, *Zen Awakening and Society*, London, McMillan 1992*.* [↑](#footnote-ref-7)
8. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. [↑](#footnote-ref-8)
9. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p. 4. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibidem e IVES Ethical Pitfalls…, op.cit., p.17. [↑](#footnote-ref-10)
11. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p.5. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibidem. [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem pp. 8-9. [↑](#footnote-ref-13)
14. Idem p. 10. [↑](#footnote-ref-14)
15. Idem p. 56. [↑](#footnote-ref-15)
16. HakugenICHIKAWA*,* Zen no kokōsei ni tsuite: Zen ni tai suru gigi (Sul distacco dello Zen: alcuni dubbi sullo Zen), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993*,* vol 1, pp. 482-510. [↑](#footnote-ref-16)
17. SHIELDS, *Critical Buddhism…,* op. cit*.,* p. 55. [↑](#footnote-ref-17)
18. ICHIKAWA, Zen no kokōsei…. op. cit*.* vol. 1 pp.484-485. [↑](#footnote-ref-18)
19. SHIELDS, *Critical Buddhism*…op. cit*.,* p. 56 e Ives 2009, *op. cit.*, p. 56. [↑](#footnote-ref-19)
20. Idemp. 58. [↑](#footnote-ref-20)
21. ICHIKAWA, , Zen no kokōsei…op. cit. vol. 1 p.486. [↑](#footnote-ref-21)
22. IVES, *Imperial-Way Zen…*op. cit*.*, p. 59 e IVES Ethical Pitfalls…p.19. [↑](#footnote-ref-22)
23. SHIELDS, *Critical Buddhism*…op. cit*.,* pp. 56-57. [↑](#footnote-ref-23)
24. IVES Ethical Pitfalls…, op.cit., p. 19. [↑](#footnote-ref-24)
25. La mancanza di un sé moderno e critico è anche una delle critiche che Ichikawa muove a Suzuki e Nishida (vedi IVES Ethical Pitfalls…, op.cit., p. 27. [↑](#footnote-ref-25)
26. ICHIKAWA, *Ichikawa….* vol. 3 p.456. [↑](#footnote-ref-26)
27. IVES, *Imperial-Way Zen…*p.61. Un’altra immagine ricorrente per esprimere questo stato è quella dello specchio, che riflette sempre ciò che gli sta davanti. [↑](#footnote-ref-27)
28. ICHIKAWA, *Ichikawa…*, op. cit*.* vol. 2 p.135. [↑](#footnote-ref-28)
29. Hakugen ICHIKAWA, *Bukkyosha no senso-sekinin* (*Le responsabilità dei buddhisti nella guerra*), Tokyo, Shunjūsha, (1870), pp-7-8. [↑](#footnote-ref-29)
30. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit*.* p. 63.La traduzione di *shutaiteki ky*ōdai, è sul calco di quella di Ives (subjective way of being). [↑](#footnote-ref-30)
31. Idem, p. 63 e HIRATA, Zen Buddhist*…*op. cit*.* p. 11. [↑](#footnote-ref-31)
32. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit*.* pp. 63-65. [↑](#footnote-ref-32)
33. HIRATA, Zen Buddhist*…,* op. cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-33)
34. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p. 66. [↑](#footnote-ref-34)
35. HIRATA, Zen Buddhist*…,* op. cit*.* p. 12. [↑](#footnote-ref-35)
36. IVES *Zen Awakening…,* op.cit*.* p. 94.

    [↑](#footnote-ref-36)
37. HakugenICHIKAWA*,* Zen to gendai shisō (Lo Zen e il pensiero contemporaneo), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993 vol 2,*,* p.63.. [↑](#footnote-ref-37)
38. IVES *Zen Awakening…,* op.cit*.* p. 92. [↑](#footnote-ref-38)
39. ICHIKAWA, *Bukkyosha…,* op.cit*.* p.150. [↑](#footnote-ref-39)
40. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit*.* p. 84. [↑](#footnote-ref-40)
41. HakugenICHIKAWA*,* Bukkyō to shakai-seigi no mondai (il Buddhismo e la questione della giustizia sociale). in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993 vol 2,*,* p.453. [↑](#footnote-ref-41)
42. Idem vol. 3 p. 130. B. Victoria considera questa lettura del karman uno dei motivi principali della reticenza giapponese a riconoscere i crimini compiuti durante il secondo conflitto mondiale. Vedi VICTORIA*Zen War…*op.cit. pp..158-159. [↑](#footnote-ref-42)
43. SHIELDS, *Critical Buddhism*…, op. cit*.*p.71 e 73. [↑](#footnote-ref-43)
44. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit p. 102 e SHIELDS, *Critical Buddhism*…, op. cit.p.95. [↑](#footnote-ref-44)
45. Idem p. 56. [↑](#footnote-ref-45)
46. IVES, *Zen Awakening…*op.cit. p.92. [↑](#footnote-ref-46)
47. ICHIKAWA, *Bukkyosha…*op.cit. p.150. [↑](#footnote-ref-47)
48. Idem*.*p.48. [↑](#footnote-ref-48)
49. ICHIKAWA, *Bukkyosha…*op.cit*.* p.150. [↑](#footnote-ref-49)
50. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. pp.111-112. [↑](#footnote-ref-50)
51. ICHIKAWA, *Ichikawa…,* op. cit*.* vol. 4 p.13. [↑](#footnote-ref-51)
52. ICHIKAWA, *Bukkyosha…*op.cit*.* p.153. [↑](#footnote-ref-52)
53. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p.113. [↑](#footnote-ref-53)
54. Idem p.110. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-55)
56. Idem, p.69. [↑](#footnote-ref-56)
57. Idem, p.97. [↑](#footnote-ref-57)
58. HakugenICHIKAWA*,* Zen no jissen ni tsuite: rekishi-tenkanki ni okeru hihanteki shiron (Riguardo la prassi zen: un articolo critico esplorativo nel mezzo di un punto di svolta della storia), in *Ichikawa Hakugen chosaku-shū* (*La raccolta completa delle opere di Ichikawa Hakugen*) 4 voll. Kyoto, Hōzokan 1993*,* vol 3, p.457. [↑](#footnote-ref-58)
59. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p.99. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibidem. [↑](#footnote-ref-60)
61. Idem p.100. [↑](#footnote-ref-61)
62. Idem p.101. [↑](#footnote-ref-62)
63. Ibidem, vedi anche nota 1. In questa sede confronterò brevemente Ichikawa e Suzuki limitatamente alla loro diversa concezione dello Zen nella storia. Per la critica di Ichikawa a Suzuki sul piano filosofico rimando a IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. pp.75-82. Inoltre, la concezione di Zen come *esperienza* *pura* in Suzuki fu influenzata da un altro grande bersaglio critico di Ichikawa: Nishida Kitarō. Vedi SHARF, The Zen of Japanese…op.cit., p.24. [↑](#footnote-ref-63)
64. In particolare, a individuare e criticare le interpretazioni astoriche dello Zen sono stati Robert Sharf e Bernard Faure, questionandone l’effettiva centralità nella storia della tradizione Zen ed evidenziando la difficile comprensione di questa esperienza che si vuole del tutto speciale. Ives ipotizza inoltre che proprio la retorica dello Zen astorico abbia offuscato l’analisi delle relazioni tra Buddhismo e potere, e che proprio il ruolo dello Zen nella storia abbia prodotto il fenomeno dello Zen imperialista. Si veda: Bernard FAURE, *The Rhetoric of Immediacy, A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* Princeton (NJ), Princeton Univ. Press. (1991) e Robert SHARF, Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience, *Numen* 42 (1995): pp. 228–283. [↑](#footnote-ref-64)
65. Ives, a tal proposito, considera quasi ironica l’accettazione della prospettiva idealista di Suzuki dello Zen da parte di un critico sociale influenzato da Marx. Vedi IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p.101 (nota 1). [↑](#footnote-ref-65)
66. SHIELDS, *Critical Buddhism*…, op. cit*.*pp.55-56 e 60. [↑](#footnote-ref-66)
67. IVES, *Zen Awakening…*op.cit. p.92. [↑](#footnote-ref-67)
68. Daisetsu Teitarō SUZUKI, *Suzuki Daisetsu zenshū*, vol. 15 Tokyo: Iwanami Shoten, 2000, 219, La citazione è riportata anche in Ichikawa, *Ichikawa*…op.cit., vol. 4 pp.7-8, dove egli nota come questa negazione è da Suzuki ogni tanto sospesa a favore di dichiarazioni politiche anticomuniste. Nei termini di Ichikawa, è un esempio di come le pretese di non-coinvolgimento dello Zen sul piano storico portino ad un accomodamento passivo al potere. [↑](#footnote-ref-68)
69. SHARF, The Zen of Japanese…op.cit., pp.25-27. [↑](#footnote-ref-69)
70. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. p.178 [↑](#footnote-ref-70)
71. SHARF, The Zen of Japanese…op.cit., p.28. [↑](#footnote-ref-71)
72. SHIELDS, *Critical Buddhism*…, op. cit*.*p.45 [↑](#footnote-ref-72)
73. Idem, p.60. [↑](#footnote-ref-73)
74. Per le dichiarazioni nazionaliste di Suzuki si rimanda, uno fra tutti, a VICTORIA *Zen at…*op.cit. [↑](#footnote-ref-74)
75. SHARF, The Zen of Japanese…op.cit., pp. 24-25. [↑](#footnote-ref-75)
76. IVES *Zen Awakening…,* op.cit*.* p. 94. [↑](#footnote-ref-76)
77. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, Princeton (N.J.), Princeton University Press (1970) p.27. [↑](#footnote-ref-77)
78. SUZUKI, *Suzuki…*op.cit*.* vol. 28 p. 413 [↑](#footnote-ref-78)
79. VICTORIA *Zen at…*op.cit., pp-27-29. [↑](#footnote-ref-79)
80. Il lavoro di Victoria venne accolto con alcune critiche dal mondo Zen, poiché secondo alcuni il suo lavoro presentava le opinioni di molte personalità citate come eccessivamente univoche, anche in caso di posizioni più sfaccettate o di ripensamenti. Si veda, a titolo di esempio IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit. pp.148-152 [↑](#footnote-ref-80)
81. HIRATA, Zen Buddhist…op.cit [↑](#footnote-ref-81)
82. SHIELDS, *Critical Buddhism*…, op. cit*.*p.2. [↑](#footnote-ref-82)
83. Idemp.94. [↑](#footnote-ref-83)
84. IVES, *Imperial-Way Zen…,* op.cit p.166 e IVES, *Zen Awakening…*op.cit. p.94. [↑](#footnote-ref-84)
85. HIRATA, Zen Buddhist…op.cit. pp.3-16. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Idem*, p.13. [↑](#footnote-ref-86)
87. Questa posizione di Hirata risulta molto simile a quella di Suzuki in SUZUKI, *Suzuki…*op.cit*.* vol. 28 p. 413 [↑](#footnote-ref-87)
88. HIRATA, Zen Buddhist…op.cit. pp.14-15. [↑](#footnote-ref-88)