

GARMA C. C. CHANG

LA DOTTRINA BUDDHISTA
DELLA TOTALITÀ

LA FILOSOFIA DEL BUDDHISMO HWA YEN

Titolo originale dell'opera

THE BUDDHIST TEACHING
OF TOTALITY

THE PHILOSOPHY OF HWA YEN BUDDHISM
(George Allen & Unwin Ltd, London)

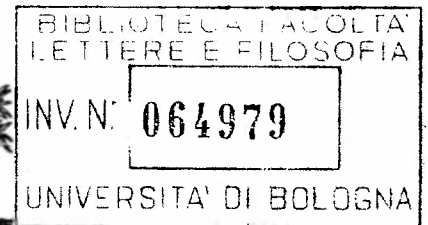
Traduzione di

GIORGIO MANTICI

Garma C. C. Chang

LA
DOTTRINA BUDDHISTA
della
TOTALITÀ

*La filosofia del
Buddhismo Hwa Yen*



© 1971, The Pennsylvania State University.

© 1974, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma.

Ubaldini Editore - Roma

PREFAZIONE

Durante i miei trentacinque anni di familiarità col Buddhismo, mi sono sempre rivolto questa domanda: "Di tutte le Scuole Buddhiste — Hinayāna, Mahāyāna e Tantra — quale racchiude veramente il più alto insegnamento buddhista?". La risposta adesso è assolutamente una: la Scuola cinese Hwa Yen. La Scuola cinese Hwa Yen, ovvero Hwa Yen Tsung, fu istituita nel periodo T'ang, grosso modo nei secoli settimo e ottavo d. C., da eminenti pensatori quali Tu Shun (557-640) e Fa Tsang (643-712). La parola cinese Hwa Yen significa 'la decorazione floreale' ovvero 'ghirlanda', che originariamente è il nome di un voluminoso testo Mahāyāna: *Il Sūtra della Ghirlanda* (Il *Gaṇḍavyūha* ovvero *Avatamsaka Sūtra*). Pertanto, l'insegnamento di tale Scuola si fonda soprattutto su questo testo e a esso si ispira.

Che cosa dice questa scrittura e a chi rivolge i suoi messaggi? Il Sūtra Hwa Yen ha uno scopo fondamentale: rivelare il Regno-di-Buddha dell'Infinito. I suoi messaggi sono pertanto diretti a coloro i quali apprezzano l'Infinito della Buddhità che ispira estatica devozione, rivelato nell'esperienza dell'Illuminazione del Buddha, che viene brevemente descritta nel primo capitolo. Non esiste altra scrittura buddhista, per quanto ne sappia, che sia superiore a quella Hwa Yen nel rivelare la più alta ispirazione spirituale e il più profondo mistero della Buddhità. Tale opinione, io credo, viene condivisa dalla maggioranza degli studiosi di Buddhismo cinesi e giapponesi. Non c'è da stupirsi che il Hwa Yen sia stato considerato il 'coronamento' di tutti gli insegnamenti buddhisti, nonché la conseguenza ultima del discernimento e del pensiero buddhisti.

Ispirati dalla rivelazione della Totalità che-tutto-abbraccia, contenuta in questo Sūtra, i primi pensatori Hwa Yen, soprattutto il Maestro Tu Shun, svilupparono quello che allora rappresentava un nuovo approccio al pensiero buddhista. Essi insegnarono che il giusto modo di pensare era guardare alle cose mediante un approccio molteplice ovvero totale. Nulla viene rigettato, in quanto nella Totalità 'circolare' della Buddhità non c'è assolutamente posto per la contraddizione; qui tutte le incompatibilità diventano armoniche. Codesto modo totalistico di pensare

venne introdotto per la prima volta nel saggio fondamentale di Tu Shun, "Sulla Meditazione del Dharmadhātu", che successivamente divenne la principale fonte di tutte le opere Hwa Yen che seguirono. Fu soprattutto attraverso la grandezza del pensiero di Tu Shun, presentata in questo saggio, che il "Pensare Circolare Hwa Yen" (*Yüan Chiao Chien*) per la prima volta si fece strada. Due generazioni dopo, Fa Tsang sistematizzò la dottrina con i suoi copiosi scritti; pertanto egli viene di solito considerato il fondatore della Scuola Hwa Yen.

Il lettore osserverà che il Hwa Yen è una sintesi di tutti i principali pensieri Mahāyāna, una filosofia *organicamente totalistica*. I tre principali concetti Mahāyāna — vale a dire le Filosofie della Totalità, della Vacuità e della Mente Unica — sono tutti fusi in un'unità. Lungi dall'essere una mescolanza approssimativa, la Dottrina Hwa Yen costituisce un 'assieme organico' di tutti gli elementi essenziali del Buddhismo Mahāyāna. Quando si arriva al Hwa Yen, si vede il Buddhismo in una luce completamente nuova. Persino la tediosa dottrina della Mente Unica diventa ora vivida e viva. La Coscienza Ālaya dello Yogācāra non è più un opaco e torpido 'deposito', il tirannico Inconscio Collettivo junghiano non è più un proiettore di immagini archetipe sempre evasive. Nel Hwa Yen la 'Mente Universale' è legata a un vasto Oceano-Specchio in cui gli infiniti drammi dell'Universo si riflettono spontaneamente e simultaneamente. La dottrina della Mente Unica non è più proiezione a senso unico, bensì diventa un caleidoscopio di proiezioni e di infrapenetrazioni, pluridimensionali, reciproche. Persino la Filosofia della Śūnyatā (Vacuità) appare a questo punto differente da ciò che era in precedenza. La Vacuità Assoluta che troviamo nella letteratura Hwa Yen rivela numerose sfaccettature nascoste della Śūnyatā che non sono immediatamente chiare nelle tesi Mādhyamika. Soltanto nel Hwa Yen le vaste implicazioni della dottrina della Śūnyatā contenute nella letteratura della Prajñāpāramitā diventano trasparentemente chiare. La maggioranza dei monaci intellettualmente inclini allo Zen è arrivata al Hwa Yen, poiché il più delle volte erano in grado di trovare in esso la guida spirituale per il loro disorientante Sentiero Zen e di scoprire soluzioni ragionevoli a quegli astrusi problemi Zen. Molti koan Zen 'privi di senso' trovano significato nel Pensiero Circolare Hwa Yen.

Come ogni opera pionieristica, questo libro non pretende di abbracciare tutti gli aspetti della stupenda letteratura Hwa Yen. Tuttavia è mia umile opinione che l'essenza e gli elementi fondamentali degli insegnamenti Hwa Yen, con particolare riguardo agli aspetti filosofici, sono tutti inclusi in questo volume. Ho cercato di evitare meticolose annotazioni e note eccessive a piè di pagina allo scopo di rendere più agevole la lettura per il normale lettore.

La trascrizione dei caratteri cinesi è basata sul sistema Wade-Giles, molto lacunoso ma accademicamente accettato, con una eccezione: invece di Hua Yen, ho usato Hwa Yen per la semplice ragione che il primo verrebbe mal pronunciato dagli occidentali così da significare in cinese 'ceneri - sale', invece del suo esatto significato, 'ghirlanda'. Talune parole cinesi sono oggi ben note in occidente nella loro forma giapponese; pertanto, al posto di Ch'an, ho usato Zen, e Koan al posto di Kung An. Le citazioni dai Sūtra e dagli Śāstra si basano soprattutto sul *Taisho Tripitaka*, abbreviato nelle note in *Taisho*.

La questione più problematica che ho dovuto affrontare è stata decidere quali parole o termini dovessero essere scritti con la maiuscola e quali no. Per indicare rispetto e devozione, parole quali *Buddha*, *Bodhisattva*, e consimili sono tutte con la maiuscola, sebbene, nel linguaggio corrente, siano termini generali. Talune qualità specifiche del Buddha e dei Bodhisattva sono pure con la maiuscola — per esempio, *Saggezza* — a causa della loro suprema importanza nelle dottrine buddhiste. Termini importanti che rappresentano i concetti chiave della Dottrina sono pure scritti con la maiuscola, mentre non altrettanto i loro opposti (per esempio, Buddha ma non uomini, Nirvāṇa ma non saṃsāra, Vacuità ma non forma, e Saggezza ma non ignoranza ovvero avidya). Certe parole sono sia con la maiuscola che con la minuscola, come *Dharma* quando indica l'insegnamento buddhista o la verità, mentre *dharmā* quando si riferisce a oggetti o cose; *Mente* quando significa la Coscienza Universale ovvero Cosmica, mentre *mente* quando significa la normale psiche individuale; e *Saggezza* quando fa riferimento all'unica basilare conoscenza del Buddha, mentre *saggezza*, la corrispondente intelligenza saṃsārica. Termini importanti con speciali significazioni per la Filosofia Hwa Yen sono pure con la maiuscola, come Non-Ostruzione (*Wu-Ai*), Dharmadhātu (*Fa Chieh*) Li, Shih, Svabhāva, Śūnyatā, e così via. Un certo grado di ambiguità sembra inevitabile poiché in alcuni punti una parola si può applicare a entrambi i casi (come *Mente/mente* o *Dharma/dharma*), e in siffatti contesti la parola può essere interpretata nell'uno o nell'altro modo. Infine, ci sono alcune situazioni in cui le maiuscole sono piuttosto arbitrarie — per esempio, *Dieci Stadi*, mentre i *dieci misteri*. Questo a causa della differenza nella rispettiva importanza di questi due termini.

Infine, desidero esprimere i miei più sentiti ringraziamenti alla Oriental Studies Foundation, la cui generosa assistenza finanziaria ha reso possibile questo libro.

GARMA C. C. CHANG

University Park, Pennsylvania, Settembre, 1970

PROLOGO

Quando un essere umano osserva l'universo, e contempla il dramma della vita e il suo ruolo in essa, è spinto a chiedersi, "che razza di giuoco è questo? Qual è il suo significato e scopo, e che cos'è tutto ciò?".

Religioni diverse danno risposte diverse a tali domande, ma due approcci sono preminenti: la visione buddhista e quella della tradizione giudaico-cristiana. La prima viene definita da alcuni teologi non-storica, e la seconda storica. Tenendo conto delle grandi differenze tra le varie interpretazioni, è chiaro che le religioni storiche, in qualsiasi caso, dipingono il dramma umano, ovvero la storia, come segue:

1. La storia ha un inizio e una fine.
2. È teleologica; l'universo è progettato e la storia dell'umanità è diretta verso una fine, per uno scopo ben definito.
3. La storia è piena di significato, anche se questo significato può riuscire incomprensibile all'uomo. La storia, ovvero il dramma umano, non è accidentale; ha una significazione esclusivamente nell'adempimento di una volontà o piano Divini. Ciò nondimeno, il definitivo come, perché e quando di codesto grande piano sono al di là dell'umana comprensione; sono noti solo a Dio, il Creatore.
4. La storia umana, nel suo svolgimento, assomiglia a un dramma di intensità crescente. È organizzata, diretta e sostenuta da Dio in modo sia diretto che indiretto. Come ogni dramma, ha un inizio, un momento culminante e una fine, che sono analoghi ai concetti teologici della Genesi, la venuta di un Messia e il Giorno del Giudizio finale.
5. Questo *unico* dramma umano è recitato esclusivamente su un palcoscenico chiamato Terra, che viene inteso come il centro dello universo, per quanto concerne questa unica rappresentazione.

Siffatte convinzioni, una volta accettate dalla maggior parte delle religioni occidentali, si sono andate gradualmente modificando, e alcune sono state persino abbandonate dai teologi contemporanei. Tuttavia,

in complesso, questo è ancora l'orientamento seguito da gran parte dei credenti occidentali, e ha decisamente influenzato tanto la storia che la mentalità dell'occidente, lasciando tracce indelebili su entrambe.

La principale critica a questo punto di vista è che tende a favorire egocentrismo, limitatezza di idee e intolleranza. Poiché afferma l'esclusivo significato della storia umana in relazione a Dio, conserva un orientamento antropocentrico, mondocentrico, ed è pertanto un punto di vista limitato e chiuso.

Arnold Toynbee, nel suo libro *A Historian's Approach to Religion*, ha messo in risalto gli errori dell'egocentrismo: "L'egocentrismo è pertanto una necessità della vita, ma tale necessità è anche un peccato. L'egocentrismo è un errore intellettuale, poiché nessuna creatura vivente è in verità il centro dell'universo; ed è anche un errore morale, poiché nessuna creatura vivente ha diritto di agire come se fosse il centro dell'universo. Non ha diritto alcuno di trattare il prossimo, l'universo e Dio o la Realtà come se esistessero semplicemente allo scopo di servire alle necessità di un'unica egocentrica creatura vivente".¹

In opposizione a questa credenza, la tradizione buddhista, soprattutto il Mahāyāna, rappresenta l'universo e il dramma umano in un modo completamente differente. La visione buddhista è universale e onnicomprensiva. Essa non afferma l'unico significato della storia umana come se fosse una sorta di dramma recitato da un solo personaggio e scritto da Dio. Alcuni studiosi, soprattutto Paul Tillich e Arnold Toynbee, classificano la visione buddhista come religione non-storica, mentre io credo che ciò sia fuorviante.

La concezione buddhista non è *non-storica*, ma piuttosto *trans-storica*, e ciò può essere dimostrato come segue:

1. La storia ha un inizio e una fine ma in senso relativo, non assoluto.
2. La storia è piena di grande significato poiché è un processo necessario per la realizzazione della Perfezione (Buddhità) per tutti gli esseri viventi.
3. La storia *umana* non ha un unico significato; ci sono numerose storie di altri esseri senzienti di uguale significato in altri universi.
4. Ci sono innumerevoli universi; la terra è soltanto un puntino nella vasta estensione del Dharmadhātu (gli infiniti universi), e la terra non è affatto il solo palcoscenico su cui un unico dramma, voluto da un Dio autoritario, viene recitato.
5. La storia, umana o no, non è un dramma progettato e organiz-

¹ Arnold Toynbee, *A Historian's Approach to Religion* (New York, 1956), pp. 4-5.

zato da Dio; viene messa in essere dal *karma collettivo* di esseri senzienti.

6. Non c'è un modello o una struttura definita entro cui tutte le storie debbono rientrare. La struttura della storia viene dettata dalla natura del *karma collettivo* di esseri viventi in quella particolare storia.

Questi punti potrebbero venire ulteriormente elaborati. La storia deve avere un inizio e una fine, ma in senso relativo, non assoluto. Della storia di un evento particolare si può parlare come avente un inizio e una fine, ma questo inizio e questa fine non sono di natura assoluta. La storia dell'uomo è un buon esempio. Secondo i calcoli si fissa il suo inizio approssimativamente a 600.000 anni fa. Ma il 600.000 a. C. non è l'inizio primo della storia in senso assoluto. Prima di tale periodo, altri eventi e storie ebbero luogo. Allo stesso modo, un giorno nel futuro, ci sarà senza dubbio una fine alla storia umana, ma questa fine non la si dovrebbe assumere come il punto terminale assoluto ovvero ultimo dell'esistenza umana. Secondo il Buddhismo, storie di altre specie si possono sviluppare; forse le 'anime' di quei membri della razza umana che non hanno raggiunto la Buddhità si muoveranno verso altri pianeti e incominceranno un nuovo capitolo di un'altra storia.

Nel mondo fenomenico, le incessanti catene di eventi si intrecciano ininterrottamente le une con le altre, dando luogo a un'immensa 'rete sconfinata' che si svolge incessantemente. Ma l'uomo, avendo soltanto capacità e interessi limitati, non è in grado di comprendere questo immenso ingranaggio di eventi. Con auto-determinazione, egli taglia di netto questa 'incessante catena' e stabilisce un punto di essa come l'inizio e un altro come la fine di un *particolare* episodio. A poco a poco e inconsciamente, dimentica che i concetti stessi di inizio e fine furono creati in primo luogo come mero espediente, e hanno senso soltanto quando si fa riferimento a un evento *particolare*. Invece, procede dal particolare a proiettare una concezione di un inizio assoluto, una causa prima, un motore immobile, e simili. Estende poi ulteriormente queste idee e le elabora in sistemi teologici e filosofici, esagerando così il loro significato teologico fino a un grado eccessivo.

Per quanto ne sappiamo, nessuno ha mai avuto esperienza di un inizio assoluto prima del quale non esisteva nulla. La causa prima, ovvero inizio assoluto, non ha basi logiche o empiriche. L'inizio di un evento y è sempre la fine simultanea di un evento x. La fine di un evento b è sempre l'inizio di un evento c. Un marziano, osservando il nostro pianeta, non vede alcun segno di un inizio o di una fine; ciò che vede è una continua, ininterrotta catena di eventi. Pertanto, dire che un evento

particolare ha un inizio o una fine è davvero significativa, mentre dire che c'è un inizio assoluto di tutti gli eventi è privo di senso.

Per chi ha l'abito mentale di pensare a un assoluto inizio e fine, l'espressione buddhista: 'proprio dal non-inizio',² deve rappresentare uno strano, se non inconcludente, concetto. Eppure è a causa di questo concetto che di molti problemi teologici inutili di Buddhismo fa a meno.

L'importanza del concetto buddhista di 'non-inizio' non sarà mai abbastanza sottolineata. È qui che la distinzione tra il Buddhismo e le religioni storiche si fa chiara. A causa di questo concetto, i principali problemi teologici di 'creazione' e le sue conseguenze spiacevoli vengono facilmente chiariti. È pure a causa di questo concetto che molti problemi teologici concernenti Dio semplicemente non esistono nel Buddhismo. Dal momento che non c'è un inizio assoluto, non esiste Creatore né creazione. Dal momento che non esiste il Dio Creatore onnipotente e onniscente, anche il problema del male, la Volontà divina, la salvezza e l'escatologia sono non-esistenti o 'esistono' in un contesto completamente differente. Alcune persone pensano che proiettare il concetto di creazione e la sua causa prima implichi automaticamente il rigetto o l'abolizione proprio del fondamento della religione, mentre non è necessariamente così. Il fondamento del Buddhismo, a esempio, non dipende dalla causa prima — il Dio Creatore; dipende piuttosto dall'ubiquità della natura-di-Buddha e dalle sue funzioni. Una vita spirituale non dipende necessariamente da un Dio, creatore e giudice, che sta sopra di noi e al di là della nostra capacità di comprensione; le aspirazioni religiose dell'uomo possono in verità essere soddisfatte dalla sua realizzazione della natura-di-Buddha che si trova in ogni essere senziente.

Lo spirito originale del Buddhismo si rifletteva nella sua radicale importanza data al conseguimento della liberazione e all'abolizione di ogni speculazione filosofica. Tale spirito era vividamente espresso dal famoso silenzio del Buddha quando gli venne posta una serie di questioni filosofiche.³ L'interesse per la speculazione filosofica era, comunque, in fermento ovunque. Pochi secoli dopo la morte di Gautama Buddha, numerose scuole filosofiche di Buddhismo iniziarono a sorgere, dando luogo a poco a poco allo stesso Buddhismo Mahāyāna.

Sebbene la dottrina del Buddhismo Mahāyāna differisca notevolmente da quella del Buddhismo Hīnayāna, le due dottrine sono essenzialmente in accordo per quanto concerne il problema di 'inizio e fine'. La loro posizione su questo problema è esposta in breve nelle affermazioni che seguono.

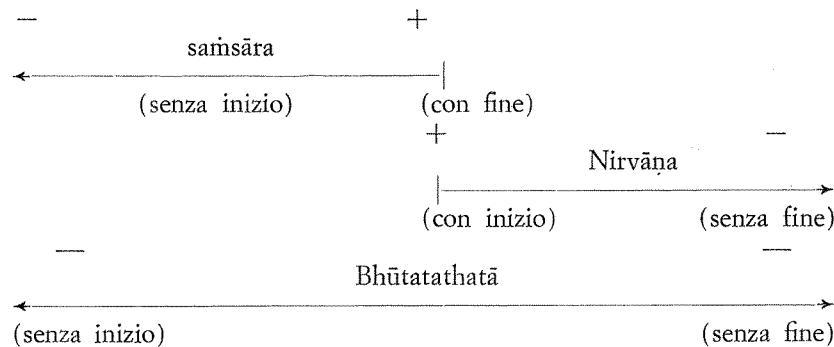
² Proprio dal non-inizio — in cinese: *wu shih i lai*; in tibetano: *Thog. Ma.Med. Pabi.Dus.nas.*; in sanscrito: *anādikālam*.

³ Henry Warren, *Buddhism in Translation* (Cambridge, Mass., 1947), pp. 117-28.

1. Il saṃsāra (il mondo fenomenico) non ha inizio, tuttavia deve aver una fine.
2. Il Nirvāṇa (lo 'stato' di cessazione) ha un inizio ma non una fine.
3. La Realtà-di-Sicceità (*Bhūtatahatā*) non ha né inizio né fine.

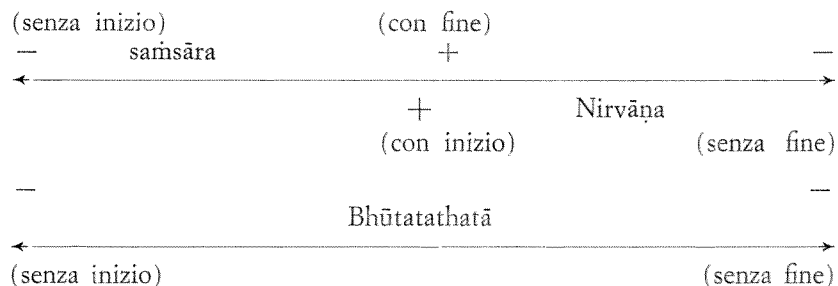
La prima affermazione dice che proprio dal non-inizio del tempo, il saṃsāra ha avuto luogo nell'immensa distesa di infiniti universi senza interruzione. Nessun elemento di tempo singolo ovvero particolare nel più remoto passato può essere preso come il punto d'inizio assoluto dell'universo; ne consegue, pertanto, che la storia, come la conosciamo, non può avere inizio alcuno. D'altra parte, un individuo (o gruppo) può porre termine o trascendere la storia se egli (o esso) così desidera e faccia uno sforzo sufficiente verso tale fine. Questo punto terminale del saṃsāra è pure l'inizio del Nirvāṇa, lo stato di Buddhità che non può soffrire né decadimento né termine. Pertanto, il Nirvāṇa ha un inizio ma non una fine. La Realtà-di-Medesimezza (*Bhūtatahatā*), che trascende tanto la purezza che le impurità, abbraccia sia il saṃsāra che il Nirvāṇa, ma non è minimamente inquinata da entrambi. Questo è uno stato privo di qualsiasi attributo che va al di là di tutte le parole o distinzioni. Esso semplicemente è, e rimane così per tutta l'eternità, senza preoccuparsi dell'insorgere del bene o del male, dell'ignoranza o dell'illuminazione.

I principi di questa dottrina vengono mostrati in modo chiaro nello schema n. 1.



Questo diagramma denota come i tempi del saṃsāra e del Nirvāṇa hanno ciascuno un aspetto negativo e uno positivo, che indica sia la presenza che l'assenza di un inizio o di una fine; laddove, il tempo della Bhūtatahatā viene mostrato con un segno temporale negativo a entrambe le estremità, per indicare che non ha né inizio né fine. Nel precedente

diagramma il saṃsāra e il Nirvāṇa sono raffigurati in due linee per mera necessità di illustrazione; in verità esiste soltanto un'unica linea continua, come è mostrato nello schema n. 2.



I due segni positivi attestano l'estinzione simultanea del saṃsāra e l' 'insorgere' del Nirvāṇa, cosa che implica che sono lo stesso, e che questo è soltanto un 'punto di fusione'. È stato fatto notare che quando saṃsāra e Nirvāṇa sono visti come un tutto continuo si avvicinano alla Realtà-di-Sicceità che non ha né inizio né fine. Qui è il punto in cui i fenomeni si congiungono al noumeno e il relativo si fonde con l'assoluto.

Ora, la principale critica alla visione buddhista sollevata dai pensatori occidentali è che tale ordine di indirizzo 'ciclico' toglie qualsivoglia significato alla vita. A essi, il saṃsāra sembra soltanto una monotona seccatura che si ripete senza significato né scopo. Il Professor Toynbee osserva: "Tale visione astronomica della storia porta a una radicale modificazione del pregiudizio verso l'egocentrismo che è innato in ogni creatura vivente; tuttavia essa pone riparo all'egocentrismo al prezzo di togliere significato alla storia — e alla fine, allo stesso Universo. Da codesta posizione astronomica è impossibile allo storico ritenere che la propria contemporaneità abbia un qualche significato particolare, ma è per lui ugualmente difficile credere che la contemporaneità di un altro essere umano non abbia mai avuto, o avrà, un qualche significato particolare..."⁴

Qui il critico sembra aver dimenticato che significato e significazione non dipendono interamente da circostanze esterne. Piuttosto, dipendono chiaramente dall'*atteggiamento* di ognuno verso quelle circostanze. Un saṃsāra ciclico e permanente può anche diventare del tutto significativo e significante se l'atteggiamento e l'impegno individuali nella vita sono

⁴ Toynbee, op. cit., p. 10.

entrambi costruttivi e altruistici. La vita ricorrente è, allora, non necessariamente uno stato ripetitivo di noia; piuttosto, può garantire un'ampia opportunità di atti di altruismo e progresso spirituale.

Il significato e lo scopo della vita sono visti dal Buddhismo Mahāyāna come una sfida e un'opportunità per ogni uomo di guadagnare il suo bene più alto mediante un approccio allo stato di Buddhità. La vita, pertanto, è piena di un grande significato a dispetto della ricorrenza ciclica. Per di più, il saṃsāra non è invero un movimento ciclico bensì un movimento verso l'alto, a spirale; infatti la credenza fondamentale del Buddhismo Mahāyāna è che tutti gli esseri viventi si muovono attraverso stadi progressivi verso la Buddhità. La storia, pertanto, è piena di significato e di occasioni per il raggiungimento di tale meta.

Quando lessi la prima volta questa critica della mancanza di significato della posizione non-storica rimasi veramente sbalordito. Perché i pensatori occidentali non sono stati capaci di percepire questi fatti ovvi? In seguito compresi che tale critica non è una valutazione filosofica, bensì psicologica. Consideriamo la situazione di un uomo a cui il proprio medico dice che ha solo un anno all'incirca di vita. A tale notizia, la filosofia e la visione della vita di quest'uomo possono mutare radicalmente. Potrebbe abbandonare la sua professione, vendere ciò che possiede, e iniziare a viaggiare intorno al mondo alla ricerca di eccitanti avventure. In altre parole, quest'uomo tenta di vivere la vita nel modo più pieno possibile nel minor tempo possibile. Per lui il tempo non solo è prezioso ma incalzante; ogni secondo è diventato per lui di enorme significato. Comprensibilmente, il suo atteggiamento e la sua valutazione di questa vita abbreviata sono completamente diversi da quelli della maggior parte degli uomini i quali non pensano mai seriamente alla morte come imminente. Ora, se un uomo viene avvertito che i suoi giorni sono contati, cercherà naturalmente di enucleare il significato ultimo della sua vita e di tenerne conto al massimo grado. In questa luce, ritengo sia giusto dire che i cristiani sono assai più energici e intraprendenti dei buddhisti. Il ragionamento psicologico su cui si basa codesto entusiasmo è forse la convinzione che essi hanno una sola vita da vivere; laddove i buddhisti credono che molte vite li attendano. Per un fedele cristiano, salvezza o dannazione si determinano nell'arco di tempo di una sola vita; egli deve fare le cose giuste adesso, poiché non ci sarà una seconda occasione. Una persona che crede seriamente ai comandamenti cristiani sentirà il 'pesantissimo significato' degli obblighi che deve adempiere durante l'arco di tempo della sua unica vita, e a causa di tale convincimento religioso, è sottoposta a grandi pressioni e tensioni. Mentre un buddhista, quando ha esperienza di frustrazione e sconforto, si può sempre consolare dicendo, "Bene, perché preoccuparsi troppo di queste

difficoltà e frustrazioni? Posso sempre riprovare nella mia prossima vita, che certamente non può essere così brutta e sconfortante come questa!".

Così possiamo facilmente osservare che sebbene il concetto di saṃsāra tenda a renderci più assennati, liberali e tolleranti, può anche renderci passivi, inerti, e persino cinici. Per combattere questa tendenza, il Buddhismo ha numerose esortazioni a proposito delle difficoltà di ottenere una forma umana nella vita successiva, dell'obbligo di aiutare il prossimo, dell'aspirare a un rapido progresso spirituale e così raggiungere rapidamente lo stato di Buddhità. Riassumendo, nella visione buddhista, la vita nella storia del genere umano non manca di significato. Piuttosto, è vasta e ha un lungo raggio d'azione; sebbene ciò risulti alle volte oscuro e difficile da percepire e comprendere per le persone legate alle filosofie della tradizione giudaico-cristiana.

Ora, secondo il Buddhismo Mahāyāna, la storia umana non è un *unicum*. Ci sono numerose storie, ugualmente significative, di altri esseri viventi, che hanno luogo in questo momento in un infinito numero di altri universi. La vastità e l'infinita varietà di universi sono ripetutamente descritte in vari Sūtra. A esempio, nel *Sūtra del diamante*⁵ leggiamo:

Che cosa pensi, Subhūti, se ci fossero tanti fiumi Gange quanti sono i granelli di sabbia del fiume Gange, e se ci fossero tanti sistemi-di-mondi quanti sono i granelli di sabbia di tutti questi innumerevoli fiumi, potrebbero essere considerati numerosi questi sistemi-di-mondi?

Assai numerosi davvero, o da Tutto-il-Mondo-Onorato!

Ascolta, Subhūti. In questi numerosi sistemi-di-mondi si trova [a essere] ogni forma di essere senziente con tutte le varie mentalità e concezioni, delle quali tutte il Tathāgata è a conoscenza...

E nel *Sūtra Hwa Yen*⁶ leggiamo:

Oh figli di Buddha! Se un uomo polverizza milioni e miliardi di universi di Buddha⁷ e li riduce a granelli di polvere, ciascuno dei quali rappresenta un altro universo, e di nuovo polverizza e tiene tutto l'insieme di granelli di polvere raccolti in tal modo nella mano sinistra e si incammina verso oriente; e dopo aver percorso lo stesso

⁵ *Taisho* 235, p. 751.

⁶ *Taisho* 279, p. 257.

⁷ Universo di Buddha o Dominii di Buddha: secondo la tradizione, un Dominio di Buddha è formato da 1.000.000.000 di sistemi solari.

vasto numero di universi, allora lascia cadere un granello di polvere e continua a camminare verso oriente, e ogni volta che percorre lo stesso numero di universi, lascia cadere un altro granello di polvere fino a esaurire tutti quelli che tiene in mano; se poi si incammina verso sud, ovest, e nord nelle quattro direzioni in lungo e largo, lasciando cadere granelli di polvere come prima, oh, Pao Shou, che cosa pensi? Lo spazio totale nelle dieci direzioni di tutti questi universi toccati o non toccati dai granelli, non è tale spazio di un territorio-di-Buddha vasto, esteso, e al di là della comprensione?

Sì, davvero, questo territorio-di-Buddha è infinitamente vasto ed esteso, meraviglioso e incomprendibile. Comunque, se ci sono uomini i quali, ascoltata codesta metafora, possono credere e comprendere ciò, è ancora più raro e stupefacente!

Il Buddha disse a Pao Shou, "Sì, sì, proprio come hai detto. Io ora predico che se ci sono bravi uomini o brave donne che possono credere in questa metafora, essi raggiungeranno l'Illuminazione Suprema e l'Incomparabile Saggezza della Tathāgatā".

In un altro capitolo di questo Sūtra⁸ leggiamo:

Subito dopo il Bodhisattva Samantabhadra si rivolse all'assemblea:⁹

"Grazie alla benedizione del magico potere del Tathāgata,
Io vedo ogni luogo nelle dieci direzioni
In tutti i mondi e universi
Che pervadono la vasta estensione di spazio...
Alcuni mondi di pura luce sono
Sospesi saldamente nello spazio...
Alcuni hanno la forma di fiori,
Lampade adorne di gioielli,
Alcuni sono vasti come l'oceano,
Ruotanti come una ruota che gira...
Alcuni sono sottili, alcuni piccoli,
Infatti hanno innumerevoli forme.
E ruotano in vari modi...

⁸ *Taisho* 279, p. 35.

⁹ Numerose descrizioni degli infiniti universi che si trovano nel Dharmadhātu vengono riportate in numerosi passi del capitolo quarto, la "Formazione del Mondo", del capitolo quinto, "Il Mondo del Tesoro-del-Fiore", del *Sūtra Hwa Yen*. Tuttavia leggerli tutti sarebbe faticoso e di nessuna utilità. Una selezione di passi riassunti viene perciò presentata qui per dare al lettore una visione generale. Per maggiore chiarezza, le traduzioni sono prese da diversi passi del testo ma non necessariamente secondo il loro ordine originario. Le selezioni sono prese dai passi alle pp. 35, 36, 37, 38, 42, 51, 52 e 53 di *Taisho* 279.

Alcuni mondi sono simili a ruote incandescenti
Un vulcano... leone o una conchiglia di mare...
Infinitamente differenti
Sono le loro forme e dimensioni...

[Nel vasto spazio del Dharmadhātu],
Alcuni mondi sono rotondi e altri quadrati,
Alcuni territori sono puri e alcuni contaminati,
Altri gioiosi o dolorosi...
Tutti furono generati dai karma
Mutevoli come gli oceani...

Alcuni sistemi-di-mondi rimangono per un solo kalpa, mentre altri
Per centinaia, migliaia, o un'infinità di cicli cosmici.

In alcuni sistemi-di-mondi ci sono Buddha;
Mentre in altri non sono presenti.
Alcuni ne hanno soltanto uno,
Mentre altri numerosi.

Insondabili sono gli innumerevoli mondi
Nella totalità di universi.
Molti mondi sono nuovi o sono cadenti,
Mentre molti altri presto cesseranno di essere.
Come foglie in una foresta,
Alcuni fioriscono altri cadono...
Come semi diversi fanno nascere frutti diversi,
O maghi proiettano incantesimi con le loro formule magiche,
Così esseri viventi per il potere del karma [collettivo]
Danno luogo a vari sistemi-di-mondi che sono inconcepibili...

Come un pittore disegna molte figure,
La Mente di un essere senziente può allo stesso modo creare
Infinite variazioni di sistemi-di-mondi.

A causa di cattivo karma, passioni e desideri
Molti sistemi-di-mondi sono pieni di terra di roccia spaccata,
Pericolosa e dannosa. Tuttavia molti mondi
Grazie a karma buono sono intagliati nelle pietre preziose e
[contengono]

Luoghi ricchi diversi, dove
Frutti che danno piacere sono [da tutti] goduti a piacimento.

Nei sistemi-di-mondi simili-all'oceano tutti i Buddha
Impartiscono miriadi di insegnamenti con la massima abilità,
Per soddisfare tutti i bisogni e le inclinazioni degli uomini.

Inscrutabile è il Corpo-di-Dharma del Buddha
 Senza forma o immagine
 Ma per essere utile
 All'uomo, si manifesta in una miriade di forme.
 Per il bene degli esseri senzienti,
 Può egli incarnarsi come essere vivente dalla-vita-breve-o-lunga,
 O come uno che vive per innumerevoli cicli cosmici.
 Per soddisfare il temperamento e il bisogno degli uomini,
 Impartisce illimitati insegnamenti di molti Veicoli,
 Ovvero insegna un Veicolo soltanto con molte variazioni.
 Col guidare pochi uomini dotati a seguire il Sentiero,
 Gli può sembrare senza sforzo
 Di raggiungere la Buddhità.
 Mediante queste indescrivibili ingegnose vie,
 I Buddha recano beneficio a tutti gli esseri senzienti!"

Leggendo le precedenti citazioni, possiamo osservare che la visione buddhista della storia è estremamente duttile e nulla tralascia. Dal momento che la sua prospettiva non è teo-centrica né antropocentrica né mondo-centrica, quanto orientata piuttosto su una base di un'infinita varietà di universi ed esseri senzienti, essa non propone, e non può proporre, un modello definitivo che la storia deve seguire. La visione buddhista della storia è, pertanto, del tutto scorrevole e aperta a tutte le possibilità.

Se c'è una caratteristica dell'insegnamento buddhista che lo distingue da molte altre religioni, è che in esso nulla viene lasciato fuori. Ciò è vero dalla dottrina fondamentale del karma fino alle dottrine della *Sūnyatā*, *Bodhicitta*, e del *Dharmadhātu* del *Sūtra Hwa Yen*. Se paragoniamo l'insegnamento buddhista a quello delle religioni occidentali, avvertiamo che la tendenza del primo è di adottare un approccio pluralistico, laddove, le seconde tendono ad essere escludive e a mantenere un approccio 'singolaristico'. Ci sono numerose ragioni che portano a questa differenza, ma ritengo che la principale sia che mentre la tradizione giudaico-cristiana difende l'esclusività di Dio e di tutto ciò che a Lui appartiene, nel Buddhismo tale fattore è del tutto assente. L'insegnamento della tradizione giudaico-cristiana, tralasciando le sue complessità e varianti, è centrato su Dio e sul Suo rapporto con l'uomo. È a causa di Dio e del Suo disegno globale che la vita acquista significato e la storia ha uno scopo. Al di là di questa storia e di tutto ciò che costituisce la natura, esiste una coscienza e una volontà, cioè, la Mente onnisciente e risoluta di Dio. Opposta a questa credenza, la visione buddhista, come abbiamo visto, afferma che ogni

cosa dipende dal karma collettivo di esseri senzienti. Il karma è il creatore, il curatore, il distruttore tanto della storia che dell'universo. Il karma è una forza 'naturale', essenzialmente inconscia e non pianificata. Così, secondo il Buddhismo, il modello e la natura di qualsiasi storia non dipendono dalla volontà o dal disegno di Dio, bensì dal karma collettivo degli esseri senzienti in quella storia particolare.

Il segno del karma collettivo non manca nel nostro mondo. Per esempio, la storia e il destino degli indiani d'America, degli Aztechi, dei Maya, e fino a un certo punto, dei negri e degli ebrei e di tutti quegli altri che soffrono per la mancanza di umanità del genere umano, non si possono considerare come pianificati o provocati sia pure *indirettamente* da Dio. Il loro destino riuscirebbe inesplicabile alla luce della giustizia e benevolenza attribuite a Lui. Persino se diamo generoso credito alla speranzosa credenza che di ogni cosa sarà tenuto conto alla fine, che una felice conclusione sarà tale solo quando verrà il regno di Dio, gli innumerevoli disastri naturali e provocati dall'uomo nella storia umana farebbero di sicuro esitare ogni uomo ragionevole ad accettare questo presunto atto di creazione come benevolo e saggio. Tutta l'enorme sofferenza che l'uomo ha attraversato nella sua storia viene per supposizione spiegata vuoi con il peccato originale, vuoi con l'inscrutabilità della volontà ultima di Dio, ma la voce interiore, che si leva dal profondo della dignità umana e dal buon senso, trova difficile consentire a tali sconcertanti presupposizioni. Alle volte persino i religiosi più pii non possono fare a meno di interrogarsi con la mente, durante le ore di silenzio, sulla sensatezza dell'intera questione della vita. Con la dottrina del karma, comunque, il problema del male o della giustizia appare a paragone assai più facile da spiegare nella tradizione buddhista. Naturalmente, ciò non significa che il problema non presenti difficoltà intrinseche. La dottrina del karma, assieme all'assenza di Dio, potrebbe spiegare perché il problema del male non è mai diventato così cruciale nella tradizione buddhista come in quella giudaico-cristiana.

La dottrina più difficile del Buddhismo è senza dubbio la dottrina del karma, la cui complessità e inafferrabilità spesso sconcertano fino all'esasperazione. Per renderla ragionevolmente chiara sarebbe necessario un altro libro. Poche parole a proposito del karma potranno comunque riuscire d'aiuto a questo punto come preambolo alla nostra successiva discussione, che riguarda la Dottrina Hwa Yen della Totalità.

Esplicitamente, karma significa azione, ma implicitamente significa anche forza. Dal momento che un'azione produce una certa forza, e questa forza a sua volta produce ulteriori azioni, il karma è essen-

zialmente una dottrina delle intricate reciprocità tra forze e azioni che mettono in movimento la ruota del saṃsāra. Se lo si riporta su di una scala cosmologica, questo complesso di azione-forza è uno straordinario potere che funge da propellente per l'universo e la vita; se lo si propone in senso etico, è una legge infallibile, impersonale, che sovrintende all'ordine morale, 'dispensando' ricompense e retribuzioni naturali. In senso metafisico, il karma è un'energia creativa che scaturisce dalle azioni collettive di certi gruppi; sostiene l'ordine e la funzione di un particolare universo in cui quei gruppi risiedono. Infine il karma è un mistero, una meraviglia che supera l'umana comprensione. Tutte le grandi meraviglie del mondo, quali i misteri biologici e astronomici, non sono, secondo il Buddhismo, dovuti alla somma abilità della mano di Dio, bensì all'ingegnosità del potere del karma. Per molti versi, il karma, nella tradizione buddhista, è pressappoco equivalente a ciò che di solito si intende per Volontà di Dio. La differenza è che il Buddhismo considera il mistero, in ultima analisi sconosciuto, della vita, da un orientamento naturalistico; laddove la tradizione giudaico-cristiana adotta una visione teistica. Il mistero del Karma è altrettanto imponderabile quanto la Volontà di Dio, né più né meno. La grande ignoranza e limitatezza della mente dell'uomo è chiaramente evidente quando tenta di penetrare un problema più profondo. Ci si deve rassegnare per ciò che concerne l'ignoto finale e affidare se stessi a un orientamento e a una fede che si ponga come la più ragionevole e ispiratrice.

Con questa breve rassegna delle prospettive fondamentali del dramma cosmico come vengono viste in una religione trans-storica, possiamo ora procedere nella nostra successiva discussione del Regno della Totalità del Buddhismo Hwa Yen.

PRIMA PARTE

IL REGNO DELLA TOTALITÀ

L'IMMENSITÀ DEL REGNO DI BUDDHA

Cosa vede e ode un Buddha?¹ Come Egli agisce e pensa? Cosa Egli conosce e di cosa ha esperienza? In breve, cosa significa essere un Buddha? Questi quesiti sono stati posti da tutti i buddhisti attraverso i secoli, così come ebrei, cristiani, musulmani e hindu si sono sempre posti tali quesiti a riguardo dei loro dèi e profeti. Se anche è possibile rispondere a siffatte domande, le risposte debbono essere molto difficili. Porre una domanda significa mettere a nudo uno stato di mente, e rispondere a una domanda significa tentar di rendere gli altri partecipi della propria esperienza. Una risposta può non aver senso qualora venga data a coloro i quali non partecipano dell'esperienza che essa sottintende. Permettetemi di fare un esempio.

Una carovana avanzava lentamente attraverso un deserto tibetano sotto un sole cocente. Tra i viaggiatori c'era un americano il quale, spinto dal caldo eccessivo e dalla sete, esclamò, "Oh, cosa non darei per un bel bicchiere di 'ice-cream soda!'". Un tibetano che gli era accanto sentì questa osservazione e chiese all'americano: "Che cos'è questo 'ice-cream soda' che tanto desideri?"

"L' 'ice-cream soda' è una bevanda fredda assolutamente deliziosa!"

"Ha lo stesso gusto del nostro tè al burro quando è freddo?"

"No, assolutamente".

"Ha il sapore del latte freddo?"

"No, non esattamente — un 'ice-cream soda' ha un sapore assai diverso dal semplice latte freddo; può avere una grande varietà di gusti. E oltretutto fa la schiuma".

"Allora, se fa schiuma, ha il sapore della nostra birra d'orzo?"

"No, assolutamente!"

"Con che cosa è fatto?"

¹ Qui la parola *Buddha* non si riferisce al Buddha storico, Gautama Śākyamuni; si riferisce al Buddha divino *Vairocana*. Secondo la tradizione del Buddismo tibetano, i Buddha cui si fa riferimento nel *Sūtra Avatamsaka* sono principalmente i Sambhogakāya, o più precisamente, il Regno di Avatamsaka è quello dei Sambhogakāya.



“È fatto con latte, crema, uova, zucchero, aromi, ghiaccio e acqua di soda...”.

Il tibetano, sconcertato, non fu in grado tuttavia di capire in che modo una così grottesca mistura potesse essere una buona bevanda.

Così, la comunicazione diventa estremamente difficile senza una base comune di esperienza condivisa. Il mondo di Einstein è completamente diverso da quello dell'uomo comune. Se le distanze che separano i mondi delle persone sono troppo grandi, non servirà a niente metterli assieme. Quando Buddha cercò di descrivere la Sua Esperienza al Suo uditorio, Egli presentò questa difficoltà. In molti dei Suoi discorsi, come testimoniano i Sūtra,² Egli spesso accompagnava le Sue espressioni con un'aria di rassegnazione, a significare che la Buddhità non è qualcosa che si può spiegare a parole o apprendere col pensiero. La difficoltà basilare sta nel fatto che non siamo partecipi dell'esperienza del Buddha.

Per rivelare il non-rivelabile e descrivere il non-descrivibile regno della Buddhità, il *Sūtra Hwa Yen*,³ una delle più grandi scritture del Buddhismo Mahāyāna, ci ha fatto dono di un panorama della Buddhità che incute rispetto reverenziale a coloro i quali aspirano, a dispetto di tutte le difficoltà intrinseche, a cercare in ogni modo perlomeno di intravedere questo grande mistero.

Il mistero della Buddhità può forse essere riassunto in due parole: *Totalità* e *Non-Ostruzione*. La prima sottintende gli aspetti della Buddhità che-tutto-abbraccia e di-tutto-è-consapevole; la seconda, l'assoluta libertà da ogni costrizione e legame. Ontologicamente parlando, è attraverso la Totalità che si è in grado di raggiungere la Non-Ostruzione, mentre causalmente parlando, è attraverso la realizzazione della Non-Ostruzione — il completo annullamento di tutti gli impedimenti e 'blocchi' mentali e spirituali — che si raggiunge il regno della Totalità e Non-Ostruzione. Nelle pagine che seguono esamineremo le implicazioni filosofiche, esperienziali e operative della Totalità e Non-Ostruzione; ma prima leggiamo alcuni passi del *Sūtra Hwa Yen* allo scopo di avere una visione ad ampio raggio del Dharmadhātu⁴ — l'immensità e totalità della Buddhità.

² Qui *Sūtra* si riferisce soprattutto ai Sūtra Mahāyāna.

³ *Sūtra Hwa Yen* (in sanscrito: *Sutra Avatamsaka* o *Gaṇḍavyūha*): esistono diverse traduzioni cinesi di questo testo. Le selezioni prese per questo libro sono tratte dalla traduzione della versione di Śikṣānanda, *Taisho* 279.

⁴ Dharmadhātu (in cinese: *Fa Chieh*): il regno dei dharmas. Qui, Dharmadhātu si riferisce al regno della Totalità o Infinità nella luce del più alto discernimento e acutezza spirituale della Buddhità.

... Buddha rispose al Bodhisattva Cittarāja:⁵ Al fine di insegnare al mondo i numeri e le quantità nell'esperienza di Buddha, mio buon figliolo, mi hai ora posto [una domanda sull'inconcepibile, inimmaginabile, inesprimibile infinità]. Ascolta attentamente, e te lo spiegherò.

“Dieci milioni è un koṭi; un koṭi koṭi è un ayuta; un ayuta ayuta è un niyuta; un niyuta niyuta è un binbara [un numero seguito da settantacinque zeri]; e un binbara è ... [così continua in progressione geometrica ancora centoventiquattro volte, e il numero allora viene chiamato] un'Indescrivibile-Indescrivibile Spirale...”⁶

Quindi il Buddha continuò nelle stanze seguenti:⁷

L'Indescrivibile-Indescrivibile
Spirale permea ciò che non può essere descritto...

Occorrerebbe un'eternità per contare

Tutti gli universi di Buddha.

In ogni granello di polvere di questi mondi

Sono innumerevoli mondi e Buddha...

Dalla punta di ogni pelo del corpo di Buddha

Sono rivelati gli indescrivibili Puri Territori...

Indescrivibili sono le loro meraviglie e nomi,

Indescrivibili sono le loro glorie e bellezze,

Indescrivibili sono i vari Dharma ora predicati,

Indescrivibili sono i modi in cui essi

maturano gli esseri senzienti...

Le loro Menti non-ostruite sono indescrivibili,

Le loro trasformazioni sono indescrivibili,

I modi con cui essi osservano, purificano ed educano

Gli esseri senzienti sono indescrivibili...

Gli insegnamenti che essi predicano sono indescrivibili.

In ognuno di questi Insegnamenti sono contenute

Infinito, indescrivibili variazioni;

Ognuno di essi matura esseri senzienti in modi

indescrivibili.

Indescrivibili sono i loro linguaggi, miracoli,

rivelazioni, e kalpa...

⁵ *Taisho* 279, pp. 237-38.

⁶ Poiché non c'è motivo di includere le desinenze o le declinazioni delle parole sanscrite, abbiamo qui, *koṭi*, invece di *koṭih*; *ayuta* invece di *ayutam*, ecc. Indescrivibile-Indescrivibile Spirale — in cinese: *pu k'o shuo pu k'o shuo chan*; in sanscrito: *anabhilāpyānabhilāpyaparivartab*.

⁷ *Taisho* 279, pp. 238-41.

Un eccellente matematico non sarebbe in grado di enumerarli,
Ma un Bodhisattva può spiegarli tutti chiaramente...

Gli indescrivibili Territori infiniti
Stanno tutti nella punta di un capello [di Buddha].
Né ammassati né pressati
Né questo capello si espande neppure minimamente...
Nel capello tutti i territori rimangono come sempre
Senza alterazioni di forme o posizione...
Oh, inesprimibili sono i modi con cui entrano nel capello...
Inesprimibile è la vastità del Regno...
Inesprimibile è la purezza del corpo di Buddha,
Inesprimibile è la purezza della conoscenza di Buddha.
Inesprimibile è l'esperienza di eliminare tutti i dubbi,
Inesprimibile è la sensazione di realizzare la Verità.
Inesprimibile è il profondo Samādhi,
Inesprimibile è il conoscere tutto!

Inesprimibile è conoscere le disposizioni di tutti gli esseri senzienti,
Inesprimibile conoscere i loro Karma e le loro propensioni,
Inesprimibile conoscere tutte le loro menti,
Inesprimibile conoscere tutti i loro linguaggi.
Inesprimibile è la grande compassionevolezza dei Bodhisattva,
I quali, in modi inesprimibili, recano beneficio a tutti gli esseri viventi.
Inesprimibili sono i loro infiniti atti,
Inesprimibili i loro vasti voti,
Inesprimibili i loro ingegni, poteri, e mezzi...

Inconcepibili sono i pensieri dei Bodhisattva, i loro voti e la loro comprensione!
Insondabile è la loro comprensione di tutti i tempi e di tutti i Dharma.
La loro lunga pratica spirituale è incomprendibile,
Come pure la loro improvvisa Illuminazione in un momento.

Inconcepibile è la libertà di tutti i Buddha,
I loro miracoli, rivelazioni e compassionevolezza
Verso gli uomini tutti.

Spiegare i cicli cosmici infiniti è persino possibile
Ma fare le lodi degli infiniti meriti del Bodhisattva
È impossibile...

Quindi, il Bodhisattva Cittarāja si rivolge all'assemblea così:⁸

"Ascoltate, O figli di Buddha, un Kalpa (o ciclo cosmico) in questo mondo Sada — la Terra del Buddha *Sākyamuni* — è un giorno e una notte nella grande Terra Felice del Buddha *Amita*; un Kalpa nella Terra del Buddha *Amita*, è un giorno e una notte nella Terra del Buddha dalla *Forza del Diamante*, e un Kalpa nella Terra del Buddha dalla *Forza del Diamante*, è un giorno e una notte nella... continuando in tal modo, passando milioni di incalcolabili mondi si arriva all'ultimo mondo [di questa serie]. Un Kalpa colà, è di nuovo un giorno e una notte nella Terra del Buddha del *Loto Supremo*; dove il Bodhisattva Samantabhadra e tutti i grandi Bodhisattva riuniti qui in assemblea, sono anche lì presenti, riempiendo il cielo...

"...Quando un Bodhisattva ottiene le dieci saggezze, può allora eseguire le dieci penetrazioni universali. Che cosa sono? Sono: Portare tutti gli universi in un capello, e un capello in tutti gli universi; Portare tutti i corpi degli esseri senzienti in un corpo, e un corpo in tutti i corpi degli esseri senzienti; portare inconcepibili Kalpa in un solo momento, e un solo momento in inconcepibili Kalpa; portare tutti i Dharma dei Buddha in un solo Dharma, e un solo Dharma in tutti i Dharma dei Buddha; portare un inconcepibile numero di luoghi in un solo luogo, e un solo luogo in un inconcepibile numero di luoghi; portare un inconcepibile numero di organi in un solo organo, e un solo organo in un inconcepibile numero di organi; portare tutti gli organi in un non-organo, e un non-organo in tutti gli organi ... ridurre tutti i pensieri in un solo pensiero, e un solo pensiero in tutti i pensieri; ridurre tutte le voci e linguaggi in una sola voce e linguaggio, e una sola voce e linguaggio in tutte le voci e linguaggi; ridurre tutti e tre i tempi⁹ in un solo tempo, e un solo tempo in tutti e tre i tempi...

"... Figli di Buddha, cos'è il supremo Samādhi che possiede un Bodhisattva?¹⁰ Quando un Bodhisattva si impegna in questo Samādhi, acquisisce i dieci non-attaccamenti... il non-attaccamento a tutte le terre, direzioni, cicli cosmici, gruppi, dharma, voti, Samādhi, Buddha, e stadi...

"Figli di Buddha, in che modo un Bodhisattva entra in questo Samādhi, e ne emerge? Un Bodhisattva entra nel Samādhi nel suo corpo interiore, e ne emerge nel suo corpo esteriore... egli entra nel Samādhi in corpo umano, e ne emerge nel corpo di un drago ... entra nel Samādhi con un corpo di un deva, e ne emerge con un corpo di

⁸ *Taisho* 279, pp. 241.

⁹ I tre tempi: passato, presente e futuro.

¹⁰ *Taisho* 279, "Il Capitolo dei dieci Samādhi".

Brahmā... entra in un corpo, e ne emerge con mille... un milione, un miliardo di corpi ... entra in mille ... un milione, un miliardo ... di corpi, e ne emerge con uno solo ... entra in un corpo impuro di un essere senziente, e ne emerge con mille un milione ... di corpi purificati, e ne emerge con un unico corpo impuro; entra negli occhi, ed emerge dalle orecchie, dal naso, dalla lingua... dalle menti... entra in un atomo, ed emerge da infiniti universi, entra nel suo proprio corpo, ed emerge in un corpo di Buddha; entra in un unico momento, ed emerge in miliardi di cicli cosmici; entra in miliardi di cicli cosmici, ed emerge in un unico momento... entra nel presente, ed emerge nel passato; entra nel futuro, ed emerge nel presente; entra nel passato, ed emerge nel futuro... Il Bodhisattva che si trova in questo Samādhi è in grado di percepire infiniti, incommensurabili, incalcolabili, inesprimibili, ed inesprimibilmente inesprimibili... numeri di Samādhi; ciascuno e ognuno dei quali ha un'infinitamente vasta varietà di esperienze — le loro penetrazioni e il loro insorgere, stazionamenti e forme, rivelazioni e atti, nature e sviluppi, purificazioni e cure... egli tutti li vede, trasparentemente chiari... Un Bodhisattva che si trova in questo supremo Samādhi,¹¹ vede infinite terre, guarda infiniti Buddha, libera infiniti esseri senzienti, realizza infiniti Dharmas, porta a compimento infinite azioni, penetra infiniti Dhyāna, dà mostra di infiniti miracoli, acquisisce infinite saggezze, rimane in infiniti momenti e tempi...”.

Evidentemente, le citazioni di cui sopra sono troppo brevi, troppo discorsive e non sistematiche per descrivere la Totalità della Buddhità come viene rappresentata nel *Sūtra Hwa Yen* — una voluminosa scrittura di oltre mezzo milione di parole. Ciò nonostante, mediante tali citazioni possiamo assicurarci un appiglio da cui analizzare e studiare il Regno della totalità e della Buddhità.

Nella risposta del Buddha al Bodhisattva Cittarāja ci viene descritta la vastità di un regno che, se tradotto in termini numerici, andrebbe assai al di là del limite più remoto del mondo empirico. Il passo ci dà l'impressione che l'autore stia parlando col linguaggio della moderna astronomia. Il nome dato all'ultimo numero, la Indescrivibile-Indescrivibile Spirale, è estremamente interessante e significativo. Non è semplicemente un nome arbitrario che sta a denotare un numero definito e invariabile, ma è un termine descrittivo che ha il compito di evidenziare il discernimento che si raggiunge attraverso l'esperienza di una

¹¹ Naturalmente la parola 'Samādhi' adoperata qui è completamente differente da quella dei sistemi Yoga e Vedānta.

vasta mente. Che cosa significa l'Indescrivibile-Indescrivibile Spirale? Perché si deve ricorrere a una parola emotiva come *indescrivibile* per definire un numero o una quantità?

Numeri eccessivamente grandi o piccoli, compreso l'infinito nei due estremi, possono essere con facilità concettualizzati ed espressi in termini simbolici e astratti, ma di essi è difficile avere esperienza ovvero 'toccarli' in modo personale e diretto. Non abbiamo difficoltà alcuna a comprendere l'*idea* di un milione, un miliardo, un trilardo, o persino un'infinità, mentre ci è assai difficile afferrare o proiettare tali numeri più grandi in termini di accadimenti empirici. Il mondo dei simboli e delle astrazioni è specificamente differente da quello dell'esperienza e del discernimento sensoriali. Il primo è, per usare la terminologia buddhista, un regno di misurazione indiretta, e il secondo, un regno di realizzazione diretta.¹² Si dice che nella mente del Buddha questi due regni non sono separati. I filosofi Yogācāra arrivano persino ad affermare che una mente di Buddha ha un solo regno, quello della realizzazione diretta. Un Buddha non 'pensa' mai, bensì 'vede' sempre. Ciò significa che in una Mente di Buddha non ha mai luogo nessun processo di pensiero o di ragionamento; egli è sempre nel regno della realizzazione diretta, un regno che è intrinsecamente privo di simboli. L'asserzione che una Mente di Buddha priva di simboli può comunicare agli uomini la sua esperienza per mezzo di simboli, è forse un mistero permanente che non potrà mai essere risolto con la ragione. Tuttavia non per questo è vero che se tale mistero sussiste non possa essere altro che indescrivibile — un termine che denota l'impossibilità di accostarsi a qualche cosa attraverso la simbolizzazione?

La penna di Tolstoj è in grado di riprodurre nelle nostre menti un panorama assai vivido della battaglia di Borodino, ma la penna di chi è in grado di riprodurre le battaglie di Borodino, di Normandia, di Stalingrado, di Verdun, di Zama, di Okinawa ... le mille e una battaglie, tutte assieme nel medesimo momento? Non è del tutto incomprensibile,

¹² Secondo il sistema Yogācāra, ci sono soltanto due matrici da cui deriva la conoscenza umana: quella delle percezioni dirette (*pratyakṣa pramāṇa*), e quella dell'intellettualizzazione o deduzione (*anumāna pramāṇa*). La prima è quella dell'esperienza diretta, senza la presenza di simboli. Può operare senza l'aiuto di nessun simbolo; laddove, la seconda deve ricorrere nel suo modo di operare all'aiuto di elaborazioni simboliche. I cinque sensi e la Coscienza Ālaya (l'inconscio) appartengono invariabilmente al *pratyakṣa pramāṇa*, la Sesta Coscienza, ovvero la 'mente' può appartenere a entrambi. Si dice che nella Mente onnisciente di Buddha, non possono aver luogo mai deduzione ovvero funzioni *anumāna pramāṇa*, poiché la deduzione è sempre indiretta e soggetta a errori ed elaborazioni simboliche. La Mente di Buddha pertanto è sempre priva-di-simboli e opera mediante la sola percezione diretta.

allora, che il Buddha dovesse far ricorso all'uso di tale termine apologetico, Indescrivibile-Indescrivibile Spirale, per sciogliere la 'tensione' del comunicare la Sua esperienza di 'vedere' il cospicuo panorama della Totalità mediante un mezzo di comunicazione così povero come il linguaggio umano?

L'Indescrivibile-Indescrivibile
Spirale permea ciò che non si può descrivere ...
Ci vorrebbe l'infinito per contare
Tutti gli universi di Buddha.
In ogni granello di polvere di questi mondi
Sono innumerevoli mondi e Buddha ...
Dalla punta di ogni pelo del corpo di Buddha
Sono rivelate pure Terre che non si possono descrivere ...
Né possono esserlo le loro meraviglie, glorie, nomi e bellezze.

Queste parole ci richiamano alla mente le *Pensées* di Pascal, in cui la sua profonda penetrazione della Totalità è così chiaramente espressa.

Fate contemplare all'uomo l'assieme della natura nella sua piena e grandiosa maestà, e distogliere la vista sua dagli oggetti meschini che lo circondano. Fategli fissare quella luce smagliante, posta come una lampada eterna a illuminare l'universo; fate che la terra gli appaia un punto a paragone del vasto cerchio descritto dal sole, e fatelo meravigliare del fatto che codesto vasto cerchio non è altro esso stesso che un tratto assai piccolo a paragone di quelli descritti dalle stelle nella loro rivoluzione attorno al firmamento. Ma se la vista nostra colà si arrestasse, che almeno l'immaginazione nostra più avanti si spinga; prima si esaurirà il potere di concettualizzazione piuttosto che il potere della natura di fornire materia per la concettualizzazione. Tutto il mondo visibile è soltanto un atomo impercettibile nell'ampio grembo della natura. Nessuna idea vi si avvicina. Possiamo pure allargare le nostre concezioni al di là di tutto lo spazio immaginabile; ma produciamo soltanto atomi a paragone della realtà delle cose. È una sfera infinita, il cui centro è per ogni dove, la cui circonferenza è da nessuna parte. In breve è il segno sensibile più cospicuo dell'onnipotente potere di Dio, il fatto che l'immaginazione si perda in quel pensiero.

Ritornando a se stesso, fate che l'uomo consideri ciò che è a paragone con tutta l'esistenza; fate che guardi a se stesso come si fosse perduto in questo angolo remoto della natura, e dalla piccola cella in cui si trova ... faccia egli una stima del vero valore della terra, dei regni, delle città e di se stesso. Che cos'è l'uomo nell'infinito?

Ma per mostrargli un altro prodigio parimenti straordinario, esaurimi egli le cose più delicate che conosce. Gli sia dato un acaro, con il suo corpo minuto e le parti di esso ancor più minute, le zampe con le loro giunture, le vene nelle zampe, il sangue nelle vene, gli umori nel sangue, le gocce negli umori, i vapori nelle gocce. Ridividendo queste ultime cose, esaurisca l'uomo la sua forza in tali concezioni, e che l'ultimo oggetto a cui egli è in grado di arrivare sia adesso quello del nostro discorso. Forse penserà che esso sia il punto più piccolo rinvenibile in natura. Io gli farò vedere lì dentro un altro abisso. Dipingerò per lui non soltanto l'universo visibile, ma tutto ciò che egli è in grado di concepire dell'immensità della natura nel grembo di quest'atomo ridotto. Che veda lì dentro un'infinità di universi, ciascuno dei quali abbia il suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra nelle medesime proporzioni del mondo visibile; in ogni terra animali, e alla fine acari, in cui ritroverà tutto ciò che aveva trovato prima, senza fine e senza interruzione. Che si perda in meraviglie altrettanto sorprendenti nella loro piccolezza come le altre nella loro vastità. Difatti chi non rimane sbalordito dal fatto che il nostro corpo, che soltanto un momento fa era impercettibile nell'universo, esso stesso impercettibile nel grembo del tutto, è adesso un colosso, un mondo, o piuttosto un tutto, rispetto alla nullità che non ci è dato di raggiungere?

Colui che guarda a se stesso sotto questa luce avrà paura di se stesso, e vedendosi sospeso, nel corpo datogli dalla natura, tra questi due abissi dell'Infinito e del Nulla, tremerà alla vista di siffatte meraviglie, e penso che, non appena la sua curiosità si tramuta in ammirazione, sarà più propenso a contemplarle in silenzio piuttosto che esaminarle con presunzione.

Perché in effetti cos'è l'uomo nella natura? Un nulla a paragone dell'Infinito, un Tutto a paragone del Nulla, qualcosa di mezzo tra niente e tutto. Dal momento che è infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, la fine delle cose e il loro inizio sono irrimediabilmente a lui nascosti in un impenetrabile segreto; egli si trova a essere incapace a vedere il Nulla da cui venne creato, e l'Infinito che lo inghiotte.

Che cosa farà allora, se non percepire l'apparenza del mezzo delle cose, in un'eterna disperazione di conoscere il loro inizio o la loro fine ...

Quanto è stato detto finora sulla Totalità, tanto la versione di Pascal che quella Hwa Yen, può forse essere riassunto come segue: come un sistema solare contiene pianeti, o un pianeta contiene atomi, un uni-

verso 'più grande' include sempre i 'più piccoli', e, a sua volta, è incluso in un universo che è più grande ancora. Questo sistema di regni più alti che abbracciano i più bassi è concepito in una struttura composta di 'strati' che si estendono all'infinito in entrambe le direzioni. Un universo può essere infinitamente vasto o infinitamente piccolo, a seconda della *scala di misurazione*, ovvero *la posizione da cui la misurazione viene fatta*. La Totalità, in breve, è qui raffigurata come regni-che-abbracciano-regni all'infinito (*chung-chung wu-chin*).

Fino a questo punto non riscontriamo alcuna differenza tra la versione Hwa Yen della Totalità e quella di Pascal. Tuttavia, se proseguiamo nella lettura e facciamo una più attenta analisi, troviamo che esiste una grande differenza tra le due.

Nello Hwa Yen leggiamo:

Le terre infinite che non possono venire descritte
Sono riunite nella punta di un capello [del Buddha],
Esse non premono né si urtano
Né la punta del capello si dilata ...
In esso tutte le Terre rimangono
Proprio come erano prima ...
Come queste Terre entrano nel capello ...
L'immensa vastità del Regno ...

E:

... quando un Bodhisattva acquisisce le dieci saggezze, egli allora è in grado di compiere le dieci penetrazioni universali ... portare tutti gli universi in un solo capello, ed un solo capello in tutti gli universi; portare tutti i corpi degli esseri senzienti in un solo corpo, ed un solo corpo in tutti i corpi degli esseri senzienti; portare inconcepibili cicli cosmici in un solo momento, ed un solo momento in inconcepibili cicli cosmici ... ridurre tutti i pensieri in un solo pensiero, ed un solo pensiero in tutti i pensieri ... ridurre tutti i Tre Tempi in un solo tempo, ed un solo tempo in tutti i Tre Tempi ...

Egli entra nel Samādhi in un momento, e ne emerge in miliardi di cicli cosmici, entra in miliardi di cicli cosmici, e ne emerge in un momento ... entra nel presente, ed emerge nel passato ... entra nel passato, ed emerge nel futuro ...

Qui riscontriamo che tanto il tempo che lo spazio hanno perduto il loro significato rispetto a come vengono da noi intesi e sperimentati. Qui non è soltanto un regno-che-abbraccia-regno all'infinito, bensì un

sovertimento totale, un'assoluta liberazione da *tutte le ostruzioni*. Qui ci troviamo di fronte a una perfetta fusione e assorbimento di tutti i regni l'uno-in-tutto e il tutto-in-uno, al dissolvimento di essere e non-essere, alla convergenza di Vacuità ed esistenza, all'insorgere istantaneo ed al 'reciproco dissolvimento perfetto'.¹³ Tutti questi misteri sulla Totalità si basano, ad ogni modo, su un principio fondamentale; e cioè, *tutte le cose dell'insorgere-dipendente (pratītya-samutpāda) sono vuote*. In contrasto con le dottrine dei vari monismi e monoteismi, la Dottrina Hwa Yen afferma che le meraviglie del Dharmadhātu vengono messe in giuoco non a causa dell'uno, ma a causa del grande Vuoto. Ciò equivale a dire che zero, non uno, è il fondamento di tutti i numeri. È a causa della Vuotezza o Vacuità (*Sūnyatā*) che la reciproca compenetrazione e Non-Ostruzione dei regni diventa possibile. È pure dovuto alla Vacuità se la Totalità che-tutto-include può rivelare le infinite possibilità senza ostacoli. La *Sūnyatā* (Vacuità o Vuotezza) è davvero l'essenza, e il contrassegno del Buddhismo, che alle volte è chiamato non-ego (*wu wo*), alle volte non-attaccamento (*wu chih*), non-durevole (*wu chu*), Non-Ostruzione (*wu ai*), Vacuità (*k'ung hsing*), penetrazione-assoluta (*t'ou-t'o*), e cento e uno altri nomi. A evidenziare l'aspetto 'senza-ego' di questo grande mistero della *Sūnyatā*, abbiamo il Buddhismo Hinayāna; a evidenziare l'aspetto vuoto di questo mistero, abbiamo il Buddhismo Mādhyamika; a evidenziare l'aspetto del non-attaccamento, del non-durevole, abbiamo lo Zen; e a evidenziare l'aspetto della non-ostruzione, e che-tutto-abbraccia, abbiamo il Hwa Yen.

Nel riassumere ciò che abbiamo letto nelle citazioni prese dal *Sūtra Hwa Yen*, abbiamo riscontrato che la Totalità e la Non-Ostruzione della Buddhità sono espresse in questi termini:

1. Un universo può essere infinitamente vasto o angusto a seconda della scala di misurazione, o della posizione da cui viene fatta una misurazione.
2. Gli universi 'più grandi' includono i 'più piccoli' come un sistema solare contiene i suoi pianeti, o un pianeta i suoi atomi. Questo sistema di regni più alti che abbracciano i più bassi viene raffigurato in una struttura che si estende all'infinito in entrambe le direzioni verso l'infinitamente grande o l'infinitamente piccolo. Ciò viene chiamato nel vocabolario Hwa Yen la visione dei *regni-che-abbracciano-regni*.

¹³ Improvviso insorgere istantaneo — in cinese: *tung-shih tun-ch'i*; perfetto mutuo dissolvimento — in cinese: *bu-jung*.

3. Un universo 'piccolo', (quale un atomo) non soltanto contiene in se stesso gli infiniti universi 'più piccoli', ma contiene anche gli infiniti universi 'più grandi' (quale il sistema solare) determinando così la genuina Totalità di Non-Ostruzione.
4. 'Tempo' ha perduto il suo significato come mero concetto di misurazione del fluire di eventi nel passato, presente, e futuro. È ora diventato un elemento della Totalità che attualizza la totale interpenetrazione e il totale contenimento di tutti gli eventi del passato, del presente e del futuro nell'eterno presente.
5. Sul grande palcoscenico dell'infinito Dharmadhātu, innumerevoli drammi di religione diverse hanno luogo in numerose dimensioni di spazio-tempo per tutta l'eternità.

DIALOGO SULLA TOTALITÀ

Prima di continuare nella discussione delle dottrine Hwa Yen sulla Non-Ostruzione e sulla Totalità, leggiamo dapprima un dialogo che può in certo modo mitigare il preoccupato scetticismo che sin da adesso sarà di sicuro nato nella mente del lettore a proposito delle asserzioni 'illogiche' e fantasiose che ha appena avuto modo di leggere in questi testi Hwa Yen. Questo dialogo potrebbe aver avuto luogo in un qualsiasi monastero cinese in cui fosse predicata la dottrina del Hwa Yen.

Il maestro sta parlando: "... così, il regno della Buddhità è la Totalità della Non-Ostruzione: l'insorgere simultaneo che-tutto-fonde, che interpenetra gli infiniti regni percepiti da una Mente onnisciente e onnipresente. Se si raggiunge tale regno, ci si libera dalle catene di spazio e tempo, di purezza e contaminazione, di Nirvāṇa e saṃsāra... Si può mettere un chilocosmo in un granello di polvere mentre il chilocosmo non si restringe, e il granello di sabbia non si espande; ciò avviene perché le catene di materia e misura non sussistono più. Si è in grado di prendere il passato e lanciarlo nel futuro, e prendere il futuro e lanciarlo nel passato; ciò avviene perché le catene di causalità e di tempo hanno perduto il loro potere. Il regno del Hwa Yen è..."

A questo punto la pazienza di un allievo si esaurisce. Egli si alza e interrompe l'insegnante. "Ma Maestro... come possiamo convincerci di queste affermazioni. Si può dire che tutte queste cose sono al di là della nostra comprensione, ma anche se è così, ci piacerebbe tuttavia conoscere la *possibilità di esistenza* di queste cose. Appare insufficiente dirci semplicemente di che cosa ha esperienza un Buddha e come imperscrutabili siano tali esperienze. Ci deve pur essere una qualche base razionale per tutte queste affermazioni, come c'è in ogni campo di studio buddhista. Potreste voi cortesemente darmi un qualche esempio, o parabola, a ciò che venga disperso il buio nella mia mente?"

L'insegnante sta a sentire con un sorriso comprensivo. Gli torna alla mente che queste furono le esatte parole che egli stesso disse al suo Maestro quando per la prima volta frequentò i corsi nella scuola di Hwa Yen.

"Così, tu ritieni che sia impossibile mettere una cosa più grande in una più piccola senza comprimere la prima o gonfiare la seconda?"

"Così mi sembra, signore".

“Ora chiudi gli occhi”, comanda il maestro, “e visualizza nella mente una ciotola per l’elemosina”. Dopo pochi secondi continua, “Ora visualizza nella mente un bufalo ... ora visualizza tutto il monastero ... ora la grande montagna che s’innalza davanti al monastero”.

Poi chiede, “Trovi qualche difficoltà a visualizzare nella mente un bufalo, un monastero, o una grande montagna?”.

“Nessuna difficoltà, signore”.

“La tua testa è più piccola dell’immagine di un bufalo, e assai più piccola di un’immagine del monastero o di una montagna, eppure sei in grado di visualizzarle senza alcuna difficoltà. Ciò non ti suggerisce la possibilità che una cosa più piccola possa contenere una cosa più grande, senza che si espanda o comprima l’altra? Questa è una semplice dimostrazione della Non-Ostruzione di ‘misure’ o ‘spazi’. Ora ti darò un esempio figurato della Non-Ostruzione di ‘tempo’: se un uomo sognasse che suo padre, morto da tempo, visitasse una casa nella quale non si è ancora trasferito — caso niente affatto improbabile — egli darebbe testimonianza della possibilità di prendere eventi nel passato e trasferirli nel futuro o vice-versa. Se persino nel caso di uomini, le catene di tempo e spazio possono alle volte venire spezzate, ciò diventerà ancor più comprensibile nel caso dei Buddha — quegli Illuminati che hanno acquisito la libertà da ogni sorta di catene!”.

Queste argomentazioni zittiscono lo studente, ma egli si è convinto a metà. Dopo un intero giorno trascorso in contemplazione, la mattina dopo solleva in classe nuove obiezioni.

“Signore, dopo aver attentamente riflettuto sulle vostre argomentazioni, dico ancora che esse non sono del tutto convincenti. Si può immaginare nella propria mente una grande montagna senza per questo enfiarla fino a farle raggiungere la grandezza della montagna, ma non si mette fisicamente la montagna dentro la testa vera e propria; se ci si prova, sono sicuro che la testa andrebbe in frantumi. E neppure colui che faceva il sogno portava *fisicamente* il proprio padre morto nella sua futura abitazione. Tutto ciò che faceva nel sogno era di proiettare una cosa del passato, con una cosa del futuro, nel presente”.

Il maestro replica, “Credo che tu non abbia capito il nocciolo della questione. La tua domanda iniziale era, ‘Qual è il fondamento razionale delle affermazioni fatte dal Hwa Yen? E quali esempi o parabole possono essere dati per sostenerle?’. Ti ho fatto un esempio figurato del fatto che non è impossibile a una cosa più grande esistere in una più piccola; cioè, l’immagine di una grande montagna può esistere nella piccola area del cervello. Non ho detto che possiamo mettere *fisicamente* una grande montagna dentro la nostra testa *mentre ci troviamo in questo regno particolare*. È estremamente importante ricordare che la dottrina del

Hwa Yen non infrange le leggi né del nostro mondo empirico né del nostro mondo razionale, fino a che confiniamo l’argomento in questione nel regno degli uomini. Ma se parliamo di qualcosa dal punto di vista della Buddhità, è un’altro problema. Questo è chiaramente definito nel Sūtra:

...Le Terre infinite che non possono venire descritte
Sono riunite nella punta di un capello [del Buddha]
Esse non premono né si urtano
Né la punta del capello si dilata...
In esso tutte le Terre rimangono
Proprio come erano prima...

e nell’affermazione:

‘...Buddha gettò questo chiliocosmo in su e in giù, nelle direzioni occidentale, orientale, meridionale, e settentrionale... facendolo passare attraverso milioni, miliardi ... infiniti universi ... e poi Egli di nuovo lo gettò, facendolo passare attraverso lo stesso numero di universi fino alla sua posizione originale... Gli esseri senzienti che vivono in questo chiliocosmo non furono consapevoli di tale grande movimento; vivevano nei loro rispettivi regni come se nulla fosse accaduto...’ ”.

Il maestro prosegue. “Dando una rapida scorsa a queste due citazioni, non vi riscontriamo nulla di insolito. Esse dicono semplicemente, primo, che un’esperienza può aver luogo in un regno senza impedire un’esperienza della stessa categoria in un altro regno, sebbene questi due regni siano connessi tra loro, fusi assieme, e persino ‘identici’ gli uni con gli altri. E secondo, che un principio o esperienza che viene accettata come vera in un regno può non esserlo necessariamente in un altro; tale contraddizione, a ogni modo, non nega né invalida nessuna delle due; esse coesistono armonicamente senza arrecarsi reciproco impedimento. Per comprendere interamente ciò dovrete seguire attentamente i dieci misteri,¹⁴ soprattutto il primo e il terzo.

“Prima di procedere, lascia che ti chieda che cosa intendi quando dici che non possiamo mettere fisicamente una vera montagna nelle nostre teste? In particolare, che cosa intendi con *fisico e reale?*”.

“Con fisico, o reale, intendo l’incontro di una esperienza condivisa da me e dagli altri. Se dico che sto veramente bevendo un bicchiere d’acqua, intendo che io e gli altri, cioè, gli astanti, stanno provando una esperienza di un tipo che sottintende un retroterra comune tanto per

¹⁴ Vedi la discussione di Shih-shih Wu-ai nella seconda parte, e il testo *Sul Leone d’Oro* nella terza parte di questo libro.

me *che* per gli astanti, che fa sì che si possa far riferimento ad *essa* come, 'Il Signor Tal-dei Tali ha appena bevuto un bicchiere d'acqua'".

Il maestro: "In altre parole, quello che intendi con *reale* è un qualcosa di cui tanto tu che gli altri avete avuto assieme esperienza. Ora ritieni che l'esperienza che hai avuto e l'esperienza che questi astanti hanno avuto siano identiche — oppure diverse? Inoltre, che cosa intendi con 'si possa far riferimento a *essa*'? Sei sicuro di dover dire *essa*, e non *esse*?"

Lo studente: "Ebbene, l'esperienza che avevo in quel momento e l'esperienza che gli astanti avevano in quel medesimo momento può non essere esattamente la stessa, ma la base comune da cui derivano queste esperienze è la medesima. *Essa* si riferisce esattamente a tale base comune".

Il maestro: "Sei proprio sicuro di ciò? Io ritengo che il problema sia assai più complesso di quanto tu non creda. Per mera comodità, supponiamo che tutto ciò che hai detto sia vero. La tua comprensione del *reale* è basata su di una combinazione di fondamenti soggettivi e oggettivi... ciò vuol dire che non solo tu, ma anche gli astanti, hanno la possibilità di condividere un'esperienza simile, escludendo così il fondamento puramente soggettivo che, secondo te, non è sempre attendibile. Per il momento accetterò anche tale asserzione. Tuttavia la cosa importante da rilevare è che i partecipanti, per condividere una Comune, o simile esperienza a cui far riferimento, debbono trovarsi nello stesso regno. Un cieco non è in grado di condividere l'esperienza di osservare una scena come le altre persone dotate di vista, anche se egli è fisicamente presente tra loro. La sua presenza fisica non gli concede la facoltà di fruire dell'esperienza di vedere. *Esistenza o non-esistenza ha significato soltanto quando un definito regno è predeterminato ovvero implicato*. In questo semplice atto di confinare il sé a un regno particolare allo scopo di rendere qualcosa pregno di significato risiede la differenza fondamentale tra l'orientamento degli uomini e quello del Hwa Yen. Gli uomini vedono e giudicano le cose da un regno definito, e pertanto limitante, mentre il Hwa Yen vede le cose dal punto di vista della Totalità — ripudiando in tal modo l'essenza stessa di 'delimitazione', ovvero costrizione di qualsiasi genere. Per concludere la mia risposta alla tua domanda sulla 'base razionale' per le affermazioni del Hwa Yen, vorrei dire che la validità del Hwa Yen si basa sulla conoscenza e la realizzazione di *regni*, le loro relazioni e autosufficienza, genuinità e illusorietà, ostacoli e 'riduzioni', liberazioni e costrizioni, esistenza e non-esistenza, e così via. Chiarire questi punti è lo scopo principale della filosofia Hwa Yen — il compito assunto con tanto successo dai cinque Patriarchi¹⁵ e dai loro successori".

¹⁵ I cinque Patriarchi della Scuola Hwa Yen: Tu Shun, Chih Yen, Fa Tsang, Ch'êng Kuan e Tsung Mi. Vedi la Terza Parte.

NON-OSTRUZIONE — IL CARDINE DELLA TOTALITÀ

Il dialogo riportato nel capitolo precedente mostra chiaramente che il tema centrale della filosofia Hwa Yen è imperniato sulla concezione dei *regni*. Totalità e Non-Ostruzione diverrebbero privi di significato senza i regni, poiché il significato stesso della Totalità viene qui definito nel senso di ciò che abbraccia tutti i regni, e la Non-Ostruzione nel senso delle infinite possibilità delle loro interpretazioni.

Ma cos'è un regno? Un regno, come viene di solito inteso, è un'area, o sfera, entro cui hanno luogo certe attività, pensieri, o influenze; pertanto, un regno implica sempre un territorio con confini ben definiti. Ecco una semplice esemplificazione: un bicchier d'acqua è visto dalla gente comune solamente come un liquido con cui placare la propria sete; da un chimico è visto come un composto d'idrogeno e ossigeno; da un filosofo come un qualcosa che esprime relazione o causalità, *da un Buddha come la manifestazione o efflusso della divina Buddhità...*

Da questo esempio elementare possiamo dedurre alcune argomentazioni che di volta in volta possono venire utilizzate per descrivere l'interpenetrazione dei regni.

Numerosi regni convergono in questo semplice oggetto — un bicchier d'acqua; essi coesistono l'uno con l'altro in modo assai misterioso. Da una parte, 'vivono quietamente', ciascuno entro la propria sfera, senza fuoriuscire dai confini; e dall'altra, 'vivono armonicamente insieme' senza creare la minima interferenza o ostacolo con gli altri regni. Il fatto che l'acqua possa essere usata come mezzo per placare la propria sete non impedisce di essere anche H₂O, un complesso di movimenti di elettroni, una rivelazione di causalità e relazioni, e tutto il resto. A un certo livello o in un certo regno, l'acqua è il mezzo con cui si può estinguere il fuoco mentre a un altro livello è il mezzo da cui si può estrarre combustibile (idrogeno) cui dar fuoco. Così gli orientamenti e le valutazioni dello stesso oggetto possono essere diametralmente opposte le une alle altre a seconda di come spostiamo la scala dei rapporti, o a seconda di come li vediamo da differenti angolazioni.

Il fatto che regni diversi possano coesistere gli uni con gli altri nell'ambito di un medesimo oggetto è considerato dai filosofi Hwa Yen

come la verità dell' 'insorgere-simultaneo' (*t'ung-shih chü-ch'i*), e il fatto che questi regni diversi, sebbene esistano simultaneamente, non si ostacolano né si scardinano gli uni con gli altri, ma si compenetrano reciprocamente gli uni con gli altri in modo armonico, è considerato come la verità della 'Non-Ostruzione simultanea' (*t'ung-shih wu-ai*).

Insorgere-simultaneo e Non-Ostruzione simultanea sono due termini importanti di frequente adoperati nella letteratura Hwa Yen; ne discuteremo più avanti in modo più completo, ma qui ci rammentano un punto importante, e cioè che la mente umana non è intrinsecamente simultaneamente insorgente o non-ostruttiva. Nel momento in cui pensiamo all'acqua come mezzo per placare la sete, non riusciamo a pensarla come H₂O, movimenti di elettroni, e così via, e dobbiamo passare da un regno all'altro successivamente al fine di averne cognizione. Ciò dimostra che il modo umano di pensare segue l'approccio 'selettivo' (cioè che seleziona 'un regno alla volta') e 'commutativo' (cioè che può 'passare da un regno all'altro in successione'), il quale approccio è caratteristicamente *anti-simultaneo* e *non-simultaneo*. Ecco un esempio: un uomo d'affari estremamente capace ma molto occupato ha sei telefoni sistemati sulla sua scrivania, e ciascuno è collegato a un determinato reparto della sua ditta. Egli di solito è in grado di rispondere a due telefonate alla volta, quando non a tre. Può pertanto 'commutare i regni' con tale rapidità e facilità che quasi arriva al punto di 'condotta simultanea', tuttavia qualche volta è irrimediabilmente perduto quando tutti e sei i telefoni squillano insieme.

Contrariamente a questo approccio commutativo e selettivo adottato dalla mente dell'uomo, l'onnisciente Mente della Buddhità 'adotta' un *approccio del tutto diverso* nei suoi meccanismi di funzionamento. Una mente che vede tutto non deve e non può seguire l'approccio commutativo e selettivo; deve vedere cose in numerosi regni, l'uno che compenetra l'altro, tutti simultaneamente insorgenti su un'enorme scala!

Se per un momento, ci allontaniamo dal nostro modo di agire superficiale e automatico ed esaminiamo le cose che ci circondano, quale vasto e terrificante mistero scopriremo! Il solo osservare un qualsiasi oggetto che ci sta davanti agli occhi — un bicchier d'acqua, una tavola, una matita, un vaso di fiori, o un filo ondeggiante di fumo che s'alza da un bastoncino d'incenso che brucia — in ognuno degli oggetti presenti in una piccola stanza, quante innumerevoli cose di infiniti regni esistono ora proprio davanti a noi, eppure non siamo capaci di vederle! Ma questa è solo la descrizione di una stanza, assai più grande sarà allora la descrizione di tutto il regno della casa, del quartiere, della città, della regione, della terra, del sistema solare, del cosmo, e dell'intero Dharmadhātu...

Quale stupendo panorama deve vedere una mente onnisciente! Ma

non è possibile vedere questo panorama di simultaneo-insorgere totale senza la realizzazione della Non-Ostruzione simultanea. La prima reca il regno della 'apparenza esteriore', o rivelazione di Totalità; mentre la seconda comporta la 'relazione interiore' o 'costruzione' tra regni differenti visti dal punto di vista della Totalità. Ontologicamente parlando, la Non-Ostruzione simultanea è persino più importante dell'insorgere-simultaneo; è attraverso una realizzazione di Non-Ostruzione che la rivelazione della Totalità è resa possibile. La Non-Ostruzione è, pertanto, il nucleo centrale della filosofia Hwa Yen. Ma che cos'è *l'ostruzione*? Intesa secondo il senso comune, ostruzione è qualcosa che blocca o si erge lungo il percorso di qualche argomento o atto. Tuttavia ostruzione (cinese: *Ai*) intesa secondo il Hwa Yen ha un senso più ampio di questo; essa si riferisce implicitamente alle 'muraglie di confine' che si ergono tra regni differenti. Per spiegare ciò, ritorniamo al nostro esempio del bicchier d'acqua. In esso troviamo molti regni diversi. Sebbene tali regni diversi esistano simultaneamente e si interpenetrino nel modo più armonico, tra di essi si ergono precise 'muraglie di confine'. Queste muraglie di confine possono essere 'tangibili' o 'inafferrabili', 'concrete' o 'astratte', 'inespugnabili' o 'espugnabili', 'rigide' o 'docili', ma hanno tutte una funzione restrittiva ovvero limitante. Possiamo ricorrere a un esempio per chiarire questo punto: un uomo senza alcuna preparazione scientifica può bere un migliaio di bicchieri d'acqua, o tuffarsi nel profondo oceano un centinaio di volte, senza che tali azioni lo mettano in grado di capire la struttura chimica o fisica dell'acqua. Egli è confinato nei limiti di un certo regno e non è in grado di sorpassarli. Per comprendere la struttura chimica, deve oltrepassare le muraglie di confine che fino ad ora lo hanno relegato nel regno dell'ignoranza. Ciò di cui ha bisogno non è la ripetizione di esperimenti che lo portino a conoscere quello che sa già, bensì di un nuovo tipo di approccio e di un nuovo tipo di orientamento che lo porteranno a oltrepassare queste muraglie di confine. L'espressione, *oltrepassare* l'abbiamo sentita così spesso che siamo portati a dimenticare il suo significato e le sue implicazioni. Oltrepassare significa non soltanto superare la 'muraglia di confine' che si erge tra il vecchio e il nuovo regno, ma comporta anche l'espansione e l'integrazione dei due. Un oltrepassare rivoluzionario comporta sempre grande pazienza, sforzo, e discernimento — una chiara indicazione dell'irriducibile funzione restrittiva delle muraglie di confine. Queste 'muraglie' non andranno intese, naturalmente, come un qualcosa di concreto nel mondo esterno. Esse sono solamente concetti astratti che denotano le funzioni limitanti o restrittive di un regno. Adoperando l'espressione Hwa Yen, sono dei 'blocchi' che si ergono lungo il cammino della Totalità. Una completa rimozione di queste 'muraglie-che-bloccano' ci mette in grado

di raggiungere il regno della Non-Ostruzione, che è sempre il fine e il nucleo centrale del Hwa Yen.

A questo punto ci si può chiedere, "dal momento che le ostruzioni o 'muraglie di confine' sono innumerevoli come gli stessi regni infiniti, come è dunque possibile demolirle tutte?". La risposta è che, sebbene le ostruzioni siano innumerevoli, derivano tutte da un unico blocco ostruente fondamentale, che è l'idea di *essere*. Una volta rimossa questa roccia primaria dell'essere, tutte le costruzioni su di essa costruite saranno anch'esse demolite. *L'idea di essere*, questa radice primigenia da cui germogliano tutte le altre idee, è pertanto la matrice di tutte le ostruzioni. Tale inveterata, ostinata idea di essere che tutto pervade è l'ostruzione primaria. Piuttosto che glorificarla e deificarla come hanno fatto filosofi e teologi tanto orientali che occidentali, il Buddhismo pone l'accento sugli aspetti frustranti e illusori dell'essere e sull'importanza di distruggerlo. Un proverbio Zen rende chiaro questo punto: "Tutte le cose sono riducibili all'Uno, ma a che cosa quest'Uno è riducibile?". Il più grande successo che possa mai l'uomo raggiungere è di polverizzare il blocco di 'essere' e di 'uno', che, da un punto di vista psicologico, non è altro che una tendenza profondamente radicata ad afferrare le cose, una forma di attaccamento manifestata sotto le spoglie di una rivendicazione arbitraria. La Totalità è inaccessibile senza un assoluto annientamento di questo attaccamento basilare, e la Non-Ostruzione non può essere realizzata senza una comprensione della verità di 'Non-essere', che è la *Sūnyatā* (Vacuità) — il punto cruciale e l'essenza del Buddhismo.

La Non-Ostruzione come viene raffigurata nel Hwa Yen ha pertanto come cardine la dottrina della Vacuità, poiché il Vuoto soltanto, che è senza limitazioni, è in grado di 'dissolvere' tutte le ostruzioni.

Approfondiremo in seguito il principio della Vacuità e Non-Ostruzione più dettagliatamente, ma per prima cosa leggiamo un famoso racconto sul modo ingegnoso in cui il Maestro Fa Tsang (643-712) illustrò il regno della Totalità all'Imperatrice Wu, o Wu Tsê-T'ien della Dinastia T'ang,¹⁶ che regnò dal 684 al 704 d.C.

¹⁶ La storia narrata appresso non è una traduzione diretta di una qualche fonte. Per ravvivare la narrazione, l'autore in molte parti l'ha drammatizzata. Il breve racconto originale della dimostrazione di Fa Tsang all'Imperatrice Wu del Dharma-dhātu, ricorrendo ai riflessi prodotti da specchi messi gli uni davanti agli altri, si trova nel *Sung Kao Seng Chuan*, Taisho 2061, p. 732.

LA SALA DEGLI SPECCHI DI FA TSANG

Nella gloriosa epoca dei T'ang, quando il popolo cinese godeva sotto tutti i punti di vista della prosperità e del progresso dei tempi, e quando l'ispirazione culturale e spirituale venivano esaltate in un'atmosfera di abbondanza e successo, l'Imperatrice Wu Tsê-T'ien aveva speciale interesse a favorire il Buddhismo. Era talmente incuriosita dall'affascinante insegnamento di questa religione straniera che per alcuni anni (prima di diventare Imperatrice) visse persino come monaca in un convento. In seguito, Wu Tsê-T'ien lasciò il convento e si unì all'Imperatore Kao Tsung a palazzo come sua concubina imperiale. Allorché Kao Tsung morì, ella usurpò il trono e divenne la prima — e anche l'ultima — imperatrice della storia cinese. Da allora governò abilmente l'Impero per vent'anni. Fu odiata e amata, vilipesa e ammirata, tanto dai contemporanei che dai posteri, ed è stata per molti secoli una figura controversa. Ma nessuno ha potuto negare che questa donna straordinaria sia stata uno dei più grandi statisti mai apparsi nella storia cinese.

L'Imperatrice Wu Tsê-T'ien non fu soltanto una grande protettrice del Buddhismo, ma, secondo me, un'assai notevole studiosa di Buddhismo. La sua famosa "Preghiera Prima di Aprire la Santa Scrittura"¹⁷ fu talmente sublime da essere recitata da tutti i buddhisti in Cina in tutti i secoli. Il suo profondo interesse per il Hwa Yen la spinse ad inviare un legato nel paese conosciuto come Yü Tien (il Turkestan cinese) per avere un testo più completo del *Sūtra Hwa Yen*.¹⁸ Sotto il suo patronato venne redatta una traduzione della versione in ottanta volumi di questo *Sūtra* grazie agli sforzi congiunti di monaci cinesi e stranieri sotto la guida del famoso sanscritista Sikṣānanda. Si dice che durante il lavoro di traduzione l'Imperatrice in persona si recava al monastero per offrire del cibo ai monaci. Nel decimo mese dell'anno 699 d. C., la traduzione era completata, e un'eccellente prefazione al libro venne scritta dalla stessa Imperatrice in onore di quest'opera monumentale.

¹⁷ La Preghiera Prima di Aprire la Santa Scrittura — in cinese: *K'ai Ching Chieh*.

¹⁸ Questa è la 'nuova' traduzione di Sikṣānanda della versione in ottanta capitoli del *Sūtra Hwa Yen*.

In quel periodo ella inviò il Maestro Fa Tsang a venire nella capitale a predicare il Hwa Yen alla luce della nuova traduzione. Quando egli iniziò a parlare del capitolo de "Il Mondo del Tesoro-del-Loto", la terra tremò per un'ora intera in segno d'augurio per l'occasione. L'Imperatrice Wu si compiacque moltissimo.

In quello stesso giorno convocò Fa Tsang al palazzo reale e gli fece domande sulle dottrine Hwa Yen dei dieci misteri, della Rete di Indra, del Samādhi, del principio delle sei forme, e così via. Con prodigiosa competenza e chiarezza, Fa Tsang spiegò tutto pianamente e bene — ma tali dottrine erano troppo profonde per essere comprese immediatamente, persino da una mente così brillante come quella di Wu T'ien. Per la prima volta ella rimase in imbarazzo. Sorpresa e affascinata dall'eloquio di Fa Tsang, gli fece domande su domande. Fa Tsang allora si guardò intorno (per cercare un esempio) e vide un leone d'oro che si ergeva in un angolo della sala. Si diresse verso il leone, richiamò l'attenzione di lei su di esso, e poi pronunciò il suo celebrato discorso *Sul Leone d'Oro*, in cui illustrò le parti essenziali della filosofia Hwa Yen adoperando il leone come metafora, e così portò l'Imperatrice a un'immediata comprensione della Dottrina.

Un giorno l'Imperatrice Wu fece a Fa Tsang questa domanda:

Reverendo Maestro, io capisco che la conoscenza dell'uomo viene raggiunta mediante due approcci: uno è per mezzo dell'esperienza, l'approccio diretto, e l'altro per mezzo della deduzione, l'approccio indiretto. Capisco pure che soltanto le prime cinque coscienze e l'Ālaya necessitano dell'approccio diretto; laddove, la mente, ovvero la sesta coscienza, può averli entrambi. Pertanto, le scoperte della mente cosciente non sono sempre degne di fede. La superiorità e l'attendibilità dell'esperienza diretta sulla deduzione indiretta viene attestata da molte scritture. Voi mi avete spiegato la Dottrina Hwa Yen con grande chiarezza e ingegnosità; alle volte riesco quasi a vedere con gli occhi della mente la vastità del Darmadhātu, e toccare qualche punto qui e là nella grande Totalità. Tuttavia avverto che tutto ciò è soltanto una congettura indiretta ovvero un'ipotesi. Non si può realmente capire la Totalità in senso immediato prima di aver raggiunto l'Illuminazione. Col vostro genio, comunque, io mi domando se non possiate darmi una dimostrazione che possa svelare il mistero del Dharmadhātu — comprese quelle meraviglie quali il 'tutto in uno' e l'uno in tutto', l'insorgere simultaneo di tutti i regni, l'interpenetrazione e il contenimento di tutti i dharmas, la Non-Ostruzione di spazio e tempo, e simili?

Dopo aver riflettuto per un po', Fa Tsang disse, "Mi ci proverò, vostra Maestà. La dimostrazione sarà pronta assai presto".

Pochi giorni dopo Fa Tsang si recò dall'Imperatrice e disse, "Vostra Maestà, ora sono pronto. Abbiate la compiacenza di venire con me in un luogo in cui vi sarà data la dimostrazione". Egli allora condusse l'Imperatrice in una stanza tappezzata di specchi. Sul pavimento e sul soffitto, su tutt'e quattro le pareti e persino ai quattro angoli della stanza si trovavano appesi enormi specchi — tutti gli uni di fronte agli altri. Quindi Fa Tsang tirò fuori un'immagine del Buddha e la sistemò al centro della stanza con alle spalle una torcia accesa. "Oh, che meraviglia! Che splendore!", esclamò l'Imperatrice non appena si fu soffermata ad osservare quello spettacolo, che incuteva rispettoso spavento, di infiniti riflessi che si intersecavano. Lentamente e con calma Fa Tsang si rivolse a lei:

Vostra Maestà, questa è una dimostrazione della Totalità del Dharmadhātu. In ognuno degli specchi che si trovano in questa stanza troverete i riflessi di tutti gli altri specchi con dentro l'immagine del Buddha. E proprio in ciascun riflesso di qualsiasi specchio troverete tutti i riflessi di tutti gli altri specchi, assieme alla specifica immagine del Buddha in ognuno, senza omissioni o errate disposizioni. Il principio di interpenetrazione e contenimento è chiaramente mostrato da questa dimostrazione. Proprio qui vediamo un esempio di uno in tutto e di tutto in uno — il mistero di *regno che abbraccia regno all'infinito* viene così svelato. Il principio dell'*insorgere simultaneo di regni diversi* è qui talmente ovvio che non necessita di spiegazione alcuna. Questi riflessi infiniti di regni diversi insorgono ora simultaneamente senza il benché minimo sforzo; fanno così proprio naturalmente in modo perfettamente armonioso...

Quanto al principio della non-ostruzione di spazio, lo si può dimostrare in questo modo ... (così dicendo, egli tirò fuori una palla di cristallo dalla manica e la mise nel palmo della mano). Vostra Maestà, vediamo ora tutti gli specchi e i loro riflessi dentro questa piccola palla di cristallo. Qui abbiamo un esempio del piccolo che contiene il grande come pure del grande che contiene il piccolo. Questa è una dimostrazione della non-ostruzione di 'grandezze', o di spazio.

Quanto alla non-ostruzione di tempo, non si può mostrare il passato che entra nel futuro e il futuro che entra nel passato ricorrendo a questa dimostrazione, poiché essa è, dopo tutto, di tipo statico, mancando della qualità dinamica degli elementi temporali. Una dimostrazione della non-ostruzione di tempo, e di tempo e spazio, è dav-

vero difficile darla con mezzi usuali. Si deve raggiungere un diverso livello per essere in grado di avere testimonianza di una tale 'dimostrazione'. Ma in ogni caso, vostra Maestà, spero che questa semplice dimostrazione abbia assolto al suo compito di soddisfarvi.

LE CAUSE DELLA TOTALITÀ

A questo punto andrebbero poste alcune domande: quali sono le cause di questo Dharmadhātu che-tutto-fonde? Come e perché questo regno della Totalità è realizzabile? Ch'eng Kuan (738-839), il famoso maestro di Hwa Yen, propose dieci ragioni per la risposta. Nella sua opera famosa, *Un Prologo al Hwa Yen*, leggiamo:

Domanda: quali sono le cause che fanno sì che tutti i dharmas [ovvero le cose] si fondano continuamente in tal maniera?

Risposta: le ragioni sono molte; è difficile prenderle in esame tutte, tuttavia possiamo darne brevemente dieci:

1. Poiché [tutte le cose (dharma)] sono solo manifestazioni della mente.
2. Poiché nulla possiede una natura definita.
3. Poiché [tutte le cose] sono cause relative l'una all'altra ... vale a dire, insorgono a causa del principio di insorgere-dipendente [pratītya-samutpāda].
4. Poiché la natura stessa del Dharma è completamente in-fusione e libera.
5. Poiché [tutte le cose] sono simili a fantasmi e sogni.
6. Poiché [tutte le cose] sono simili a riflessi o immagini.
7. Poiché gli infiniti semi [della virtù] furono piantati.
8. Poiché Buddha ha esaurito tutte le Realizzazioni.
9. Poiché il potere del profondo Samādhi fa che sia così.
10. Poiché il potere miracoloso e l'imperscrutabile liberazione di Buddha fanno che sia così.

Una qualsiasi di queste ragioni metterà in grado i dharmas di fondersi completamente senza ostruzione.

Tra queste dieci ragioni, possiamo dire che le prime sei descrivono la natura del dharma, e si deve a esse che la virtù e la gloria della Buddhità sono rese possibili. La settima ragione pone l'accento sulla pratica spirituale che rende possibile il raggiungimento della Buddhità; l'ottava

sottolinea il suo merito, e la nona e la decima la sua funzione e ruolo.¹⁹

È chiaro che le prime sei argomentazioni sono di natura filosofica, e servono per spiegare il perché del Dharmadhātu, e le rimanenti quattro sono di natura religiosa e riguardano il come e il chi. Tuttavia, spiegare queste dieci ragioni nella loro sequenza originale non è di grande aiuto, pertanto capovolgeremo l'ordine e discuteremo prima delle quattro ultime ragioni.

Domanda: che cosa fa sì che Buddha realizzi questa insondabile Totalità che-tutto-fonde? [le ragioni sette, otto, nove e dieci dicono]:

7. Poiché gli infiniti semi [della virtù] furono piantati da Buddha.
8. Poiché Buddha ha esaurito tutte le Realizzazioni.
9. Poiché il potere del profondo Samādhi fa che sia così.
10. Poiché il potere di Buddha è meravigliosamente libero.

Se, in ultima analisi, il regno della Totalità è realizzabile soltanto con l'esperienza diretta, ma non col ragionamento, come sottolinea il Hwa Yen, allora diventa ovvia la necessità di compiere taluni passi per dissolvere le barriere od ostacoli che si oppongono alla visione del Dharmadhātu. Tra i molti ostacoli che si ergono lungo il cammino verso il Dharmadhātu, quello fondamentale è l'attaccamento-all'ego (*wo chih*), che è una tendenza persistente a rimanere attaccati a un piccolo io limitato e ai suoi interessi. La sua essenza è di *escludere*, la sua funzione è di *separare*. Il risultato dell'attaccamento-all'ego, come ne danno prova gli uomini, è la nascita di conflitti, dolori e vizi. Dal momento che l'attaccamento-all'ego è per sua natura escludente e non inclusivo, scostante e non abbracciante, conflittuale e non armonico, esso è qualcosa di diametralmente opposto all'armoniosità del Dharmadhātu che tutto-include e tutto-abbraccia. Pertanto è facile osservare che l'attaccamento-all'ego è di ostacolo piuttosto che di aiuto alla realizzazione del Dharmadhātu. Che cosa allora possiamo considerare di aiuto per la realizzazione del Dharmadhātu? il Dharmadhātu è il tutto, l'illimitato, il bene e il buono. È su queste basi che la settima ragione ha enunciato la sua affermazione. Perché? Poiché virtù e bontà, in qualsivoglia forma, implicano sempre una qualche rinuncia al 'meschino io', e un'affermazione di armoniosità e unità. Esse sono della natura stessa del Dharmadhātu. In que-

¹⁹ Citato da *Un Prologo al Hwa Yen (Hwa Yen Hsüan T'an)*, capitolo 5, pp. 63-64, (Shanghai, 1936; ristampato a Taipei, 1966). Il *Hwa Yen Hsüan T'an* è probabilmente una delle opere più importanti del Buddhismo Hwa Yen; è una rassegna della essenza di tutti gli insegnamenti Hwa Yen ed è il primo capitolo del voluminoso *Hwa Yen Su Ch'ao: L'Esegesi del Sūtra Hwa Yen*; è largamente studiato dagli adepti del Hwa Yen.

sto senso è detto nel *Sūtra Hwa Yen* che nelle Sue vite precedenti, quando Egli era ancora un Bodhisattva che si sforzava di raggiungere l'Illuminazione, Buddha piantò i virtuosi semi di:

- Un grande cuore compassionevole, che desidera proteggere tutti;
- Un grande cuore ricolmo di bontà, che desidera recar beneficio a tutti gli esseri;
- Un cuore ricolmo di comprensione, che genera buona disposizione e tolleranza;
- Un cuore libero, che desidera rimuovere le ostruzioni dagli altri;
- Un cuore, che riempie l'universo;
- Un cuore senza fine e vasto come lo spazio;
- Un cuore puro, conforme alla saggezza e al merito del passato, presente e futuro...

Pertanto è attraverso la coltivazione di queste volontà e azioni rivolte al bene che gli ostacoli al Dharmadhātu vengono rimossi e si riesce a vedere la Totalità. Difatti virtù e benevolenza non soltanto negano l'attaccamento all'ego, ma affermano l'identità del proprio interesse verso gli altri che, secondo il vocabolario Hwa Yen, viene chiamato i semi di penetrazione-reciproca (*hu ju*) e la reciproca-identità (*hu chi*) del Dharmadhātu.

I DIECI STADI
DELL'ILLUMINAZIONE DI UN BODHISATTVA

Rivolgeremo ora la nostra attenzione alla *Ragione otto*:

POICHÉ BUDDHA HA ESAURITO TUTTE LE REALIZZAZIONI

Realizzazione (*Chêng*) denota la diretta esperienza di vedere la Realtà; è praticamente intercambiabile con il termine buddhista, adoperato assai frequentemente, Illuminazione (*Chüeh*). Sebbene Realizzazione sia un'esperienza universale e non si diversifichi, nella sostanza, da persona a persona, essa presenta una grande quantità di strati, o gradi, di profondità. Queste variazioni, a loro volta, si esprimono nell'enorme differenza che si trova tra un 'Bodhisattva preliminarmente illuminato' e un 'Buddha perfettamente illuminato'. Pertanto non possiamo dire che l'Illuminazione sia universalmente identica, poiché può variare in modo assai grande — da una superficiale visione della 'Sicceità' (Tathatā), fino alla completa rivelazione del Dharmadhātu. Uno studente di musica sa 'suonare il pianoforte' e così pure un concertista, ma c'è una enorme differenza tra i due. L'illuminazione iniziale sembra arrivare spesso in modo improvviso, ma per approfondire e portare a compimento questa realizzazione, occorre un lungo periodo di 'nutrimento' e coltivazione. La Realtà è simile ad un pozzo senza fondo o a un cielo senza fine — più lo si esplora, più profondo diventa. La ricerca dell'illuminazione è senza fine; più avanti vai, più lunga è la strada, e sembra che non si arrivi mai a vederne la fine. Ma, d'altra parte, una volta conquistata la Realizzazione iniziale, il resto del viaggio sarà assai più agevole di prima. Sebbene le facoltà e le funzioni siano variabili in modo enorme tra gli stadi iniziali e quelli avanzati, l'essenza della realizzazione rimane sempre la stessa. In tal senso, l'Illuminazione buddhista la si può considerare come unica e anche plurima.

Negli stadi iniziali d'Illuminazione, spesso un Bodhisattva ha un'alta opinione della propria esperienza mistica. È assolutamente sicuro che persino il Buddha perfetto non possa avere un discernimento più profondo del suo! Questo è il motivo per cui i grandi maestri Zen provano spesso a demolire le Realizzazioni del discepolo come mostrano molti

Koan Zen. Questo è il motivo per cui Tê Shan diceva, "Se non sei in grado di rispondere alla mia domanda, ti darò trenta colpi di bacchetta; se sei in grado, te ne darò ugualmente trenta". Per risvegliare coloro i quali sono alla ricerca della Bodhi dall'ignoranza e dall'orgoglio, e per dimostrare la visione infinita del Dharmadhātu, il *Sūtra Hwa Yen* ha elaborato i famosi Dieci Stadi del Sentiero. Uno studio di essi renderà l'individuo subito conscio dell'infinita vastità dell'Illuminazione Buddhista, che, secondo me, ha ridimensionato molte asserzioni di celebrati mistici appartenenti tanto alle religioni orientali che occidentali. Poiché una rassegna completa di questi stadi progressivi andrebbe al di là dell'assunto di questo libro, ci limiteremo a citare taluni passi del *Sūtra Hwa Yen* concernenti i famosi Dieci Stadi di Illuminazione:²⁰

Tutti i Buddha nelle dieci direzioni allungarono allora le mani per toccare il capo del Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante; subito dopo, egli uscì dal Samādhi e si rivolse alla grande assemblea:

"Oh figli di Buddha, i buoni voti di tutti i Bodhisattva non si possono cambiare, contaminare o scandagliare. Essi sono vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, e pervadono gli universi per proteggere gli esseri senzienti ... [Con questi grandi voti, un Bodhisattva è in grado di] entrare nel Regno-di-Saggezza di tutti i Buddha ... Che cos'è dunque il Regno-di-Saggezza di un Bodhisattva e i suoi stadi? ... Ci sono, in tutto, dieci Stadi successivi che sono stati predicati dagli Illuminati nel passato, presente e futuro:

1. Lo Stadio di Grande Gioia
2. Lo Stadio di Incontaminata Purezza
3. Lo Stadio di Illuminazione
4. Lo Stadio di Intensa Saggezza
5. Lo Stadio di Invincibile Forza
6. Lo Stadio di Diretta Presenza
7. Lo Stadio di Vasta Influenza
8. Lo Stadio di Inamovibile Fermezza
9. Lo Stadio di Meritoria Saggezza
10. Lo Stadio dell'Assemblamento delle Nuvole del Dharma".

Egli proseguì:

"Io non vedo un singolo Buddha nell'universo intero che trascuri di predicare questi Dieci Stadi. Perché? Poiché questo è il sentiero attraverso il quale tutti i Bodhisattva procedono verso l'illuminazione...".

²⁰ *Taisho* 279, p. 179.

Il Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante si interruppe all'improvviso e rimase in silenzio [come se non avesse intenzione di fornire ulteriori spiegazioni di questo profondo e difficile argomento]. Tutti i Bodhisattva nell'assemblea rimasero perplessi davanti a ciò. Essi pensavano, "Perché enumera i Dieci Stadi ma non dà alcuna spiegazione?". Al che, il Bodhisattva della Luna-di-Liberazione, conoscendo il pensiero dell'assemblea, domandò al Tesoro-del-Diamante:

Perché, sebbene saggio e pieno di merito,
Tu nomini ma non spieghi questi Stadi?
Perché, sebbene forte e pieno di coraggio,
Li enumeri senza spiegazioni?

Tutti noi desideriamo sentire
Le meraviglie di questi Stadi.
Ti preghiamo di spiegarli a noi,
Che, intrepidi ascoltatori,
Desideriamo sentire la Verità.

Per compiacere tutti i Bodhisattva dell'assemblea, il Tesoro-del-Diamante, il grande e intrepido saggio, recitò in risposta:

La Suprema Buddhità dipende dagli
Atti e Stadi del Bodhisattva.
Difficili da spiegare, essi sono unici e superbi.
Difficili da vedere, essi sono profondi e sottili.
Essi danno origine al Regno di Buddha.
Gli uomini rimarranno perplessi, confusi,
Quando udranno queste meraviglie.

Soltanto quelli di mente adamantina
Che hanno realizzato l'annullamento dell'ego,
E credono nella onniscienza
Di Buddha possono ricevere questo insegnamento.
Come una pittura nel cielo, o il vento
Nello spazio, la Saggezza del Buddha
Difficile è da conoscere se si fanno distinzioni.

Questo regno è profondo, imperscrutabile,
E difficile da captare per il mondo.
Pensando in tal modo, tengo a freno la lingua
E così rimango in silenzio.

... [Infine, dopo ripetute preghiere da parte di molti Bodhisattva], Egli osservò le dieci direzioni e riprese il suo discorso al fine di rafforzare la fede nei presenti:

Difficile da comprendere, sottile e stupefacente
È il Cammino dei Tathāgata!
Né insorgere né estinzione —
Per sempre puro, per sempre in pace ...
Esso è un regno che può essere raggiunto
Soltanto dal saggio e dal puro ...
Senza dualismo e limite,
È al di là di tutte le parole e le puntualizzazioni.
Gli Stadi di un Bodhisattva,
Il Suo amore, compassione, ed i Suoi Voti,
Difficili sono da raccontare e da credere ...
Mente e pensiero non possono mai raggiungerli,
Soltanto la Saggezza può vederli.
La traccia che lascia un uccello nel cielo
Difficile è da seguire e definire;
Difficile è descrivere
Che cosa significano i Dieci Stadi.
Esso è un regno che può essere conosciuto,
Ma non può essere espresso [in parole].

Una goccia dell'oceano può essere spiegata
Se hai fiducia nelle benedizioni di Buddha,
Ma dal momento che i significati di *questa* verità sono infiniti,
Non verranno mai esauriti nel corso dei cicli cosmici ...

Il Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante continuò:²¹

"Se un uomo coltiva una profonda radice-di-merito, pratica innumerevoli virtù, e assomma tutte le condizioni favorevoli per il Sentiero ... se con fede, compassione, e una mente aperta egli aspira a raggiungere la Saggezza di Buddha, il Pensiero-di-Illuminazione [Bodhicitta] può allora sorgere in lui. Egli risveglia questa Mente-di-Bodhi (o Pensiero-di-Illuminazione) in modo tale da essere in grado di cercare la Saggezza che-tutto-abbraccia, di conseguire i dieci poteri di un Tathāgata, di assicurarsi la grande mancanza di timore ... e di lottare per la salvezza di tutti gli esseri senzienti ... Questo perché

²¹ *Taisbo* 279, p. 181.

viene risvegliata la Mente-di-Bodhi. Oh figli di Buddha, questa mente è profonda, sincera e risoluta; grande compassione la guida, grande saggezza la alimenta, e abilità la protegge. È vasta come il potere di Buddha, che entra nella Saggezza di Non-Ostruzione, adatta il discernimento alla natura, e abbraccia tutti gli insegnamenti dei Tathāgata. Questa Mente è [di per se stessa] la Grande Saggezza, con cui il Bodhisattva è in grado di insegnare, e guidare, tutti gli esseri senzienti. Essa è vasta come l'universo, definitiva come il Vuoto, e permanente come il futuro senza fine ... Oh figli di Buddha, nello stesso momento in cui questa Mente insorge in un Bodhisattva, egli oltrepassa lo stato di uomo comune... egli nasce nella famiglia dei Buddha. Egli sorpassa tutti i dharma del mondo e tuttavia entra nel mondo ... Certamente e positivamente egli consumerà la Perfetta Illuminazione della Buddhità. Quando un Bodhisattva arriva a questo Stadio, si dice che ha raggiunto lo Stato di Grande Gioia ... [Dal suo cuore] sgorga abbondante piacere, abbondante fede, abbondante purezza ed entusiasmo, abbondante modestia e tolleranza. Egli rifugge da discussioni e litigi; non arreca disturbo agli altri, né è incline alla collera. La sua gioia è illimitata quando pensa ai Bodhisattva ... alle loro azioni altruistiche, alla loro superiorità e invincibile forza ... Egli pensa spesso, 'Il mio cuore è talmente ricolmo di gioia che trascende ogni umana immaginazione! [Perché è così?] È così poiché sono entrato nel regno della grande uguaglianza di tutti i Buddha, poiché mi sono assai allontanato dallo stato degli uomini comuni, poiché sono vicino alla Saggezza ed ai Tathāgata, poiché sono in grado di condividere meravigliose esperienze con i Buddha, e sono in grado di proteggere e liberare tutti gli esseri senzienti...'. Quando un Bodhisattva arriva a questo Stadio di Grande Gioia, egli è per sempre liberato da tutti i timori. Mai più avrà timore dell'insicurezza, del disonore, o della morte... Perché? Poiché, da lui, l'attaccamento all'ego è stato rimosso completamente e per sempre dal momento che non si preoccupa neppure del suo corpo, per non dire delle altre cose...

"Oh figli di Buddha, con grande compassionevolezza e una grande mente questo Bodhisattva compirà azioni ancor più meritorie di prima. Accresciuta sarà la fede sua, i suoi puri pensieri, la comprensione sua ... con modestia, tolleranza, amore e compassione ... Egli allora pronunzierà questi dieci grandi voti:

1. Io farò inesauribili offerte e servizi a tutti i Buddha negli infiniti universi ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
2. Io apprenderò, conserverò, proteggerò e seguirò tutti gli inse-

- gnamenti e tutti i Sūtra dati da tutti i Buddha ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
3. Io pregherò tutti i Buddha di avviare la loro 'discesa' nel mondo ... vasta come l'universo, definitiva come il Vuoto, durevole come il futuro senza fine...
4. Io insegnerò, guiderò, e maturerò tutti gli esseri senzienti con gli immensi, profondi e sconfinati Dharma e Pāramitā dei Bodhisattva ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
5. Io ammirerò e penetrerò tutti gli universi, quelli grandi, piccoli, piatti, rotondi, quadrati, dritti e capovolti; regno-che-abbraccia-regno, tutti appaiono nelle dieci direzioni come la rete di Indra... Io li vedrò e li conoscerò tutti ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
6. Io porterò tutte le Terre di Buddha in un'unica Terra e un'unica Terra in tutte le Terre di Buddha, con luce e gloria infinite e senza il benché minimo difetto o contaminazione ... Vaste come l'universo, definitive come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
7. Io acquisirò la Saggezza di Buddha e i superbi poteri per operare miracoli per l'appagamento dei desideri e dei bisogni degli esseri senzienti ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...
8. Io starò spalla a spalla con gli altri Bodhisattva per adempiere al nostro comune fine [di fare del bene a tutti gli esseri senzienti]. In Armonia e con devozione, io studierò e opererò con loro senza rivalità o rancore ... Con una assoluta comprensione degli insegnamenti, poteri, e Saggezze di Buddha, io compirò miracoli, viaggi in tutte le terre, e frequenterò tutte le congregazioni di Buddha in infinite forme corporee ... Con questo grande, insondabile discernimento, un Bodhisattva innalza i suoi voti, e si mette all'opera ... vasta come l'universo, definitiva come il Vuoto, durevole come il futuro senza fine...
9. Io sistemerò tutti gli esseri senzienti dando loro vari insegnamenti a seconda delle loro disposizioni e bisogni, li libererò da desideri e sofferenze, li renderò consapevoli del fatto che tutti i dharma sono illusori, farò loro comprendere che tutte le cose portano il segno del Nirvāṇa, mostrerò loro saggezze e grandi miracoli ... vasti come l'universo, definitivi come il Vuoto, durevoli come il futuro senza fine...

“Oh figli di Buddha, quando un Bodhisattva arriva allo Stadio di Grande Gioia, egli accentua i dieci voti, che a loro volta danno origine a migliaia, milioni, miliardi, a un'infinità di altri voti. ... Con grande diligenza egli si sforza di portarli a compimento con i dieci inesauribili Dharma:

1. Inesauribili sono gli esseri senzienti.
2. Inesauribili sono i mondi.
3. Inesauribile è lo spazio.
4. Inesauribile è la natura-del-dharma [dharmatā].
5. Inesauribile è il Nirvāna.
6. Inesauribili sono i Buddha che appaiono nei mondi.
7. Inesauribile è la Saggezza di Buddha.
8. Inesauribili sono i giochi della Mente.
9. Inesauribili sono gli interventi della Saggezza.
10. Inesauribili sono i semi dei sentieri del mondo, del Dharma e della Saggezza...

“Con risoluzione questo Bodhisattva farà il Voto finale:

10. Se gli esseri senzienti sono esauribili, altrettanto lo sarà il mio voto; se i mondi, lo spazio, la natura-del-dharma, il Nirvāna, la Saggezza di Buddha ... sono esauribili, altrettanto lo sarà il mio voto; ma dal momento che essi non sono esauribili, neppure il mio voto lo sarà ... [vasto come l'universo, definitivo come il Vuoto, durevole come il futuro senza fine]...”

Nelle citazioni appena riportate, notiamo che l'Illuminazione viene prodotta non soltanto dalla coltivazione del 'discernimento', ma anche dalle virtù e buona volontà; essa non consiste solamente nella cosiddetta 'esperienza mistica', bensì nella presenza di un voto solenne e di una mente vasta. In altre parole, l'Illuminazione è una realizzazione tanto di verità che di amore, una fusione tanto di compassione che di Vuoto. Il primo Stadio, lo *Stadio di Grande Gioia*, segna l'importante esordio di un Bodhisattva il quale, dopo aver vinto l'ostacolo dell'ego innato e dei desideri mediante la realizzazione del Vuoto non-nato, si sforzerà di approfondire il proprio discernimento della Sunyatā e di aumentare le proprie azioni meritorie e altruistiche nel Sentiero di Bodhi fino al giorno in cui non arriva alla Buddhità. Nei cicli cosmici di kalpa a venire, egli compirà tutti gli atti dei Bodhisattva e adempirà ai loro Voti passando progressivamente attraverso i dieci stadi fino a che non arriva alla perfetta Illuminazione della Buddhità.

Per mancanza di spazio, non mi è possibile citare il testo completo che descrive ognuno dei dieci stadi come viene esposto nel *Sūtra Hwa Yen*. Una breve rassegna di questi stadi viene tuttavia qui riportata:²²

IL PRIMO STADIO — LO STADIO DI GRANDE GIOIA

L'individuo che arriva a tale stadio si dice che vede, per la prima volta, la santa natura (*Shên hsin*) grazie alla sua pura Saggezza di non-distinzione. Avendo sradicato la dicotomia di soggetto e oggetto, egli è in grado di recare a se stesso e agli altri enorme beneficio in diverse maniere. Si dice che un Bodhisattva a questo stadio è sempre estremamente gioioso; egli è insolitamente generoso, e nulla gli arreca più diletto che il chiedergli l'elemosina. Perciò è capace di portare a compimento la pratica della prima Pāramitā — la Perfezione di Carità.

IL SECONDO STADIO — LO STADIO DI IMMACOLATA PUREZZA

L'individuo che arriva a questo stadio si dice che è in grado di osservare perfettamente la disciplina del Bodhisattva. Egli è immune dalla benché minima trasgressione dei precetti. Egli è per natura libero da odio, malevolenza, rancore, e impazienza, ed è sempre gentile, ben disposto, indulgente e benevolo. Egli pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la seconda — la Perfezione di Disciplina — che porta a compimento.

IL TERZO STADIO — LO STADIO DI ILLUMINAZIONE

Colui il quale arriva a questo stadio si dice che domina molti Samādhi, che compie molti miracoli, e che acquisisce visione celeste; per cui, egli vede chiaramente i karma e le incarnazioni di molti esseri senzienti. Sviluppa una superba intelligenza e memoria, che lo rendono capace di ricordare tutte le cose di cui ha avuto esperienza, comprese quelle delle sue vite passate. Egli pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la terza — la Perfezione di Pazienza — che porta a compimento.

IL QUARTO STADIO — LO STADIO DI FERVENTE (INTENSA) SAGGEZZA

Colui il quale arriva a questo stadio si dice che sradica l'attaccamento del corpo, del sé, di 'io' e 'mio'. Una fervente Saggezza sorge in lui con

²² Le descrizioni dei sei bhūmi o stadi, sono prese da *Un Profilo di (Fa) Hsiang Tsung* di Mei Kuang Hsi, pp. 78-79.

cui estingue tutti i desideri e le passioni. Egli pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la quarta — la Perfezione di Diligenza — che porta a compimento.

IL QUINTO STADIO — LO STADIO DI GRANDE TRIONFO
(INVINCIBILE FORZA)

L'individuo che arriva a questo stadio è in grado di realizzare il più formidabile compito che si può mai presentare a un Bodhisattva, difatti egli supera la 'divisione tra discernimento e concetto'. Egli in tal modo unifica l'intelletto mondano della distinzione con la Saggezza trascendente della non-distinzione, e fa sì che entrambi insorgano simultaneamente senza ostruzione. Ciò comporta che egli è in grado di colmare il divario che finora separava 'questo' e 'quel' lato del dualismo. Egli pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la quinta — la Perfezione di Dhyāna — che porta a compimento.

IL SESTO STADIO — LO STADIO DI DIRETTA PRESENZA

Quando un Bodhisattva che si trova nello stadio precedente, in profonda contemplazione, osserva che tutte le cose sono svuotate di sostanzialità, sono immanentemente pure, trascendenti qualsiasi 'gioco di parole', e sono simili a fantasmi, sogni, riflessi ... arriva alla realizzazione della grande uguaglianza, e raggiunge il Sesto Stadio. La verità di Prajñā, altrimenti chiamata la 'Luce della Saggezza di Non-Ostruzione', gli apparirà allora di fronte allo scoperto. Egli pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la sesta — la Perfezione di Saggezza — che porta a compimento.

IL SETTIMO STADIO — LO STADIO DI VASTA INFLUENZA

Nel *Sūtra Hwa Yen*²³ leggiamo:

Quando un Bodhisattva arriva al Settimo Stadio, è in grado di penetrare i regni infiniti degli esseri viventi; di penetrare le infinite Terre e le infinite Saggezze dei Buddha; di penetrare le infinite varietà di dharma, kalpa, e credenze, comprensioni, desideri e temperamenti degli esseri senzienti; di penetrare le parole e i linguaggi infiniti dei Buddha ... di penetrare la vasta e profonda Saggezza dei Buddha e i loro ingegnosi modi di portare a maturazione gli esseri senzienti...

²³ *Taisho* 279, p. 196.

Questo Bodhisattva allora pensò: "Gli infiniti regni di Tathāgata non si possono conoscere [per mezzo di pensiero] neppure in migliaia e milioni di kalpa, perciò mi baserò sulla mente che-non-fa-sforzo e che-non-fa-distinzioni per comprenderli interamente". Con profondo discernimento questo Bodhisattva contempla, osserva e pratica la Saggezza di ingegnosità [*Fang Pien Hui*], e il superiore Dharma nel modo più risoluto. In tutte le attività — sia camminando, stando in piedi, seduto o sdraiato — la sua mente rimane sempre assorbita nel Dharma, e neppure per un solo momento, *persino mentre dorme o sogna*, potrà la sua mente essere obnubilata da ignoranza od ostruzioni...

Subito dopo il Bodhisattva della Luna-di-Liberazione chiese al Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante, "Questo Settimo Stadio è l'unico stadio in cui un Bodhisattva è in grado di portare a compimento tutte le azioni meritorie che portano alla Buddhità?". Il Tesoro-del-Diamante rispose:

"Un Bodhisattva in uno qualsiasi dei Dieci Stadi è in grado di portarle a compimento, ma il Settimo Stadio è il superiore. Perché? Poiché i Bodhisattva di questo stadio hanno completato tutte le preparazioni spirituali, così che sono in grado di penetrare nel regno di Saggezza e di liberi atti. Oh figli di Buddha, un Bodhisattva del Primo Stadio compie gli Atti Illuminati [*Bodhyaṅga*] votandosi alla pratica di tutti gli insegnamenti di Buddha; un Bodhisattva del Secondo Stadio compie gli Atti Illuminati purificando le impurità della mente; un Bodhisattva del Terzo Stadio, aumentando i voti e l'illuminazione; del Quarto Stadio, penetrando il Tao; del Quinto Stadio, venendo in aiuto al mondo; del Sesto, penetrando la più profonda Prajñā-paramitā; e del Settimo, portando a compimento tutti i Dharma dei Buddha ... Il Bodhisattva che si trova nel Primo Stadio, nel Secondo Stadio, e così via fino al Settimo Stadio, non è in grado di debellare completamente le passioni-di-desiderio nei suoi atti ... soltanto quando entra dal Settimo nell'Ottavo Stadio, sarà in grado di trascendere tutte le passioni-di-desiderio ... Un Bodhisattva il quale ha raggiunto il Sesto e il Settimo Stadio è in grado di entrare in qualsiasi momento nel Dhyāna-di-Cessazione [*samjñā-vedayita-nirodha*], tuttavia grazie ai suoi voti compassionevoli [di aiutare tutti gli esseri senzienti], non entrerà mai nel Dhyāna-di-Cessazione ... I Bodhisattva del Settimo Stadio, comunque, hanno acquisito il tesoro della Buddhità; essi appaiono sempre nella dimora dei demoni, sebbene abbiano trasceso per sempre il sentiero dei demoni; essi sembrano sempre seguire i cammini del male, eppure, sebbene le loro azioni siano simili a quelle degli eretici, non si allontanano mai dal Dharma ... Sebbene essi ap-

paiano occupati in attività mondane, praticano sempre gli insegnamenti-che-trascendono-il-mondo...

“Il Bodhisattva di questo Settimo Stadio pratica tutte e dieci le Pāramitā, ma in special modo la settima — la Perfezione di Invenzione — che porta a compimento”.

L'OTTAVO STADIO — LO STADIO DI INAMOVIBILE FERMEZZA ²⁴

Il Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante continuò:

Quando un Bodhisattva del Settimo Stadio ha praticato completamente tanto il Dharma di Saggezza che il Dharma di ingegnosità, fornito di provviste spirituali, provvisto dei grandi voti, benedetto dal potere dei Tathāgata ... egli, con grande compassionevolezza e gentilezza, non abbandonerà mai un solo essere senziente... Entrando nel regno di infinita Saggezza, vede che tutti i dharmas sono fin dal principio non-nati e non-prodotti, privi di forma, sostanza o estinzione ... Egli vede che tutte le cose partecipano della Sicceità, uguali nel passato, presente e futuro. Egli comprende che questo è un regno di Saggezza che-non-fa-distinzioni, irraggiungibile dalla mente e dai suoi atti. Allora egli si distacca da tutti i pensieri e discriminazioni. Senza alcun attaccamento egli penetra la natura-simile-al-Vuoto di tutti i dharmas ... Quando arriva a questo stato si dice di lui che ha portato a compimento la “realizzazione completa della realtà non-nata” [*anutpattika-dharma-ksānti*] e che è arrivato all'Ottavo Stadio, lo Stadio di Inamovibile Fermezza, che è la dimora interna dei Bodhisattva, difficile da descrivere e da comprendere, che trascende discriminazioni, forme, pensieri e attaccamenti. Esso va al di là di tutti i calcoli, limitazioni, e interferenze, e sorpassa la sfera dei grandi saggi...

Come un monaco, dotato di poteri miracolosi e libertà di mente, può entrare gradualmente nel Samādhi di Cessazione, ponendo così fine a tutti i pensieri fluttuanti, ricordi e discriminazioni, anche il Bodhisattva dell'Ottavo Stadio abbandona tutte le azioni-che-comportano-sforzo e raggiunge uno *stato di assenza-di-sforzo*; in cui hanno termine tutti gli sforzi mentali, verbali e fisici... Questi è simile a un uomo il quale, in sogno cade in un grande fiume, e si sforza di raggiungere l'altra riva facendo appello a tutta la sua forza tanto da svegliarsi all'improvviso dal sogno, mettendo in tal modo fine a tutti i propri sforzi. Così, in modo simile, un Bodhisattva, quando vede tutti gli esseri senzienti travolti nella corrente delle quattro

²⁴ *Taisho* 279, p. 199.

sofferenze,²⁵ si adopera per salvarli con vigore, coraggio e forza. Egli raggiunge infine lo Stadio di Inamovibile Fermezza, e in tal modo tutti gli sforzi si arrestano spontaneamente. Egli è per sempre liberato da tutte le attività, forme, dualismi, e da tutti gli impegni di una coscienza che producono azioni. Nella sua mente non esiste discriminazione cosciente tra Bodhisattva, Buddha, Illuminazione, o Nirvāṇa, per non parlare del pensiero di cose terrene.

Ma ah, figlio di Buddha, grazie ai voti originari fatti dallo stesso Bodhisattva [nelle sue vite precedenti], tutti i Buddha dell'universo appariranno davanti a lui al fine di concedergli la Saggezza della Tathāgatitā... Tutti i Buddha allora dichiareranno:

“Ben fatto, ben fatto, o figlio di buona famiglia. Questa è la completa realizzazione del primo ordine, secondo gli insegnamenti di tutti i Buddha. Ma, o figlio di buona famiglia, non hai ancora acquisito i dieci poteri, la quadruplici intrepidità, e le diciotto qualità speciali dei Tathāgata;²⁶ ti dovrai ancora sforzare per realizzarli. Sebbene tu

²⁵ *Taisho* 279, p. 199. Letteralmente: “... quando vede i corpi di tutti gli esseri senzienti trascinati dalle quattro correnti”. Le quattro correnti indicano probabilmente le quattro sofferenze del saṃsāra, vale a dire, la sofferenza della nascita, della vecchiaia, della malattia e della morte.

²⁶ I dieci poteri del Tathāgata sono:

1. Egli conosce saggiamente, come è realmente, ciò che può essere come ciò che può essere, e ciò che non può essere come ciò che non può essere.
2. Egli conosce saggiamente, come sono realmente, i risultati karmici delle passate, future e presenti azioni e impegni di azioni, come luogo e causa.
3. Egli conosce saggiamente, come sono realmente, i vari elementi del mondo.
4. Egli conosce saggiamente, come sono realmente, le varie disposizioni degli altri esseri e persone.
5. Egli conosce saggiamente, come sono realmente, le più alte e più basse facoltà degli altri esseri e persone.
6. Egli conosce saggiamente, come è realmente, la Via che porta ovunque.
7. Egli conosce saggiamente, come sono realmente, le quattro trance, le otto liberazioni, le tre concentrazioni, e le nove realizzazioni della meditazione, come pure le loro contaminazioni, le loro purificazioni, e le condizioni in cui si stabiliscono saldamente nella loro purezza.
8. Egli ricorda le varie vite precedenti.
9. Col suo occhio celeste, egli conosce il decesso e la rinascita degli esseri come sono realmente.
10. Grazie all'estinzione degli efflussi, egli si trova nella realizzazione di quella emancipazione del suo cuore e della sua saggezza, che è priva di efflussi, e che egli ha, proprio in questa vita, conosciuto bene e realizzato da solo.

La quadruplici mancanza-di-paura del Tathāgata — la fiducia-in-se-stesso o mancanza-di-paura del Tathāgata deriva:

1. Dall'aver conosciuto interamente tutti i dharmas.
2. Dall'aver eliminato tutti gli efflussi.
3. Dall'aver descritto correttamente gli impedimenti alla emancipazione.

abbia ora raggiunto serenità ed emancipazione, ci sono esseri ignoranti che non lo hanno ancora fatto e sono schiavi dei desideri e delle distinzioni. Ora è per te giunto il momento di mostrare la tua compassione per essi. Oh, figlio di buona famiglia, dovrai ora ricordare i tuoi voti originari e impegnarti ancora una volta a portare beneficio a tutti gli esseri senzienti, a portarli alla realizzazione dell'inconcepibile Saggezza della Buddhità. Oh, figlio di buona famiglia, ciò che hai ora compreso non è altro che il dramma-della-natura [dharma], che è così per l'eternità, indifferente alla presenza o non-presenza dei Buddha. Ma non è per questa comprensione che i Tathāgata vengono così chiamati, difatti anche tutti gli Śravaka ed i Pratyeka Buddha sono in grado di comprenderla...

“E ancora, figlio di Buddha, dovrai ora alzare lo sguardo allo smisurato Corpo di Buddha, alla sua Saggezza, alla sua Terra, alla sua irradiazione di illuminazione, alla sua abilità ... e cercare di conseguirli tutti [senza omissione alcuna]. Ora tu hai acquisito soltanto un'unica luce di Dharma — la luce che vede dentro la reale natura di tutte le cose, non-nata e al di là di discriminazione. Ma le innumerevoli luci dei Dharma in possesso dei Tathāgata, e le loro penetrazioni, funzioni, e cambiamenti, sono inconcepibili e incommensurabili persino nel corso di milioni e miliardi di cicli cosmici... È questo grande Dharma che ti devi sforzare di realizzare. Oh guar-

4. Dall'aver mostrato come ci si debba immettere nel sentiero che porta alla liberazione.

Le diciotto qualità speciali del Tathāgata - il Tathāgata:

1. Non fa passi falsi.
2. Non è avventato o rumoroso nel parlare.
3. Non viene mai privato della sua pienezza di mente.
4. Non ha percezione di differenza.
5. Il suo pensiero non è mai non-concentrato.
6. La sua uniformità di mente non è dovuta a mancanza di considerazione.
7. Il suo zelo non viene mai meno.
8. Il suo vigore non viene mai meno.
9. La sua memoria non sbaglia mai.
10. La sua concentrazione non viene mai meno.
11. La sua saggezza non sbaglia mai.
12. La sua liberazione non fallisce mai.
13. Tutte le azioni del suo corpo,
14. La sua voce,
15. La sua mente, sono determinate da cognizione, e seguitano a essere conformate da cognizione; la sua cognizione e visione procedono non-ostuite e liberamente riguardo al:
16. Passato,
17. Futuro,
18. E presente.

da, figlio di Buddha! Guarda quanto sono innumerevoli gli esseri senzienti, quanto sono illimitati gli universi, quanto sono infinitamente divise le diverse cose ... Dovrai conoscere chiaramente tutte queste infinite varianti nei regni infiniti degli infiniti universi, senza il benché minimo sforzo o errore”.

Così in tal maniera tutti i Buddha inculcano nel Bodhisattva dell'Ottavo Stadio il desiderio di sforzarsi di raggiungere l'infinita saggezza di distinzione.²⁷ Oh figli di Buddha, senza questo incitamento [da parte di tutti i Buddha] questo Bodhisattva entrerebbe nel Parinirvāṇa e abbandonerebbe ogni azione altruistica. Ma dal momento che gli è stata fatta una esortazione da tutti i Buddha, questo Bodhisattva, in un attimo, è in grado di produrre Saggezza e operare in modo incomparabilmente maggiore di prima ... Perché avviene così? Poiché, prima di arrivare a questo Stadio, egli aveva soltanto un unico corpo con cui agire come Bodhisattva; mentre adesso, essendo arrivato, acquisisce infiniti corpi, voci, discernimenti e poteri miracolosi ... pertanto è in grado di insegnare e governare infiniti Dharma ... Tutto ciò è possibile in quanto egli ha ora realizzato il Dharma dell'inamovibile ... Metaforicamente, ciò è simile ad un uomo in barca che deve sforzarsi in modo veramente notevole per far muovere la barca prima di raggiungere il mare; ma una volta arrivatovi, egli è in grado, senza sforzo alcuno, di salpare con la barca e di coprire una distanza assai maggiore di prima. Allo stesso modo, quando un Bodhisattva si immette nella corrente del Mahāyāna e prosegue compiendo le azioni di un Bodhisattva, è allora in grado, con la Saggezza della 'assenza-di-sforzo', di entrare nel regno dell'onniscienza in modo assai più efficace di quanto non gli sia stato mai possibile prima.

Oh figli di Buddha, con la consapevolezza che-non-conosce-sforzo prodotta dalla grande Saggezza di Abilità, il Bodhisattva di questo Ottavo Stadio è in grado di osservare la sfera dell'onniscienza della Buddhità. Egli può vedere chiaramente quando e come si crea e si distrugge un mondo, e attraverso quale karma viene creato e distrutto. La sua conoscenza di tali cose è come cristallo puro,

²⁷ *Taisho* 297, p. 199. Questo paragrafo è estremamente significativo poiché dimostra che un Nirvāṇa passivo e la saggezza di non-distinzione, *non* sono i fini ultimi cui un Bodhisattva deve tendere. Egli dovrebbe andare al di là del regno di non-distinzione allo scopo di raggiungere il regno dinamico della Totalità Hwa Yen della Buddhità. Questo paragrafo testimonia anche il fatto che soltanto in un tale Stadio estremamente avanzato (il Nono Stadio, solo due Stadi prima della Buddhità) un Bodhisattva è in grado di innalzarsi al di sopra del regno-di-non-distinzione ed entrare nella Totalità del Dharmadhātu.

senza il benché minimo errore. Egli conosce anche gli elementi di terra, di fuoco, di acqua ... e di atomi (particelle di polvere) — le loro piccole, grandi, infinite e differenti forme ... in ciascun mondo dell'universo. Conosce le sottili, differenti, infinitamente differenti forme degli atomi ... Conosce esattamente la somma totale, sebbene infinita di numero, degli atomi e delle terre e dei corpi degli esseri senzienti. Conosce il numero esatto degli atomi che formano corpi grandi e piccoli, o quelli di uno spettro affamato, di un asura, di un uomo o di una deva ...

Oh figlio di Buddha, questo stadio del Bodhisattva è chiamato lo Stadio di Inamovibile Fermezza. Perché? Perché niente può romperlo; è chiamato Irremovibile, perché la sua Saggezza giammai regredisce; è chiamato Inaccessibile, perché nessuna cosa del mondo può scandagliarlo; è chiamato lo Stadio del Fanciullo Innocente, perché è completamente lontano dai vizi; è chiamato lo Stadio di Nascita, perché è spontaneo e libero. È lo Stadio di Realizzazione, perché non c'è più nessuno sforzo da compiere ... di Trasformazione, perché è capace di esaudire ogni desiderio ... di Non-Sforzo, perché ogni cosa è stata realizzata. Così, oh figlio di Buddha, questo Bodhisattva entra nel regno di Buddhità e illumina i meriti degli Illuminati ... Egli possiede grandi poteri miracolosi, emana grande luce, penetra la Totalità di Non-Ostruzione, mostra tutti i grandi meriti, e discerne le sfumature tra ogni mondo. Con spontaneità e libertà, conosce tutte le cose del passato, presente e futuro; debella tutti i mali e i vizi, e penetra a fondo la sfera della Tathāgatità. Poiché ha conquistato il Dharma di non-regressione, è in grado di praticare le azioni del Bodhisattva in infinite terre ... con il potere del Samādhi vede infiniti Buddha in infinite Terre, li serve, li onora e si offre a loro per migliaia, milioni e miliardi di kalpa ... Questo Bodhisattva conquista il tesoro dei profondi Dharma del Buddha ... Se uno gli fa domande a proposito delle differenze tra i diversi mondi, egli è in grado di descriverle tutte senza la benché minima difficoltà...

Oh figlio di Buddha, questa non è che una breve descrizione dello Stadio di Inamovibile Fermezza; occorrerebbero cicli cosmici di kalpa per spiegarlo dettagliatamente, ma persino in un così vasto periodo di tempo, non si riuscirebbe a esaurirne la spiegazione...

Questo Bodhisattva pratica tutte e dieci le Parāmitā, ma in special modo l'ottava — la Perfezione dei Voti — che porta a compimento.

IL NONO STADIO — LO STADIO DI MERITORIA SAGGEZZA

Ancora una volta leggiamo nel Sūtra:

Colui il quale arriva a questo stadio conosce chiaramente e infallibilmente tutti gli atti buoni, cattivi e neutri ... gli atti puri e quelli impuri, gli atti mondani e quelli trascendenti, quelli degli Śrāvaka, dei Bodhisattva, e dei Tathāgata ... Con una così grande Saggezza questo Bodhisattva percepisce le difficoltà delle menti degli esseri senzienti, delle passioni-di-desiderio e del karma; le difficoltà di organi, concetti, temperamenti e inclinazioni; di torpore, di incarnazioni, della continuità dei pensieri abituali, e delle precise differenze tra i tre gruppi.²⁸ Questo Bodhisattva vede chiaramente, senza errore, le numerose forme e funzioni delle menti degli esseri senzienti ... le forme di etero-insorgenza, di rapida-trasformazione, di estinzione e di assenza-di-forma e di non-entità, di infinità, di purezza, di contaminazione e non-contaminazione, di costrizione e non-costrizione, e di creazione-magica ... Questo Bodhisattva conosce in modo decisamente cristallino tutte queste differenti forme e funzioni che assommano a migliaia, milioni e miliardi, fino all'infinito...

Inoltre, questo Bodhisattva conosce distintamente i numerosi modi dei desideri degli esseri senzienti — i numerosi modi dei desideri profondamente radicati verificatisi nel corso di lunghi kalpa, le infinite maniere in cui si generano le passioni-di-desiderio, il modo in cui gli esseri senzienti si adeguano alle passioni-di-desiderio dalla nascita alla morte, le innumerevoli maniere in cui mostrano la loro ignoranza e in cui le passioni-di-desiderio insorgono tanto negli stati di coscienza che di non-coscienza.

Inoltre, questo Bodhisattva conosce, in modo assolutamente cristallino, le numerose forme e manifestazioni di karma; le forme buone, cattive e neutre; le forme simboliche e non-simboliche; come pure le cause insorgenti relative alla mente. Egli conosce il mistero delle estinzioni momentanee di karma come pure la sua inevitabile produzione di effetti. Conosce anche il karma che produce effetti e quello che non li produce ... il karma che, come un campo, contiene infinite forme, il karma che contraddistingue una persona comune da una santa, che giunge a maturazione in questa vita o in quelle future, che porta ai vari Sentieri ... Se un Bodhisattva è in grado di

²⁸ *Taiśho* 297, p. 202. I 'tre gruppi' si riferiscono probabilmente a:

1. Quegli esseri senzienti che raggiungeranno sicuramente l'Illuminazione,
2. Quegli esseri senzienti che non raggiungeranno l'Illuminazione,
3. Quegli esseri che sono indefiniti, vale a dire, il cui raggiungimento dell'Illuminazione dipenderà da condizioni esterne o interne.

seguire questa Saggezza, egli arriva allo Stadio di Saggezza Meritoria. *Di lui si dice allora che è capace di conoscere gli esseri senzienti. Egli è in grado allora di insegnare, di essere di guida, e di portarli tutti alla Liberazione.*²⁹

Oh figli di Buddha, un Bodhisattva che arriva allo Stadio di Saggezza Meritoria è in grado di essere un grande maestro di Dharma, è in grado di compiere tutte le funzioni di maestro, ed è in grado di difendere senza fallo il tesoro-del-Dharma dei Tathāgata. Con infinita, ingegnosa Saggezza è in grado di produrre le quattro eloquenze che-non-conoscono-impedimenti ... e di seguire in ogni occasione le quattro Saggezze che-non-conoscono-impedimenti ... Quali sono? Sono le Saggezze che-non-conoscono-impedimenti, di dharma, di significato, di parole e di eloquenza. Con la Saggezza di dharma che-non-conosce-impedimenti, egli conosce la forma-del-sé di tutte le cose; con la Saggezza di parole che-non-conosce-impedimenti, predica senza errore, e con la Saggezza di eloquenza che-non-conosce-impedimento, predica senza interruzione.

Inoltre, con la Saggezza di dharma che-non-conosce-impedimenti, egli sa che tutte le cose sono prive di autonomia-di-essere; con la Saggezza di significato che-non-conosce-impedimenti, conosce l'insorgere e l'estinzione di tutte le cose; con la Saggezza di parole che-non-conosce-impedimenti, conosce la natura illusoria di tutte le parole, eppure egli non le abbandona; con la Saggezza di eloquenza che-non-conosce-impedimenti, adopera parole illusorie per dar vita a infiniti discorsi.

Inoltre, con la Saggezza di dharma che-non-conosce-impedimenti, egli conosce le differenze e le distinzioni tra tutte le cose nel momento presente; con la Saggezza di significato che-non-conosce-impedimenti, egli conosce le differenze e le distinzioni tra tutte le cose nel passato e nel futuro; con la Saggezza di parole che-non-conosce-impedimenti, egli predica tutte le cose nel passato, presente e futuro senza errore; e con la Saggezza di eloquenza che-non-conosce-impedimenti, egli predica infiniti Dharma di ogni tempo con grande chiarezza. Inoltre, con queste Saggezze ... egli adotta le parole e i linguaggi degli esseri senzienti per predicare a seconda dei loro interessi e aspirazioni...

Figlio di Buddha, se tutti gli esseri senzienti negli infiniti universi venissero al cospetto del Bodhisattva, e ciascuno di loro gli

²⁹ Qui vediamo una dimostrazione della profondità del mistero del karma. Soltanto quando si arriva al Nono Stadio di Illuminazione si può discernere senza errore un karma individuale e in tal modo essere davvero qualificati per insegnare agli esseri senzienti.

facesse una domanda diversa in infiniti numeri di linguaggi, in un secondo egli saprebbe comprenderli tutti e darebbe a tutti risposte appropriate con la spiegazione completa, e rendendo così tutti i richiedenti completamente soddisfatti e contenti...

Questo Bodhisattva pratica tutte e Dieci le Parāmitā, ma in special modo la nona Parāmitā — la Perfezione di Potere — che porta a compimento.

IL DECIMO STADIO —

LO STADIO DELL'ASSEMBRAMENTO DELLE NUVOLE DEL DHARMA

Subito dopo, il Bodhisattva del Tesoro-del-Diamante disse al Bodhisattva della Luna-di-Liberazione:

Dal Primo Stadio al Nono Stadio, un Bodhisattva osserva, pratica, e porta a compimento tutte le azioni meritorie mediante le sue infinite Saggezze ... sviluppa grandi meriti, virtù e discernimento, e pratica azioni altruistiche nella misura più completa; egli conosce le differenze tra ogni mondo; penetra la 'giungla' delle passioni-di-desiderio degli uomini; si immerge nella sfera della Tathāgatitā ... allora si dice di lui che è arrivato allo Stadio di essere un Candidato per la Buddhità ... Egli acquisisce allora il Samādhi di penetrare le differenze del Dharmadhātu ... il Samādhi dell'Oceano-Specchio ... del vasto Vuoto ... della conoscenza di tutte le Menti degli esseri senzienti ... della presenza di tutti i Buddha ... Allora ... assiso su di un grande loto grande come miliardi di universi, dai piedi suoi diffonde raggi infiniti di luce per illuminare tutti gli inferni nelle dieci direzioni, e in tal modo allevia tutte le sofferenze che lì sono ... dalle ginocchia ... dall'ombelico ... dalle ascelle, diffonde raggi infiniti di luce per alleviare tutti i dolori e le disperazioni dei regni degli animali ... degli asura ... degli uomini ... e dei cieli. Dal suo volto si diffondono raggi infiniti di luce per benedire tutti i Bodhisattva — dal Primo fino al Nono Stadio; dalla sua testa diffonde luci infinite per illuminare tutte le congregazioni di Dharma negli infiniti universi...

Subito dopo tutti i Buddha e i Bodhisattva diventano consapevoli che in un determinato mondo, un certo Bodhisattva, dopo aver compiuto grandi azioni meritorie, è ora arrivato allo Stadio di essere un Candidato per la Buddhità. Infiniti Bodhisattva, compresi quelli del Nono Stadio, arriveranno al punto di servirlo, adorarlo e obbedirlo; e nel momento in cui agiranno in tal modo, acquisiranno migliaia e milioni di Samādhi ... e subito dopo verranno compiuti illimitati, imperscrutabili miracoli...

Oh figlio di Buddha, un Bodhisattva che ha raggiunto questo Stadio di Assemblamento delle Nuvole del Dharma conosce chiaramente ed esattamente il mutare dei desideri degli esseri senzienti e dei loro modi di vedere, e il mutare del grande Dharmadhātu ... Egli penetra il segreto della Tathagātità ... il segreto del corpo, delle parole e della mente, degli esseri viventi da domare, e dei differenti sentieri da mostrare ... Questo Bodhisattva acquisisce l'imperscrutabile e non-ostruita liberazione, il puro discernimento e la liberazione che-tutto-illumina, le liberazioni del tesoro-di-Buddha ... e le liberazioni del Regno-Finale ... I Bodhisattva, inclusi quelli del Nono Stadio, non sono in grado di conoscere gli atti, le meraviglie e le glorie di questo Bodhisattva ... e le Saggezze, e tali meraviglie non è neppure possibile esaurirle descrivendole per cicli cosmici di kalpa...

Il Bodhisattva di questo stadio conosce davvero e in modo esemplare l'entrata nella sottile Saggezza di tutti i Tathāgata Buddha, quale: la sottile Saggezza della pratica spirituale, la sottile Saggezza nel momento della morte,³⁰ la sottile Saggezza della rinascita, del sacerdozio; del compiere miracoli ... di mettere in movimento la ruota del Dharma, del Parinirvāna, del salvaguardare la Dottrina ... Egli conosce esattamente e per davvero tale Saggezza di tutti i Buddha. Il Bodhisattva di questo stadio penetra anche quei segreti dei Tathāgata, quali: il Suo segreto di corpo, di parole e di mente ... il Suo segreto di fare predizioni ai Bodhisattva. Il Suo segreto di riunire gli esseri senzienti, di provvederli di vari veicoli, di [conoscere] le enormi differenze delle capacità e azioni di tutti gli esseri senzienti ... Egli conosce pure la Saggezza di tutti i Buddha di penetrare tutti i kalpa, come: con un kalpa, essi entrano in innumerevoli kalpa, con infiniti kalpa, essi entrano in un unico kalpa ... in un momento, entrano nei kalpa ... con i kalpa del passato e futuro, entrano nel presente, e con i kalpa del presente entrano nel passato e futuro ... con lunghi kalpa, entrano in quello breve e con il breve nei lunghi kalpa. Egli conosce tutti questi fatti accuratamente come davvero sono ... Un Bodhisattva di questo Stadio acquisisce l'imperscrutabile liberazione dell'osservazione pura, dell'illuminazione universale, della conoscenza dei tre tempi ... dell'esaurimento di tutti i regni e di tutte le esperienze...

Oh figli di Buddha questo Bodhisattva realizza completamente le Grandi Saggezze [di un Tathāgata] ... [tutte] quelle che sono in possesso degli infiniti Buddha, quali: le infinite grandi illuminazioni-

di-Dharma, i grandi riflessi-di-Dharma, le grandi piogge-di-Dharma. In una frazione di secondo, questo Bodhisattva è in grado di riceverli e possederli tutti con estrema facilità. Ciò è proprio come il grande oceano che da solo è in grado di ricevere e raccogliere la grande pioggia mandata da Sāgara, il re-naga del mare. Nessun altro corpo acqueo è in grado di riceverla e trattenerla. Allo stesso modo, la somma dei segreti del Tathāgata, la Sua grande illuminazione-di-Dharma, la grande rifrazione-di-Dharma, e la pioggia-di-Dharma possono essere ricevute e possedute soltanto dal Bodhisattva del Decimo Stadio. Tutti gli esseri senzienti, i discepoli, i Pratyeka Buddha, e persino i Bodhisattva di tutti e nove gli stadi non sono in grado di riceverli e possederli ... Grazie alla vasta e infinita capacità di cui questo Bodhisattva è dotato, egli è in grado di ricevere e contenere con estrema facilità l'illuminazione-di-Dharma e il riflesso-di-Dharma di uno, due, tre e infiniti Buddha. Egli è in grado di esprimerli tutti in un solo momento. Questo è il motivo per cui viene chiamato lo Stadio di Assemblamento delle Nuvole del Dharma...

Oh figlio di Buddha, il Bodhisattva di questo stadio, è dotato della Saggezza di illuminazione e penetrazione. Egli è in grado di compiere ogni sorta di miracoli. Quando vuole, è in grado di mutare un mondo piccolo in uno grande, un mondo contaminato in un mondo puro, e uno puro in uno contaminato. È in grado di sistemare i [differenti sistemi di mondo] in ordine anomalo ... in ordine opposto, in ordine regolare. È in grado di mutare un intero sistema di mondo in un granello di polvere, facendovi rimanere immutate tutte le montagne e i fiumi; né il granello di polvere cambia di forma, né il sistema di mondo riduce la sua grandezza... Espellendo un unico respiro, questo Bodhisattva è in grado di muovere gli universi infiniti nelle dieci direzioni, senza che gli esseri senzienti che vivono lì provino la benché minima emozione o paura. Egli è anche capace di provocare uragani, inondazioni e incendi nelle dieci direzioni; oppure, a seconda dei desideri e dei voleri degli esseri, è in grado di rivelare gloriose forme-di-corpi. I Bodhisattva, compresi i Bodhisattva del Nono Stadio, non sono in grado di conoscere gli atti, le Saggezze, le glorie e le meraviglie di questo Bodhisattva; né tali meraviglie si possono esaurire descrivendole per cicli cosmici di kalpa... Questo Bodhisattva pratica tutte e dieci le Parāmitā, ma in special modo la decima — la Perfezione di Saggezza — che porta a compimento.

Per concludere la nostra breve rassegna dei Dieci Stadi, leggiamo un altro passo dal medesimo Sūtra:³¹

³⁰ Vedi la discussione della Luce-di-Morte del Chikhai Bardo nel *Libro Tibetano dei Morti* (trad. it. Torino 1972) di Evans-Wentz.

³¹ *Taisho* 279, p. 209.

Tutti e Dieci gli Stadi dei Bodhisattva affondano le loro radici nel grande oceano della suprema Saggezza della Tathāgatitā; è anche su questa base che differiscono l'uno dall'altro. Oh figli di Buddha, il grande oceano viene chiamato così a causa delle sue dieci qualità peculiari. Quali sono? Sono:

1. Passo dopo passo esso diventa più profondo.
2. Esso rigetta i corpi dei morti.
3. I fiumi e le acque, quando si immettono nell'oceano, perdono tutti i loro nomi e le loro identità.
4. Esso ha ovunque il medesimo sapore.
5. Esso nasconde nelle sue profondità infiniti tesori.
6. È difficile raggiungerne il fondo.
7. Esso è vasto e illimitato.
8. In esso hanno la loro dimora i giganti.
9. Le sue alte e basse maree sono sempre puntuali.
10. Esso riceve tutta la pioggia senza che il suo equilibrio ne risenta minimamente.

Così pure sono le azioni del Bodhisattva. A causa delle dieci qualità distintive non-sorpassate, esse vengono chiamate le azioni del Bodhisattva:

1. Nel Primo Stadio di Gioia, si producono i grandi voti di un Bodhisattva, e passo dopo passo diventano più profondi.
2. Nel Secondo Stadio di Incontaminata Purezza, il Bodhisattva rigetta il corpo morto delle trasgressioni.
3. Nel Terzo Stadio di Illuminazione, il Bodhisattva scarta tutto ciò che concerne le parole e le lettere in questo mondo.
4. Nel Quarto Stadio di Intensa Saggezza, il merito del Bodhisattva corrisponde a quello dei Buddha.
5. Nel Quinto Stadio di Invincibile Forza, il Bodhisattva acquisisce infiniti poteri magici e ingegnosità che lo mettono in grado di realizzare tutti gli impegni nel mondo; pertanto egli è prezioso come i gioielli.
6. Nel Sesto Stadio di Diretta Presenza, il Bodhisattva osserva la creazione-condizionata, raggiungendo la profonda profondità della realtà.
7. Nel Settimo Stadio di Vasta Influenza, la saggezza del Bodhisattva è immensa, capace di fare grandi osservazioni.
8. Nell'Ottavo Stadio di Inamovibile Fermezza, il Bodhisattva è in grado di fare infinite rivelazioni gloriose.
9. Nel Nono Stadio di Meritoria Saggezza, il Bodhisattva acquisisce

la profonda liberazione. Vive nel mondo, ma non agisce mai in modo estremo.

10. Nel Decimo Stadio di Assemblamento delle Nuvole del Dharma, il Bodhisattva è in grado di ricevere e trattenere tutta la grande pioggia di Dharma da parte di tutti i Tathāgata a volontà...

La descrizione completa dei Dieci Stadi come si trova nel *Sūtra Hwa Yen* ammonta a più di 35.000 parole. Il breve sommario riportato nelle pagine precedenti non può naturalmente offrire l'intero disegno dei Dieci Stadi come si può vedere nel *Sūtra* originale. La scelta per la traduzione è estremamente difficile in questo caso; omissioni e difetti sono pertanto inevitabili. Tuttavia, grazie a questo breve riassunto, il lettore può avere un'idea della vastità degli sforzi spirituali del Bodhisattva e dell'inesauribile profondità della loro Illuminazione interiore.

GLI INCONCEPIBILI DHARMA DEI BUDDHA

Ora, se di un Bodhisattva si dice che è in possesso di queste immense qualità spirituali, come sono descritte nei Dieci Stadi, che cosa si dirà dei loro ammirati modelli, i Tathāgata-Buddha? Si dice che lo scopo dell'intero *Sūtra Hwa Yen* è di rivelare il regno della Buddhità, e l'elaborata descrizione dei meriti del Bodhisattva viene data per riflettere il più augusto e inconcepibile stato dei Tathāgata. Nel *Sūtra Hwa Yen* c'è un intero capitolo intitolato, "Il Capitolo degli Inconcepibili Dharma dei Buddha".³²

In quel momento nella grande assemblea, molti Bodhisattva avevano in mente questi pensieri: "In che modo le Terre di Buddha sono inconcepibili? In che modo i voti originari e le rivelazioni dei Buddha sono inconcepibili? In che modo il corpo, la voce e la Mente di Buddha, la Sua Libertà, liberazione e Non-Ostruzione sono inconcepibili?"

In risposta, il Bodhisattva del Tesoro del Loto Azzuro [guidato dalla benedizione di Buddha] si rivolse al Bodhisattva del Tesoro del Loto:

"Tutti i Buddha, Loro da Tutto-il-Mondo-Onorati, possiedono dieci Dharma che pervadono gli infiniti e illimitati universi: possiedono tutti infiniti corpi di forme pure, che pervadono tutti i livelli di vita [nel *samsāra*], senza esserne contaminati. Possiedono tutti infiniti occhi non-ostruenti, che percepiscono tutte le cose dell'universo come fossero trasparentemente chiare; infinite orecchie non-ostruenti, capaci di sentire e comprendere ogni voce; infiniti nasi non-ostruenti, che raggiungono l'altra sponda della libertà; infinite lingue grandi e lunghe, che emettono piacevoli voci che risuonano attraverso l'intero Dharmadhātu; infiniti corpi, che appaiono davanti a tutti gli esseri a seconda delle loro visioni; infinite coscienze che si trovano in per-

manenza nel tutto-uguale e non-ostruente Corpo-di-Verità [Dharma-kāya]...

"Tutti i Buddha hanno infinite Terre pure, con inconcepibili glorie e bellezza, che rivelano il dominio di Buddha in conformità con i desideri degli esseri senzienti, senza attaccamento. Tutti i Buddha hanno le infinite Parāmitā del Bodhisattva e perfetto discernimento; essi primeggiano in tutti i campi con assoluta libertà...

"Oh figlio di Buddha, tutti i Buddha dal-Mondo-Onorati hanno il merito di non-perdere-mai-il-momento-opportuno in dieci modi differenti. Non perdono mai il momento opportuno per conseguire la suprema Illuminazione. Non perdono mai il momento opportuno per portare a maturazione gli esseri senzienti, né perdono il momento opportuno per fare predizioni sui Bodhisattva. Non perdono, invero, mai il momento opportuno per rivelare i Corpi di Buddha a seconda delle disposizioni intellettive degli esseri. Né i Tathāgata perderebbero mai il momento opportuno per compiere grandi atti caritatevoli, per entrare in villaggi e città, per sostenere i seguaci devoti, per domare e sottomettere i malvagi o per dimostrare gli inconcepibili miracoli...

"Oh figlio di Buddha, tutti i Buddha dal-Mondo-Onorati possiedono dieci imperscrutabili capacità senza uguali: Stando seduti a gambe incrociate, sono capaci di manifestarsi in qualsiasi luogo dell'universo; con una frase con un solo significato sono capaci di spiegare le infinite dottrine di Buddha; emanando un raggio di luce, illuminano il cosmo intero; dentro un unico corpo, rivelano tutti i corpi; in un luogo, svelano tutti i sistemi di mondo; con un solo discernimento, percepiscono tutti i dharma senza ostruzione. In un solo momento, sono capaci di rivelare l'insondabile santità, viaggiare attraverso tutti i mondi nelle dieci direzioni e percepire le menti di tutti gli esseri senzienti e di tutti i Buddha nei tre tempi. In ogni momento, rimangono identici nell'essenza a tutti i Tathāgata del passato, presente e futuro.

"Oh figlio di Buddha ... tutti i Buddha sanno che tutti i dharma non sono *due* dall'inizio, e tuttavia possono produrre la Saggezza di Osservazione ... tutti i Buddha sanno che tutti i dharma non hanno sé né esistenza, e tuttavia possono produrre la Saggezza che doma gli esseri senzienti; tutti i Buddha sanno che tutti i dharma non hanno contrassegni di nessun tipo, e tuttavia possono produrre la Saggezza che conosce tutte le forme ... Oh figlio di Buddha, tutti i Tathāgata sono dotati della grande compassionevolezza che-non-conosce-discriminazione; giammai essi ripudieranno gli esseri senzienti tutti. Essi hanno tutti ottenuto i più profondi Dhyāna; hanno sempre osservato e curato tutte le creature. Con le buone radici dell'altruismo, essi insegneranno e porteranno a maturazione senza sosta gli esseri...

³² *Taisbo* 279, pp. 242-51.

“Oh figlio di Buddha, tutti i Buddha dal-Mondo-Onorati possiedono dieci Dharma supremi: decisi, risoluti e indistruttibili sono i loro grandi voti. Praticano tutto ciò che dicono e tutto ciò che dicono, giammai cambiano o ripudiano ... Tutti i Buddha, allo scopo di portare a maturazione un unico essere, viaggiano attraverso innumerevoli universi. In tal modo, servono tutti gli esseri senzienti senza sosta. Con grande compassionevolezza e riguardo assoluto, trattano ogni uomo allo stesso modo, sia se è un devoto che un blasfemo ... Tutti i Buddha sono capaci di adoperare gli occhi per impegnarsi nelle attività di dharma dell'odorato;³³ sono capaci di adoperare i loro nasi per assaggiare i sapori, le lingue per toccare, i corpi per pensare, le menti per essere immersi in ogni esperienza, in tutti i campi, in tutti gli infiniti universi...

“Tutti i Tathāgata stanno nel Regno-del-Dharma, ma non nel passato, nel presente o nel futuro, poiché nell'essenza di Sicceità, non c'è traccia alcuna di passato, presente o futuro. Proprio per ciò, sono in grado di spiegare gli infiniti insegnamenti di tutti i Buddha del passato, presente e futuro, che rendono capace l'ascoltatore di percepire la sfera degli Illuminati... Così, in silenzio e da soli, i Buddha portano a compimento le inconcepibili attività-del Dharma...”.

SAMĀDHI, MIRACOLI E DHARMADHĀTU

Passiamo ora ad analizzare le ultime due delle dieci Ragioni per cui tutti i dharma sono capaci di fondersi nel grande Dharmadhātu. *Nona Ragione: Poiché il potere del profondo Samādhi fa che sia così. Decima Ragione: Poiché il potere miracoloso dei Buddha e la loro imperscrutabile liberazione fanno che sia così.*

Leggiamo spesso nei Sūtra che il Buddha entra in un certo Samādhi, e allora vengono compiuti alcuni miracoli; questa successione mostra una precisa relazione tra Samādhi e miracoli. Un elemento importante da notare qui è che questo Samādhi come viene inteso nel Buddhismo Mahāyāna, in special modo del Hwa Yen, è completamente differente dalla versione Hīnayāna; differisce anche, in modo radicale, da quello del sistema Yoga hinduistico. Nonostante le sue diversificazioni e sfumature, il Samādhi come viene inteso nel sistema Yoga è soprattutto uno stato di unificazione e di 'estasi', uno stato di comunione ovvero di unione di soggetto e oggetto e di tutti i suoi elementi concomitanti fisici, mentali e spirituali, mentre il Samādhi come viene inteso nel Hwa Yen è infinitamente fluido, creativo e dinamico. Ciò è mostrato nel capitolo sessantunesimo del *Sūtra Hwa Yen*.³⁴

Subito dopo, il Signore del Mondo, al fine di mettere in grado molti Bodhisattva di [entrare] e rimanere nel Vasto-Samādhi-del-Leone-che-Incute-Rispettoso-Timore-della-Tathāgatità, diffuse dai suoi sopraccigli una grande luce chiamata la "illuminazione del Dharmadhātu nei tre tempi" ... illuminando così le infinite Terre dei Buddha negli infiniti universi, e rivelando questa grande visione a tutti i partecipanti all'assemblea. Essi videro grandi Bodhisattva diventare Buddha in ciascuna terra di Buddha negli infiniti universi ... Con splendide voci che risuonano in tutto il Dharmadhātu, questi Buddha predicano infiniti Dharma ... Alcuni appaiono nella dimora celeste, altri nella dimora degli asura ... altri ancora nei villaggi, nelle città, nelle capitali

³³ Di ciò si parla anche al capitolo decimo del *Sūtra Vimalakīrti*.

³⁴ *Taişo* 279, p. 327.

dei mondi degli uomini. Appaiono in tutte le razze, con tutte le varietà di nomi, forme, e costumi... Essi entrano in tutti i tipi di Samādhi, fanno mostra di tutti i tipi di miracoli, e parlano in tutte le lingue ... difatti hanno ora avuto testimonianza del grande potere miracoloso del profondo Samādhi della Tathāgatitā ... e grazie alle loro radici-di-merito da gran tempo coltivate, sono tutti in grado di penetrare l'impercscrutabile, profondo Samādhi della Tathāgatitā ... e di acquistare i grandi poteri miracolosi...

Essi arrivano a possedere innumerevoli capacità di comprensione, a seguire innumerevoli Sentieri ... ad acquisire innumerevoli Saggezze, a essere disponibili per innumerevoli esseri senzienti, e a possedere innumerevoli Samādhi... Quali sono questi Samādhi? Sono il Samādhi del Dharmadhātu di-gloria-universale, di illuminazione del Regno di Non-Ostruzione di tutti i tempi, della luce di Saggezza che-tutto-abbraccia, che-non-fa-distinzione-alcuna ... il Samādhi che penetra il Potere dei Tathāgata ... della dimostrazione di forme corporee in tutti i mondi ... del Tesoro-di-compassionevolezza... della osservazione di tutti i regni degli esseri senzienti ... della padronanza di infiniti linguaggi e suoni ... della dimostrazione di tutte le glorie dei Tathāgata...

Giudicando dai nomi di questi Samādhi, vediamo che sono di natura completamente diversa da quelli dei sistemi Yoga e Hīnayāna. Qui il Samādhi non implica né un'estasi, né la comunione di oggetto e soggetto, né la cessazione di tutti gli skandha, né la mera realizzazione del Brahman Universale, e così via. Non siamo neppure certi dell'esatto significato della parola Samādhi come vien qui adoperata; significa uno stato cosciente supermondano in cui possono aver luogo tutte le attività dinamiche senza ostruzione? O semplicemente un nome stravagante che denota uno stato mentale incrollabile entro cui vengono compiute tutte le azioni? Non lo sappiamo. Tra le dieci ragioni, le ultime due sono quelle di cui abbiamo la minima conoscenza. Esse non ci forniscono una gran massa di informazioni, ma ci suggeriscono chiaramente l'idea che la Totalità che-tutto-fonde è comprensibile, non mediante ragione o pensieri discorsivi, bensì attraverso il discernimento diretto che deriva dal potere del Samādhi.

La decima ragione, *Poiché il potere miracoloso dei Buddha e la loro imperscrutabile liberazione fanno che sia così*, è talmente auto-esplicativo che non necessita di molto commento. Se un miracolo viene compreso come un evento che trascende la conoscenza degli uomini delle leggi naturali, anche le meraviglie del Dharmadhātu possono essere considerate come 'esecuzioni di miracoli' di Buddha, che sono, ciò nondimeno,

di gran lunga diversi dai miracoli come questi vengono usualmente compresi, quali: un uomo che cammina sull'acqua, un cieco a cui viene donata la vista, un lebbroso mondato con un solo tocco, e così via come si trovano nella letteratura religiosa. Quando questi vengono paragonati ai miracoli del Dharmadhātu, appaiono incommensurabilmente insignificanti. I due sono fundamentalmente diversi in rapporto, forma e natura. La domanda pertanto è, possono queste meraviglie del Dharmadhātu esistere davvero? Non sono allucinazioni o fantasie di qualcuno? Questo problema va lasciato alla perenne battaglia tra fede e dubbio che intrappola ogni individuo nel suo regno particolare di esperienza e convinzione.

La seconda metà dell'affermazione, "... l'impercscrutabile liberazione fa che sia così", è quanto mai significativa. Poiché Buddha non è più costretto da limiti di spazio, Egli è in grado di portare il grande nel piccolo e il piccolo nel grande. Poiché Egli non è più costretto in limiti di tempo, è in grado di lanciare il passato nel futuro e il futuro nel passato. Avendo liberato Se stesso da un 'piccolo ego' limitato, Egli ha demolito ogni attaccamento e ogni 'barriera-Svabhāva', Egli mette in campo il Dharmadhātu di Non-Ostruzione. In breve, il miracolo del Dharmadhātu è il risultato totale della liberazione dalla schiavitù di tempo, spazio, ego, desideri e attaccamenti.

SECONDA PARTE
*I FONDAMENTI FILOSOFICI DEL
BUDDHISMO HWA YEN*

INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE

Nelle pagine precedenti abbiamo letto brevi citazioni dal *Sūtra Hwa Yen* con alcuni brevi commenti, nella speranza che i lettori potessero avere una visione generale del regno della Totalità. Ma per avere una migliore e più completa visione dell'argomento, si deve leggere il testo completo del *Sūtra* stesso. Sfortunatamente, al momento presente ciò non è possibile poiché il voluminoso testo del *Sūtra Hwa Yen* non è stato tradotto in nessuna lingua europea. Per rimediare in qualche modo, viene qui presentato in traduzione uno dei capitoli più importanti del *Sūtra*, "I Grandi Voti di Samantabhadra" (*Taisbo* 293, pp. 844-46). Secondo me, questo capitolo può a ragione essere considerato il nucleo spirituale del Buddhismo Hwa Yen, come i lettori avranno modo di verificare a pagina 215.

Ora rivolgeremo la nostra attenzione alle argomentazioni filosofiche date dai Maestri Hwa Yen per sostenere questa dottrina della Totalità che-tutto-fonde. I lettori noteranno che le prime sei delle dieci ragioni per il Dharmadhātu date prima da Fa Tsang e Ch'êng Kuan si può dire che rappresentino le tre principali dottrine filosofiche del Buddhismo Mahāyāna — le filosofie della *Vacuità*, della *Totalità* e della *Mente Unica*. Le esamineremo una dopo l'altra non come tre dottrine staccate bensì come elementi di un unico assieme organico che costituisce il fondamento filosofico di questa scuola.

PRIMA SEZIONE

LA FILOSOFIA DELLA VACUITÀ

SŪNYATĀ — LA PARTE CENTRALE DEL BUDDHISMO

Se c'è un insegnamento che è peculiare soltanto del Buddhismo tra tutte le religioni del mondo, direi che è il principio della *Sūnyatā* (Vuotezza o Vacuità). Se dovessi scegliere una sola dottrina fra tutte che meglio rappresenti la parte centrale del Buddhismo, sceglierei ancora il principio della *Sūnyatā*. Se qualcuno mi chiedesse inoltre qual è la dottrina buddhista più difficile da spiegare e da comprendere, più fraintesa e malamente presentata, direi di nuovo che è il principio della *Sūnyatā*. L'importanza della *Sūnyatā* in ogni campo del Buddhismo Mahāyāna non potrebbe essere maggiormente sottolineata, ed è particolarmente significativa nella Dottrina della Totalità della Scuola Hwa Yen.

Per iniziare la nostra dissertazione sulla filosofia della *Sūnyatā*, osserviamo dapprima gli elementi etimologici della parola. *Sūnyatā* è la combinazione della radice *sūnya*, 'vuoto o vacuità', e del suffisso participiale, *tā*, qui reso con 'ezza o ità'. *Sūnyatā* viene pertanto tradotta con 'Vuotezza o Vacuità'. Si ritiene che originariamente *sūnya* derivi dalla radice *svi*, 'sgonfiare', e *sūnya* pertanto indica 'ciò-che-ha-a-che-fare con qualcosa di gonfiato'.¹ Come dice il proverbio, "una testa gonfiata è una testa vuota", così un qualcosa che appare esternamente gonfiato o enfiato di solito internamente è cavo o vuoto. La *Sūnyatā* suggerisce pertanto che sebbene le cose nel mondo fenomenico sembrano essere reali e aventi sostanza esternamente, sono in realtà internamente labili e vuote. Esse non sono reali bensì sembrano esserlo. *Sūnyatā* come termine spirituale sta a indicare la totale liberazione da cambiamento, transitorietà, sforzo e desiderio. Come termine filosofico, *Sūnyatā* sta a indicare l'assenza di ogni sorta di io, o di ciò-che-concerne-l'io. Tutte le cose sono vuote dal

¹ Edward Conze, *Buddhism, Its Essence and Development* (New York, 1951) pp. 130-31.

momento che mancano di un'entità sostanziale ovvero di un'esistenza di-per-sé (Svabhāva).

Sūnya significa in sanscrito anche 'zero'. Se si tiene presente che śūnya significa esattamente zero, allora Sūnyatā deve implicare una *filosofia dello zero*, e non ci si trova troppo lontani dalla comprensione della dottrina buddhista della Vacuità. Lo stesso zero racchiude il nulla, e tuttavia non si può dire che sia assolutamente o nichilisticamente vuoto. Come concetto e simbolo matematico lo zero ha importanti e numerose funzioni e utilizzazioni senza le quali sarebbe praticamente impossibile portare a termine affari e attività scientifiche in questa era moderna. Se qualcuno chiedesse, "Zero è nulla?", ci si troverebbe in grande difficoltà per dare una risposta appropriata. Zero è tanto nulla che la possibilità di tutto. Esso rappresenta in modo definito non qualcosa di nichilisticamente vuoto, ma piuttosto rappresenta qualcosa di dinamico e vitale per ogni manifestazione. Alla stessa maniera, Sūnyatā non significa il nulla completo; essendo 'serenamente vibrante' possiede sia lati positivi che negativi.

Per studiare la filosofia della Vacuità, la prima cosa evidente da fare è comprendere le difficoltà intrinseche che tale compito comporta. Dal momento che in vita nostra non abbiamo mai avuto una esperienza esistenziale della Vacuità, neppure per un solo attimo, il nostro tentativo di comprendere la Sūnyatā assomiglia al tentativo di afferrare un oggetto sconosciuto nella totale oscurità di una stanza che non ci è familiare senza una traccia o un filo che ci guidi. È incredibilmente simile alla fiaba indiana del cieco che cerca di capire i colori. Si può ricorrere alla neve, alla carta, e al pelo di un coniglio albino per spiegare al cieco il 'significato' di *bianco*, ma tutto ciò che ricaverà dagli esempi sarà la fredda umidità della neve, la piattezza fruscante della carta, e la soffice morbidezza del pelo. Dal primo momento in cui veniamo al mondo fino al momento in cui entriamo nella tomba, siamo completamente avviluppati nel regno degli esseri (bhāva). Pensiamo, agiamo, viviamo e sogniamo in termini di esseri. Il non-essere non solo ci è sconosciuto ma costituisce per noi addirittura motivo di repulsione e terrore. Non siamo neppure in grado di *pensare* veramente alla Vacuità, possiamo soltanto avere *esperienza* di essa. Per esempio, prendiamo la parola inglese *nothingness*, che è un sinonimo di Vacuità; osserviamo la costruzione della parola: *no-thing-ness*; essa è formata da tre parti — *no*, *thing* e *ness*. La parte centrale della parola è *thing* ['cosa'], pertanto è solo attraverso il concetto di *thing* ['cosa'] che siamo in grado di ricavare il concetto di *nothing* [= *no* = negazione + *thing* = cosa = 'nessuna cosa' ovvero 'nulla']. È soltanto per mezzo dell'essere che si può avvicinare il non-essere. Pertanto non c'è modo di comprendere la Vacuità in maniera diretta, ma solo avendo

di essa esperienza! Poiché ci troviamo intrappolati senza scampo nella rete-degli-esseri, i nostri tentativi di afferrare la Vacuità risultano frustranti e infruttuosi. In primo luogo, sappiamo di che cosa stiamo parlando qui? Siamo in grado allora di trovare una definizione concreta di Vacuità? La risposta è, purtroppo, *no*. Definire è tracciare i limiti o i confini di qualcosa. Ma com'è possibile definire la Vacuità se non ha limiti né confini e non è niente affatto 'qualcosa'? Allora, se non è possibile definire la Vacuità, è possibile descriverla? Sì, questo è forse possibile, ma si dice che tutti gli esseri illuminati si sentono frustrati quando tentano di comunicare agli uomini la loro esperienza della Vacuità. Sembra che non ci sia nessuna maniera facile per comunicare in modo positivo e diretto la Vacuità, poiché nessuna delle nostre esperienze corrisponde a essa. È stato spesso notato che siamo in grado di dire parecchio su ciò che la Vacuità o il Vuoto non è, ma assai poco su ciò che è. Queste definizioni di ciò che la Vacuità non è si dividono generalmente in due categorie principali:

1. La Vacuità è non assenza, e
2. Vacuità è non annullamento.

Alle volte nel parlare corrente, diciamo: "Quella casa è vuota". Ciò che intendiamo dire è: Non c'è nessuno che in questo momento abita in quella casa. Oppure, "Quello scaffale è vuoto", e ciò che intendiamo dire è: Su quello scaffale in questo momento non ci son libri. In entrambi i casi non intendiamo dire che tanto la casa che lo scaffale siano vuoti o non esistenti. Questo tipo di vuotezza è ciò che chiamiamo *vuotezza* [o *vacuità*] *di assenza*. È una pseudo o indiretta vacuità, che sta a indicare che qualcosa è assente da qualcos'altro. Alcuni pensatori Mahāyāna le hanno dato un nome appropriato: la dottrina dell'Altra Vacuità (in tibetano: *gShan. sTon. Pa*). Un tipico esempio di questa dottrina è l'Advaita-Vedānta di Śankara. Esso asserisce che i molteplici fenomeni del mondo sono vuoti; sono upādhi ovvero illusioni ascritte dall'ignoranza degli uomini a Brahman; laddove, *Brahman*, *il substrato di tutte le manifestazioni non è vuoto* bensì realmente ed eternamente esistente. Ciò che è vuoto, pertanto, non è il substrato Brahman, ma la sua 'ombra' sotto forma di questo mondo illusorio. Questa visione è pertanto un esempio tipico di vacuità di assenza — qualcosa è assente da qualcos'altro, ovvero l'idea di altra-vacuità — qualcosa è vuoto non nel senso che non esiste in sé, ma nel senso che qualcosa di estraneo a esso non esiste. Fino a un certo punto, persino le Scuole di Buddhismo Abhidharma e Yogācāra vengono considerate sostenitrici della vacuità di assenza. Avremo modo di parlarne più diffusamente in seguito.

Il secondo fraintendimento della Vacuità sta nel considerarla come un annullamento. Alle volte diciamo: "Quel quartiere è vuoto". Ciò che

intendiamo dire è che: "Quel quartiere che prima conteneva molte case è ora privo di case". Prima, il quartiere non era vuoto; era pieno di case, mentre ora è vuoto; non ci sono più case. Questo tipo di vuotezza comporta che qualcosa esiste per un certo periodo e poi scompare dalla scena. È una nozione che qualcosa di esistente *diventa* non-esistente, la nozione di morte è un esempio tipico di vacuità di annientamento: la vita esiste per un certo periodo, poi viene annientata da cause esterne o naturali ed è ridotta a nulla. Le cose del passato non continuano a esistere nel presente. Sono sparite, o sono state annientate; sono passate dall'esistenza alla non-esistenza. Questa nozione, che il senso comune considera come l'unica vacuità comprensibile, viene qui definita *vacuità di annientamento*. Tuttavia la *Sūnyatā* buddhista non significa di sicuro annientamento.

In parole povere, ci sono tre maniere differenti per descrivere una cosa. La *prima* è descriverla mediante una parafrasi; per esempio, *U.S.A.* significa "gli Stati Uniti d'America". Non vi si aggiunge, in questo caso, nessuna informazione nuova o spiegazione ulteriore. La *seconda* è descriverla mettendo in relazione concetti diversi in un costrutto linguistico organizzato, provocando in tal modo una riflessione appropriata sull'argomento. Per esempio, che cos'è un uomo? Un uomo è un animale razionale che può ridere e piangere. In questo caso, uomo viene descritto mediante una serie di termini, quali: 'razionale', 'animale', 'riso' e 'pianto' che assieme producono una riflessione di concetti che hanno a che fare con la realtà in questione. La *terza* maniera è descriverla mediante una 'puntualizzazione' diretta o dimostrazione. Uno studente straniero chiede all'insegnante di inglese, "che cos'è un tavolo?" Invece di dire che un tavolo è un mobile composto da una superficie piatta fissata a delle gambe, l'insegnante batte con forza il pugno sul tavolo davanti a lui e dice ad alta voce, "Questo è un tavolo!". Ecco un esempio di dimostrazione diretta. In questo caso non c'è alcun bisogno di spiegazioni o concetti. La maniera migliore, e di fatto l'unica genuina per descrivere la Vacuità, è la terza maniera. È questo l'approccio che viene di frequente applicato nel Buddhismo Zen. Ciò che segue ne è un esempio.

Un monaco di nome Hung Chou venne a far visita al Maestro Ma Tsu gli domandò: "Qual è il significato della venuta del Bodhidharma dall'Occidente? (che cos'è la *Sūnyatā*)". Ma Tsu disse, "Prima inchinati davanti a me". Quando il monaco si fu prostrato, Ma Tsu gli sferrò un vigoroso calcio nel petto. Il monaco fu in quello stesso momento illuminato. Si alzò in piedi, batté le mani e ridendo forte, gridò, "O, quant'è splendido tutto ciò, com'è meraviglioso! Centinaia e migliaia di *Samādhi* e infinite meraviglie della verità si realizzano adesso sulla punta di un solo capello". Poi rese omaggio a Ma Tsu. In seguito diceva alla gente, "Da

quando ho ricevuto quel calcio da Ma Tsu sono stato sempre di buon umore e allegro".

Naturalmente, qui nella nostra analisi della *Sūnyatā*, dobbiamo riferirci al secondo approccio piuttosto che al terzo, e si dovranno sempre tenere a mente i limiti di tale metodo di concettualizzazione.

L'ESSENZA DEL SŪTRA DEL CUORE

Finora abbiamo soltanto menzionato ciò che la Sūnyatā non è, e le difficoltà di discuterne. Ora prenderemo in esame la dottrina della Sūnyatā in modo diretto con l'esaminare un testo conciso ma esemplare della letteratura sulla Sūnyatā, vale a dire il *Sūtra del Cuore della Perfezione di Saggezza*. L'importanza di questo notevole classico buddhista e la sua vasta influenza sul pensiero buddhista non saranno mai sufficientemente sottolineate. Questo Sūtra comprende soltanto 262 parole nella traduzione cinese, e lo si può facilmente riprodurre in una sola pagina. Si ritiene, comunque, che in esso si trovi racchiusa l'essenza di tutto l'insegnamento Mahāyāna. Il testo è al contempo incredibilmente compatto e conciso, e il lettore dovrà prestare la massima attenzione alle sue abbondanti e vaste implicazioni.

Allo scopo di rendere la comprensione di codesto testo un poco più facile faremo dapprima una rassegna del suo contenuto generale parafasandolo in un linguaggio semplice, nel modo che segue:

Quando il grande Bodhisattva, Avalokiteśvara, l'incarnazione della compassione e Saggezza di tutti i Buddha, si trovava assorto in profonda meditazione sulla Saggezza trascendente, percepì che tutte le cose nel mondo fenomenico, incluse tanto la materia che la mente e tutto ciò che loro appartiene, sono vuote. Grazie a questa comprensione, egli fu in grado di debellare tutte le sofferenze e le malattie per se stesso e per tutti gli altri esseri senzienti dell'universo. Egli allora disse a Śāriputra, il più intelligente discepolo di Gautama Buddha:

"O Śāriputra, tutte le cose non sono differenti dalla Vacuità, e la Vacuità non è differente da tutte le cose. Non si dovrà mai considerare cose e Vacuità come entità separate. Difatti tutte le cose sono esattamente la Vacuità, e la Vacuità è esattamente tutte le cose. Non c'è differenza purchessia tra di esse. Questo è pure vero nel caso della mente e di tutte le sue funzioni incluse quelle funzioni quali sensazioni, pensieri, emozioni e la stessa coscienza". Per spiegare ulteriormente questo principio, Avalokiteśvara disse ancora a Śāriputra:

"O Śāriputra, in che modo possiamo descrivere le caratteristiche di codesta Vacuità? Le caratteristiche della Vacuità di tutte le cose si pos-

sono descrivere come non insorgenti, non cessanti, non pure, non contaminate, non crescenti e non decrescenti. A causa di ciò, nella Vacuità non troviamo nessuna forma, sensazione, pensieri, emozioni o coscienza, né troviamo i sei organi, i sei oggetti o i sei sensi. Nella Vacuità non esiste cecità, la causa della rinascita, né le sue conseguenze: malattie, vecchiaia e morte; né c'è una qualche *fine* della cecità, né una *fine* della vecchiaia e della morte. Non esiste Verità di Dolore, che è l'essenza della vita; né Verità di Desiderio, che è la causa dei dolori; né il Nirvāṇa, che è la cessazione dei dolori; né il Sentiero, che è la via che porta alla cessazione dei dolori. Non c'è Saggezza di Buddhità, né acquisizioni purchessia. Poiché non c'è nulla da conseguire, un Bodhisattva facendo assegnamento sulla Perfezione di Saggezza non ha ostruzione alcuna nella sua mente. Poiché non c'è ostruzione, non ha paura alcuna, e va assai al di là di tutte le confusioni e immaginazioni e arriva al Nirvāṇa finale...".

Ora leggiamo il testo vero e proprio.

PRAJÑĀPĀRAMITĀ HRIDAYA SUTRA

(IL SUTRA DEL CUORE)

Quando il Bodhisattva Avalokiteśvara inseguiva la profonda Prajñāpāramitā, vide che tutti e cinque gli skandha sono vuoti; così egli debellò tutte le sofferenze e malattie.

"O Śāriputra, la forma non è diversa dalla Vacuità, e la Vacuità non è diversa dalla forma. La forma è Vacuità e la Vacuità è forma; allo stesso modo, le sensazioni, le idee, gli impulsi, e le coscienze.

"O Śāriputra, le caratteristiche della Vacuità di tutti i dharma sono che essa è non insorgente, non cessante, non contaminata, non pura, non crescente. Pertanto nella Vacuità non ci sono forme, sensazioni, idee, impulsi, o coscienze; né occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, o mente; né forma, suono, odore, gusto, tatto, o oggetto-della-mente; non ci sono elementi-dell'occhio fino a che non arriviamo all'assenza di elementi di coscienza; non c'è ignoranza né fine dell'ignoranza; non c'è vecchiaia né morte, né fine della vecchiaia né della morte; non c'è Verità di Sofferenza, né Verità delle Cause di Sofferenza, della Cessazione della Sofferenza, o del Sentiero. Non c'è Saggezza alcuna, né un qualsivoglia raggiungimento. Poiché non c'è nulla da conseguire, un Bodhisattva facendo affidamento sulla Prajñāpāramitā non ha ostruzioni purchessia nella mente. Poiché non c'è ostruzione alcuna egli non ha timore, e va assai al di là di tutte le confusioni e immaginazioni e [finalmente] arriva al Nirvāṇa finale. Anche i Buddha del passato, presente e futuro, facendo affidamento sulla Prajñāpāramitā,

hanno conseguito la Suprema Illuminazione. Pertanto, la Prajñāpāramitā è la grande formula magica, è l'ineguagliabile formula magica che è in grado di proteggerci veramente da tutte le sofferenze senza mai fallire. Quindi pronunciò la formula della Prajñāpāramitā: *Gate, gate, pāragate, pārasaṃgate, bodhi svāhā*.

IL PROLOGO

TESTO: Quando il Bodhisattva Avalokiteśvara inseguiva la profonda Prajñāpāramitā, *vide* che tutti e cinque gli skandha sono vuoti; così egli debellò tutte le sofferenze e le malattie.

COMMENTO: La parola più significativa di questo paragrafo è *vide*. Quando Avalokiteśvara si trovava assorto nella profonda meditazione della Prajñāpāramitā (la Perfezione di Saggezza), *vide* che tutti e cinque gli skandha erano vuoti. Ciò significa che la Prajñāpāramitā non viene conosciuta mediante pensieri o concettualizzazioni, bensì attraverso una *visione diretta* — un'esperienza di presenza immediata che è fondamentalmente diversa da ogni forma di pensiero e ragionamento. La sorgente dell'insegnamento della Prajñāpāramitā risiede pertanto in un'esperienza intuitiva che per definizione prescinde dalle parole e dai simboli. Per comunicare tale esperienza agli uomini, pertanto, Avalokiteśvara non aveva altra scelta che quella di ricorrere a parole e concetti. Il dilemma è che qualsiasi affermazione faceva, la doveva nello stesso momento ripudiare. Si dice che la quantità delle affermazioni contraddittorie riscontrate nella letteratura che ha per oggetto la Prajñāpāramitā sia un riflesso dei limiti dell'inadeguatezza del modo di pensare umano piuttosto che un indice dell'assurdità della verità di Prajñā. I motivi di ciò verranno discussi più avanti.

Il Buddismo afferma che le parole non sono gli unici mezzi mediante i quali sia possibile comunicare. Difatti sono dei mezzi ben poveri per quanto concerne la comunicazione della profondità della Prajñā. Nel *Vimalakīrti Sūtra*, troviamo la narrazione di nove milioni di Bodhisattva provenienti da un altro universo ai quali, mentre facevano visita a Vimalakīrti, venne chiesto come il loro Buddha predicasse il Dharma nella loro terra. Il capo dei visitatori disse: "Nella nostra terra, il Tathāgata non predica con parole e lettere dell'alfabeto. Egli adopera la disciplina. Ogni Bodhisattva sta seduto sotto un albero profumato, e come egli odora il buon profumo, immediatamente acquisisce il Samādhi di Accumulazione-di-Virtù; chiunque consegue tale Samādhi conseguirà automaticamente tutti i meriti di un Bodhisattva".² I visitatori erano infatti assai sorpresi

² Vedi il capitolo dieci del *Vimalakīrti Sūtra*.

che le parole e il parlare fossero tanto importanti per la predicazione del Dharma su questo pianeta! Poche decine d'anni fa, questa dichiarazione riguardo ai profumi e alla cognizione sarebbe stata trattata come pura fantasticheria, ma in questa nostra epoca sappiamo che siffatti accadimenti non sono del tutto impossibili. Infatti sappiamo che un uomo sotto l'effetto della droga è in grado di sentire la musica con gli occhi, di vedere le cose con il tatto e così via. Il punto che è stato sottolineato è la inadeguatezza dei pensieri e dei concetti come mezzi di approccio alla Śūnyatā. Il tanto amato talento della manipolazione simbolica, che ha fatto dell'Homo Sapiens il conquistatore delle altre creature, viene qui svalutato in quanto strumento insufficiente per discutere del problema della verità di Prajñā. La Śūnyatā può essere compresa con la vista, l'udito e persino l'odorato, ma mai con il pensiero! Questo perché il vedere, il sentire e l'odorare hanno la natura del contatto o percezione (*pratyakṣa pramāna*); mentre il pensare è fondamentalmente un processo diretto di manipolazione simbolica (*anumāna pramāna*), per cui spesso ostacola e fuorvia le nostre intuizioni penetranti che sono anche un tipo di *pratyakṣa pramāna*.³

L'altra frase importante del prologo è: "Così egli debellò tutte le sofferenze e le malattie". La Comprensione della Vacuità pertanto non è un mero distarsi di fronte a una realtà ontologica, bensì un passo sotterologico che libera l'uomo da tutte le sue frustrazioni e iniquità. Qui, ancora una volta, vien fuori lo spirito fondamentale del Buddismo che afferma che la salvezza non è un favore concesso all'uomo da Dio, bensì un risultato naturale guadagnato mediante l'educazione operata da ognuno di noi del discernimento della verità di Prajñā. Sebbene in senso pratico Avalokiteśvara venga considerato come un Dio (o, in alcuni casi, come una idea) e un redentore dai buddhisti Mahāyāna, il Sūtra qui puntualizza che persino Lui deve avere la Śūnyatā come fondamento della Sua divina supremazia. Egli è un redentore non perché nasce così o è così designato, ma perché Egli ha meditato profondamente sulla Prajñāpāramitā e ha realizzato la completa verità di essa.

ILLUSTRAZIONE DELLA VERA VACUITÀ

TESTO: "O Śāriputra, la forma⁴ non è diversa dalla Vacuità, e la Vacuità non è diversa dalla forma. La forma è Vacuità e la Vacuità è forma; allo stesso modo, le sensazioni, le idee, gli impulsi, e le coscienze".

³ Vedi nota 12 della Prima parte.

⁴ Forma (*rūpa*): Sebbene rūpa implichi di solito solo la forma, il colore o l'aspetto esteriore di una cosa, nel senso di rūpaskandha (aggregato-di-forma), in questo punto implica un'assai vasta serie di cose. Ogni materia, o cosa, in quanto possiede

COMMENTO: Questo è il paragrafo chiave dell'intero Sūtra. La frase "La Forma è Vacuità e la Vacuità è forma" è diventata quasi un proverbio ed è stata ampiamente discussa e dibattuta nel mondo buddhista; essa equivale a dire che essere è non-essere e non-essere è essere. Per capire il significato e la spiegazione razionale di questa affermazione, dobbiamo per prima cosa esaminare la frase precedente: "La forma *non è diversa* dalla Vacuità, e la Vacuità *non è diversa* dalla forma". Questa affermazione indica chiaramente che la Vacuità non è qualcosa di esterno alla forma, né è in alcun modo isolata o diversa dalla forma. Forma e Vacuità non dovranno essere trattate come due entità diverse. Pertanto in nessun caso dovremo assumere la *vacuità di assenza* come la vera Sūnyatā. L'affermazione indica anche che la Sūnyatā non è la *vacuità di annientamento*, dal momento che se la Vacuità non è diversa dalla materia, come potrebbe intervenire uno stato di nullità ovvero di estinzione? Questa affermazione comporta che non si dovrà tentare di localizzare la Vacuità all'esterno della forma, poiché in verità le due non si diversificano l'una dall'altra. La Vacuità buddhista pertanto non è statica, inerte o morta; è dinamica e piena di vitalità.

Alcuni commentatori suggeriscono anche che codesta affermazione vada riferita alla dottrina della Māyā — cioè che tutte le cose del mondo non sono veramente esistenti bensì esistono soltanto in senso illusorio come i sogni e le visioni. Anche l'Advaita-Vedānta parla della Māyā, ma una Māyā sostenuta da un Essere che esiste esternamente, l'assoluto Brahman. Māyā e Assoluto sono pertanto nel Vedānta due cose distinte a prescindere da come alcuni Vedāntisti tentano di porre il problema in modo diverso.⁵ Ma qui il *Sūtra del Cuore* afferma che *forma e Vacuità*, ovvero *la Māyā e l'Assoluto*, *non sono in nulla diversi*. Qui vediamo la differenza fondamentale tra la Māyā buddhista e quella dell'Advaita-Vedānta. La prima ritiene che la Māyā e la realtà ultima non hanno una diversità purchessia, e che chiunque vede ciò sarà illuminato. La forma è Vacuità e la Vacuità è forma; Saṃsāra e Nirvāna non sono due entità differenti, bensì un tutto organico. L'Advaita-Vedānta ritiene che il mondo fenomenico è Māyā, un prodotto della nescienza; esso è in ultima

una qualsiasi forma o estensione, viene considerata rūpa. Questo è il primo dei cinque skandha; gli altri quattro skandha — sensazione, nozione, impulso e coscienza — sono tutti funzioni mentali. Rupa è qui adoperato per designare materia o materiale in opposizione alla mente. L'espressione comune è "sé hsin erh fa — forma e Mente, i due dharma". A causa del suo uso particolare qui la parola *Forma* viene scritta con la maiuscola in determinati punti.

⁵ Vedi il commento di Sankara al capitolo III, 19 di *Māndūkyopaniṣad* (Mysore: Sri Ramakrishna ashrama), pp. 180 e 188. Vedi, di Chandradhar Sharma, *Indian Philosophy, a Critical Survey*, pp. 261-67, per la filosofia della Māyā e del Brahman di Sankara.

analisi non-reale e 'cattivo'. È per sempre separato dall'Essere reale, Brahman, che solo è reale ed eterno. La Māyā va completamente annientata prima di raggiungere Mokṣa. Contrariamente a ciò, il Buddhismo ritiene che la Māyā *non si deve distruggere* o abolire, dal momento che proprio la comprensione dell'identità di Māyā e Sūnyatā porterà alla liberazione e all'Illuminazione.

Per chiarire ulteriormente la portata dell'affermazione che la forma non è diversa dalla Vacuità, il Sūtra insiste nell'affermare che la forma è la Vacuità, e la Vacuità è forma, una frase che racchiude l'intera dottrina della Sūnyatā in poche parole. La parte critica di codesta affermazione è presumibilmente la seconda metà; vale a dire, *la Vacuità è forma*. Le discussioni della dottrina della Sūnyatā di solito hanno come centro focale il perché e il come della prima parte: la forma è Vacuità; talvolta è l'aspetto più profondo della Seconda parte, la Vacuità è forma, che viene esaminato da cima a fondo. È possibile, per quanto assai difficile, ragionare sul fatto che la forma è Vacuità, ma ragionare sul fatto che la Vacuità è la forma è un assunto quasi impossibile. Non abbiamo praticamente il modo di cominciare dal non-essere per avvicinarci all'essere. Siamo legati mani e piedi tanto dagli esseri che dall'Essere! Pertanto dovremo tentare dapprima la via più facile e vedere perché la forma è Vacuità, cioè, avvicinarci al non-essere dall'essere.

LA SPIEGAZIONE RAZIONALE DI "LA FORMA È VACUITÀ"

Ci sono tre argomentazioni principali per "la forma è Vacuità". La prima: quando osserviamo i cambiamenti momentanei e costanti di tutte le cose del mondo fenomenico, possiamo concludere che tutti gli esseri (cioè; le forme o rūpa) sono vuoti. La seconda: quando contempliamo il fatto che tutte le cose vengono prodotte attraverso il principio dell'insorgere-dipendente (*pratītya-samutpāda*) e sono pertanto prive di un sé-autonomo o di autonomia-di-essere (*Svabhāva*), possiamo concludere che tutte le cose sono vuote. Un'argomentazione parallela a questa la si può esporre in modo leggermente differente. Quando consideriamo che le cose non hanno nature definite ma si trasformano in forme e caratteristiche differenti quando vengono alterati i nessi relazionali o i fattori strutturali, possiamo concludere che le forme sono vuote. La terza: dal momento che il mondo esterno è una somma totale del karma collettivo e la proiezione della mente di ognuno, soggetta a cambiamento ed estinzione, possiamo concludere che tutte le cose sono vuote.

COMMENTI ALLA PRIMA ARGOMENTAZIONE

Poiché le cose mutano costantemente, esse sono tutte vuote

Questo è il principio basilare del Buddhismo, accettato tanto dall'Hīnayāna che dal Mahāyāna e da tutte le scuole da questi derivate. Noi siamo costantemente testimoni del fatto indiscutibile che le cose del mondo fenomenico cambiano incessantemente. L'osservazione del cambiamento ci porterà all'acquisizione del fatto che le cose non cambiano solo costantemente ma anche momentaneamente; esse non sono per nulla durevoli bensì istantanee. Con questa tesi fondamentale dell' 'essere istantaneo', i buddhisti ritengono di poter ripudiare d'un sol colpo il Dio dei teisti, la materia eterna (*prakṛti*) del Sāmkhya e tutte le altre dottrine filosofiche che sostengono una qualsiasi sorta di Essere permanente e immutevole.⁶ Poiché le cose cambiano di momento in momento, non esiste un substrato continuo e stabile che ne sta alla base quale il Brahman delle Upanishad. Per cui, le cose esistono soltanto limitatamente al fuggevolissimo istante (*kṣana*). Non c'è altra realtà che pezzetti separati, istantanei di esistenza. Il flusso universale di cui abbiamo esperienza nel mondo fenomenico non è niente di più che una sequenza di eventi momentanei. Una ulteriore riflessione ci dice che persino questo fuggevolissimo istante (*kṣana*) lo si può ancora dividere in unità più piccole all'infinito. Pertanto, *le cose non hanno una durata purchessia; spariscono non appena appaiono*. L'esistenza durevole delle cose è un'illusione; come al cinema, la sequenza di tante immagini singole, che sembra un tutto continuo, è una illusione; oppure come la fiamma in una lanterna che, sebbene sembri una, in realtà è l'insieme di scintille distinte e momentanee. L'uomo vede i cambiamenti esterni quali il giorno che si trasforma in notte, e il seme in messe, ma raramente si preoccupa di notare i piccolissimi cambiamenti momentanei delle cose. Solamente i fisici rimangono affascinati da osservazioni di tale sorta. Il filosofo buddhista Śāntirakṣita concepì questa breve massima: "La cosa momentanea rappresenta il suo stesso annientamento".⁷ Ciò sta a significare che ogni cosa momentanea viene annientata non appena appare; essa non sopravvive fino al momento successivo. Dal momento che le cose non hanno durata alcuna, visto che spariscono non appena appaiono, non si può dire che abbiano un'esistenza reale. Ma com'è possibile che una cosa esistente non abbia affatto durata? *Ciò che non ha una durata purchessia non si può dire che esista in alcun modo*. Questa è la spiegazione razionale dell'affermazione che se le cose cambiano di

⁶ Vedi Theodore Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (Gravenhage, 1958), pp. 79-81.

⁷ *Ibid.*, p. 95.

momento in momento, si dice di esse che sono vuote ovvero non-esistenti.

Questo stesso principio viene espresso in modo leggermente differente nel *Sūtra del Diamante*. Nello spiegare la Vacuità delle cose, Buddha dice, "O Subhūti, la mente del passato non è ottenibile; la mente del presente e del futuro neppure sono ottenibili". In base allo stesso ragionamento, di ogni cosa che è nel tempo si dice che è vuota. Le cose del passato sono andate per sempre, non sono più ottenibili o esistenti. Le cose del presente non sono mai sussistenti, non hanno durata alcuna, per cui non si possono afferrare ovvero non si può far conto su di esse. Le cose del futuro non sono ancora arrivate, sono non-ottenibili o non-esistenti al momento presente. Per cui, di ogni cosa che è nel tempo non possiamo dire che sia realmente esistente, essa ha soltanto un'esistenza illusoria ed è, in verità, vuota.

Una diversa argomentazione per la verifica della Śūnyatā mediante un'analisi della transitorietà viene data nel *Vimalakīrti Sūtra*.⁸

Kātyāyana si rivolse al Buddha, dicendo, "O Da-Tutto-Il-Mondo-Onorato, non sono in grado di discutere e analizzare la malattia di Vimalakīrti. Per quale ragione? Ricordo che una volta il Buddha aveva predicato in modo conciso l'essenza del Dharma, e in seguito io andavo spiegando il suo significato, parlando della portata della transitorietà, della portata della sofferenza, della vacuità, del non-io e della tranquilla cessazione, allorché Vimalakīrti mi venne a dire: 'O Kātyāyana, non ricorrere ai processi mentali insorgenti e cessanti per spiegare la dottrina della Realtà. Kātyāyana, *i dharma non insorgono e non cessano. Questo è il significato della transitorietà*'".

Le ultime frasi qui equivalgono a dire: *Il significato della transitorietà non è né l'insorgere né il cessare*. Ciò è diametralmente opposto a come viene comunemente intesa la transitorietà che viene di fatto identificata col mutamento in sé — una transizione dall'insorgere al cessare e viceversa. E allora che cosa significa questa affermazione, e quali sono le sue giustificazioni? La spiegazione razionale di tale affermazione può essere data dai sei punti seguenti.

1. Transitorietà significa cambiamento, che si può definire come *non-rimanere, ovvero non-sussistere, momentaneo*.
2. Non abbiamo ragione di considerare un particolare momento come sussistente e tutti gli altri momenti come non-sussistenti. Se si può considerare un qualsiasi momento particolare come sussistente, si

⁸ Vedi il *Vimalakīrti Sūtra*, capitolo 3. *Taisho* 475, p. 541.

dovranno considerare in tal modo tutti gli altri momenti. Se è così, le cose rimarranno sempre stabili e non è possibile alcun cambiamento. Il cambiamento, pertanto, deve essere continuo e momentaneo.

3. Il concetto di essere o di esistenza è inscindibile dal concetto di sussistenza. Ciò che esiste deve avere una qualche durata ovvero una 'sostanzialità sussistente'. Dove non c'è sussistenza non c'è esistenza; pertanto, se le cose sono momentanee debbono essere vuote.
4. Ciò che veramente avviene nel mutevole mondo è che il momento della cosiddetta sussistenza è anche il vero e proprio momento della non-sussistenza. Solo così è possibile l'estinzione, e solo con l'estinzione viene reso possibile il conseguente insorgere.
5. Questa *sussistenza-di-non-sussistenza* è la realtà della transitorietà che è la medesima cosa della simultaneità dell'apparire e sparire.
6. La nostra proposizione di partenza viene ora resa intellegibile: *il significato della transitorietà non è né l'insorgere (estinzione) né il cessare (sparizione)*. Vale a dire che la simultaneità del non-insorgere (sparizione) e della non-cessazione (apparizione) è il significato reale della transitorietà.

Il famoso filosofo-traduttore Kumārajīva (344-413 d. C.) fece la medesima osservazione nella seguente argomentazione.⁹

Per spiegare la dottrina della Vacuità, di solito si inizia con la discussione della transitorietà. La transitorietà è pertanto una sorta di trampolino per la Vacuità. All'inizio, viene preso in esame il problema della transitorietà e questo porterà alla fine alla conclusione della Perfetta-Vacuità [*Pi Chin K'ung*]. I principi dottrinali di entrambe [vale a dire, transitorietà e Vacuità] sono in verità i medesimi; la differenza si trova nel grado di profondità. Perché è così? La cosiddetta 'transitorietà' significa che un qualcosa non sussiste da un momento all'altro ... Ciò che qui si nega è la durata per un periodo prolungato, ma la durata in sé non viene negata completamente. Pertanto, codesta è solamente una transitorietà 'non-sgrossata'... La vera [ovvero sgrossata] transitorietà dovrà portare come conseguenza il fatto che proprio la durata stessa è la non-durata. Ora, l'esistenza viene intesa come ciò che dura; se non c'è durata, naturalmente non ci sarà esistenza. Non-esistenza è sinonimo di Perfetta-Vacuità che è ancora una volta la sottile e meravigliosa dottrina della transitorietà.

⁹ *Taisbo* 1776, pp. 353-54.

Diametralmente all'opposto della dottrina buddhista della transitorietà e Vacuità sono i vari tipi di 'eternalismo' o 'realismo' (*śāśvata-vāda* o *Satkāya-dṛṣṭi*). La filosofia di Parmenide è un ottimo esempio. Parmenide era assolutamente convinto che, per il solo fatto di pensare, dobbiamo postulare che qualcosa è. Ciò che non è (ovvero il vuoto) non è possibile neppure pensarlo; come può allora essere una parte della realtà? Non-essere è pertanto impossibile. Il corollario di tale asserzione è l'impossibilità di cambiamento, poiché il cambiamento comporta tanto l'essere che il non-essere; per esempio, quando A si cambia in B, A non esiste più. Ma come si può pensare una tale contraddizione? Una qualità non si può cambiare in un'altra qualità; affermare ciò significa affermare che qualcosa è e al contempo non è. Inoltre, se l'essere è diventato, deve pure essere venuto o da un essere o da un non-essere. Se viene da un non-essere, ciò è impossibile. Come può un qualcosa venir fuori dal nulla? Se viene da un essere, allora è venuto da se stesso, che equivale a dire che è identico a se stesso, e così è sempre stato. Se è così, non è allora un caso di divenire.

Parmenide fu costretto a concludere che da un essere può venire solo un essere, che nulla può diventare qualcos'altro, che qualsiasi cosa è, è sempre stata e sempre sarà, e che ogni cosa rimane ciò che è. Per cui, può esistere soltanto un unico eterno, indiviso e immutevole Essere.¹⁰

Il contrasto tra la filosofia dell'Essere Eterno postulata da Parmenide e la dottrina buddhista della transitorietà e della Śūnyatā è talmente netto che paragonarle testualmente renderà entrambe le dottrine, l' 'eternalismo' radicale di Parmenide e il 'momentaneismo' radicale del Buddhismo, esemplarmente chiare.

COMMENTI ALLA SECONDA ARGOMENTAZIONE

Poiché tutte le cose vengono prodotte dal principio dell'insorgere-dipendente (pratītya-samutpāda), sono prive di un-sé-autonomo o di autonomia-di-essere (Svabhāva); pertanto, esse sono tutte vuote.

Questa è probabilmente l'argomentazione più importante e comprensibile della dottrina della Śūnyatā, proposta dal grande filosofo Nāgārjuna, e senza alcun dubbio costituisce la nota chiave della sua Filosofia del Cammino-di-mezzo (Mādhyamika). Tale argomentazione presenta due punti principali.

1. Dal momento che tutte le cose vengono prodotte da una combinazione di varie cause o fattori, esse costituiscono per lo più un com-

¹⁰ La filosofia di Parmenide sul cambiamento e l'Essere — vedi Arthur Fairbank, *The First Philosophers of Greece* (London, 1898), pp. 86-97.

plesso strutturale che non possiede un'entità auto-sussistente. Non hanno un proprio essere indipendente, bensì debbono la loro esistenza ad altre cose.

2. Facendo una attenta analisi, troviamo che nulla in questo mondo possiede una natura definitiva; le cose sono così o così solo in relazione a questo o quello, ovvero nell'ambito di determinate condizioni. Quando si muta il parametro referenziale, le cose in questione muteranno anch'esse, o possono persino scomparire dalla scena. Pertanto, nulla ha un'auto-esistenza ovvero un sé-autonomo. Questa mancanza di determinatezza nelle cose indica che la loro esistenza è soltanto relativa, non assoluta.

La Sūnyatā viene anche intesa come la "Vacuità del Sé-Autonomo" (Svabhāva Sūnyatā o niḥsvabhāva). Ma che cos'è questo sé-autonomo? Come lo si dovrà definire? Le diverse definizioni di Sé-Autonomo (Svabhāva) hanno provocato vaste controversie e scismi nell'ambito delle Scuole Mahāyāna.¹¹ Per semplificare il problema non proporremo qui una definizione precisa di 'Sé-Autonomo', ma daremo una sua descrizione generica che viene tacitamente accettata dalla maggior parte delle Scuole.

Sé-autonomo (Svabhāva) denota un'entità auto-sufficiente e auto-sussistente; indica qualità di *indipendenza, determinatezza, e inscindibilità*. C'è nulla nel mondo che sappiamo possieda queste qualità? Conosciamo qualcosa che sia auto-esistente, non prodotto da altre cause? C'è qualcosa che sia auto-sufficiente senza doverlo mettere in relazione ad altre cose, che sia realmente indipendente, auto-sussistente e inscindibile? Il Buddhismo dà una risposta negativa a tutte le domande precedenti. La negazione di un sé-autonomo è in realtà il rifiuto di codeste idee fuorvianti del 'limite del sé'.

¹¹ La sostanziale differenza nell'interpretazione di Svabhāva si vede tra la Scuola Gelupa e le tre Vecchie Scuole del Buddhismo tibetano, vale a dire, Ningmapa, Khagyupa e Sakyapa. Il fondatore della Scuola Gelupa, il Maestro Tsungkhapa, inventò una definizione assai particolare di Svabhāva; come risultato, creò una nuova Filosofia Mādhyamika che, secondo il parere dell'autore, sembra essere un tipo di Altra-Vacuità (*gShan. sTon. Pa*), ovvero Vacuità di Assenza. Per mettere la questione in termini semplici, questa filosofia afferma che lo Svabhāva di un dharma è vuoto, ma non il dharma in sé, "Quando diciamo il vaso è vuoto, non intendiamo dire che il vaso in sé è vuoto ... ciò che è vuoto è lo Svabhāva di quel vaso".

LA DOTTRINA DEL NON-IO E LA SVABHĀVA-SŪNYATĀ

La Vacuità del Sé-Autonomo (*Svabhāva-Sūnyatā*) nell'insegnamento della Prajñāpāramitā è in realtà un'estensione, ovvero un principio sviluppato, della dottrina del Non-Io (*anātman*) del primo Buddhismo, una dottrina originariamente proposta dal Buddha Stesso. Per rendere chiaro questo punto passiamo in rassegna gli aspetti essenziali della dottrina del Non-Io.

La dottrina buddhista del Non-Io è stata motivo di controversie tanto nell'ambito del Buddhismo che fuori, fin dal giorno in cui venne esposta dal Buddha. Essa ha provocato probabilmente più confusione, inimicizie e scismi di qualsiasi altra dottrina nella storia del Buddhismo. Per quanto mi riguarda, questo è probabilmente un problema assai semplice. I filosofi, tanto buddhisti che non-buddhisti, hanno discusso aspramente sull'anātman, soprattutto per il fatto che lo hanno trattato come una concezione o dottrina filosofica. In realtà, anātman o Non-Io, è soltanto un sorta di *espediente meditativo*, un'istruzione pratica che va applicata alla contemplazione yogica per arrivare alla liberazione, come viene mostrato chiaramente nella tecnica di meditazione delle Quattro Pienezze-di-Mente (*smṛti-upasthāna*).¹² Non c'è da stupirsi quindi se la maggior parte di coloro i quali hanno discusso dell'anātman hanno di gran lunga sbagliato il bersaglio! Buddha non fu mai un filosofo; il Suo scopo primario era di mostrare la via per la liberazione — liberazione dall'assai radicato attaccamento a un io illusorio che è la matrice di tutti i desideri delle passioni e delle frustrazioni e dolori conseguenti. Le speculazioni filosofiche furono costantemente rigettate e denunciate da Buddha come prive di utilità, sciocche, e contrarie alla salvezza. In-

¹² *Smṛti-upasthāna* (in pali: *sati-paṭṭhāna*) è un espediente di meditazione basato sul mantenimento di una consapevolezza o pienezza di mente delle funzioni del corpo, sensazione, mente e oggetti della mente. La contemplazione viene fissata fino nel dettaglio più minuto. La costante consapevolezza di questi oggetti 'transitori' e 'condizionati' porterà gradualmente alla realizzazione della verità del Non-Io (*anātman*), dondè l'Illuminazione. Ciò costituisce la parte centrale della pratica della meditazione Hīnayāna. Vedi Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation*.

vero, negli insegnamenti del Buddha non troviamo una *filosofia* del Non-Io; ciò che troviamo è un significativo *espedito terapeutico*, le direttive su come sbarazzarsi della profonda attitudine ad attaccarsi all'ego. A livello del senso comune, a ogni modo, il Buddha non ha mai rigettato l'idea di io, dal momento che Egli stesso usava sempre il pronome personale 'Io', né ha mai negato la continuità di una serie-di-io-mutanti che si estendono dalle infinite vite passate alle rinascite future, allo scopo di sostenere la dottrina del karma e la validità degli sforzi spirituali. Ciò è chiaramente mostrato nei racconti dei Jātaka e in altre fonti. Stando così le cose, che cos'è allora codesto 'io' che il Buddha ha provato a rigettare e demolire? Per i fedeli seguaci di Buddha ciò non costituiva affatto un problema importante, poiché essi sapevano esattamente che cosa significava anātman una volta raggiunta l'Illuminazione. Per i buddhisti inclini alla filosofia, comunque, ciò divenne un grande problema. Essi dovevano decidere che cosa fosse quell' 'io' che la dottrina dell'anātman tentava di demolire, e quale 'io', caso mai, si dovesse conservare per taluni scopi. Dopo lunghi anni di discussioni, venne proposta una definizione di io piuttosto convincente, e cioè: *il cosiddetto io è ciò che è perpetuo, immutevole, unitario e autonomo*.¹³

Ciò che generalmente intendiamo con la parola *io* è, in primo luogo, un'identità perpetua e immutabile. A esempio, a un tale che aspirava ad accedere a un impiego, il signor Lee, venne chiesto di superare tre esami successivi per essere assunto in una ditta. Il primo giorno superò il primo esame e ritornò alla ditta il secondo giorno. L'esaminatore, vedendolo, gli chiese, "Lei è il signor Lee?". "Sì", rispose quello. L'esaminatore lo fece accomodare e gli dette il secondo test. In quel momento si era stabilita una tacita intesa tra l'esaminando e l'esaminatore; entrambi sapevano che l'esaminando era la stessa persona che era venuta il giorno precedente. Egli rimaneva il signor Lee; la persona non era cambiata, e non era cambiata l'identità. Questo elemento immutabile e sussistente è il primo e più importante fondamento del presunto io. Un breve esame dimostrerà immediatamente la falsità di tale idea. In ventiquattr'ore, moltissime cose sono cambiate: i capelli, le ciglia, le unghie del signor Lee sono leggermente più lunghi di come erano il giorno prima; egli è più vecchio di un giorno ... la sua capacità mentale e la sua condizione fisica sono entrambe cambiate, sebbene i cambiamenti siano assai leggeri e insignificanti da un punto di vista pratico. Ciò nondimeno, è un enorme cambiamento dal punto di vista, a esempio, di un germe che sta nell'intestino.

¹³ Questa definizione si basa sull'interpretazione di Hsüan Chuang nel primo capitolo di *Ch'êng Wei Shih Lun*. Vedi *Taisho* 1585, pp. 1-5.

Un giovane di diciannove anni uccide cinque persone e fugge all'estero. Quarant'anni dopo torna a casa. Da allora ha perso una gamba, un braccio e anche un occhio. È calvo e ha la pelle scolorita per una malattia contratta all'estero. Anche il suo stato mentale e tutta la sua personalità sono cambiati. È diventato una persona tranquilla, saggia e persino gentile. Se mettiamo l'uno accanto all'altro il temerario assassino diciannovenne e questo povero vecchio storpio, nessuno direbbe che i due sono la stessa persona. Ma proprio allora viene preso dalla legge, e dopo una lunga e difficile indagine, viene identificato come il vero assassino e condannato a morte, senza riguardo alcuno nei confronti dei radicali cambiamenti fisici e mentali intervenuti in un periodo di quarant'anni. Alla legge non interessa localizzare un io immutabile in senso strettamente ontologico; il suo scopo immediato è la legalità in senso pragmatico e sociale. Il Buddhismo invece non ammette che tale materia venga incasellata secondo il senso comune che ha un orientamento decisamente inesatto. Per quanto concerne il Buddhismo, il problema di identificare realmente l'io immutabile rimane insoluto, poiché non siamo in grado di reperire un solo elemento che possa essere considerato assolutamente immutabile. Persino le unghie di quell'uomo sono in qualche modo cambiate. Le unghie di un neonato sono assai più piccole di grandezza di quelle dell'adulto che egli in seguito diventerà, sebbene il modello di base rimanga 'apparentemente' il medesimo. Pertanto il Buddhismo ne deduce che l'io, in realtà, non esiste; il cosiddetto io, questo elemento presumibilmente immutabile e perpetuo che dovrebbe esistere in noi, è soltanto un'illusione proiettata da una mente confusa.

Alcuni lettori sollevaranno immediatamente un'obiezione e diranno che può essere vero che non ci sia una tal cosa quale un io immutabile, ma che dire a riguardo di un *io mutevole*? Sembrerebbe che il concetto di un io mutevole, inteso secondo il senso comune, possa risolvere tutti i problemi appena menzionati. Ma un io mutevole è una contraddizione in termini, dal momento che non abbiamo valide argomentazioni per delimitare tale cambiamento a determinati periodi; vale a dire, esso rimane immutabile per un lasso di tempo e poi cambia. Ciò comporterebbe anche il fatto che ci troveremmo ad avere due tipi di io, l'uno che cambia e l'altro che non cambia. Per di più, per definizione, cambiamento significa l'insorgere di un qualcosa di nuovo al posto di un qualcosa di vecchio che è scomparso. *Il significato implicito di cambiamento comporta la perdita di identità, che è incompatibile con il concetto di io*. Nella vita pratica ignoriamo la parte che cambia, ma poniamo l'accento sulla parte immutabile della serie di io mutevoli al fine di sostenere la nozione di un io immutabile e unitario. In realtà, tale serie

di io non solo cambia costantemente, ma anche di momento in momento, e non si può rinvenire in essa un io autonomo stabile.

Il secondo elemento che costituisce la nostra definizione di io è la nozione di io come una *unità indivisibile*. In altre parole, l'io deve essere unitario — un'unità singola, pura e non-mescolata. *Se ci fossero numerosi io, il senso di io andrebbe perduto*. Non si è assolutamente in grado di avere numerosi io. Si pensi a un uomo il quale sia stato accusato per errore di omicidio e sia condannato a morte per tale crimine. Supponiamo che gli riesca di fuggire e che si metta alla ricerca per tutto il paese del vero assassino. Nella sua posizione di forzato evaso è costretto a cambiare continuamente nomi e impieghi, e la legge è implacabile nella sua caccia. Sebbene egli assuma centinaia di nomi, il suo vero io e identità rimangono tuttavia i medesimi. Non può assolutamente avere numerosi io! Può cambiare nome, lavoro, aspetto e alle volte persino modi e personalità, ma tutte queste cose non possono alterare il fatto che egli rimane tuttavia l'uomo che era all'origine. Lo pensa lui e lo sanno tutti gli altri, poiché c'è un unico, puro e non-mescolato elemento che rimane immutabile nonostante qualsiasi modificazione superficiale. L'io, pertanto, deve essere un'entità singola e non pluralistica. Il Buddhismo ammette che ciò è perfettamente vero a livello di senso comune, e non ha argomentazioni contrarie di sorta. Ma a livello più profondo, quando si affronta seriamente lo studio dell'idea di io, si scopre che l'io del senso comune è un'illusione, un attaccamento a un'idea confusa, e la matrice di tutti i guai e le sofferenze.

Considerare l'io come un'entità unitaria comporta che esso è una monade indivisibile ed elementare che non possiede elementi costitutivi di nessun tipo, o un assieme organico che include componenti costitutive. Nel caso dell'amnesia o della scissione della personalità, lo psicopatico non conserva più il suo 'vero' io come un assieme organico. Egli subisce un processo di 'dis-organicizzazione'. La gente comune ritiene che persino in caso di schizofrenia, sussista ancora il vero io organico, solo temporaneamente oscurato. Quando viene curato il disturbo mentale, il paziente riacquista il proprio io. Il Buddhismo obietta che o l'io è una monade elementare, o un assieme organico. La difficoltà del cambiamento momentaneo e condizionamento strutturale e ambientale è ancora insormontabile per realizzare un io immutabile e unitario.

Per distruggere tale illusione di un'entità sussistente, il Buddhismo prospetta un'analisi costante degli elementi che costituiscono il cosiddetto io. L'io unitario viene scomposto nei cinque aggregati, dodici sfere, diciotto elementi e persino novantaquattro dharma circa.¹⁴ Tutte queste

¹⁴ Si può dire che il centinaio di dharma della Scuola Yogācāra siano un altro espediente per distruggere la nozione di 'Io'. Eccettuati i sei *asamskṛta dharma* (i

osservazioni diligenti, che rendono una certa letteratura buddhista (per esempio, la serie dell'Abhidharma) estremamente monotona e pedante, si proponevano un unico scopo, vale a dire, disgregare l'insieme integro del tanto amato io. In modo assai simile, la scissione degli atomi, che prima erano considerati delle unità inscindibili, è oggi una operazione di routine. Noi sappiamo che è necessaria una straordinaria energia per tenere insieme le particelle all'interno dell'atomo, e senza questa immensa *forza di coesione* nessun atomo può sussistere. Analogamente a questo è il caso dell'io; esso non è inscindibile o monadico, bensì un complesso organico di vari elementi. Anche per conservare questo io organico è necessaria un'enorme *forza di coesione*, ovvero di *compatta adesione*. Dando via libera alla forza di coesione che rende l'ego un'entità compatta, si libera in tal modo la straordinaria energia potenziale che si trova nel suo interno, e ciò costituisce quello che il Buddhismo chiama Illuminazione e liberazione.

Il terzo elemento essenziale alla nostra definizione di io è la sua *autonomia*, che implica libertà, indipendenza e volizione. È evidente che il concetto di io deve includere la caratteristica dell'autonomia; per esempio, se un tale si comporta in modo scortese nei confronti di un amico quando è ubriaco, egli si può scusare dicendo all'amico, "Mi dispiace davvero, ma quel giorno *non ero in me*". Se un tale si comporta in modo decisamente scorretto in conseguenza di uno *shock* o per instabilità mentale, può ricevere una considerazione più benevola del solito, poiché viene considerato come se *non fosse stato realmente lui* — il che significa che era privo di autonomia, quindi libero da responsabilità morali o legali.

Prendiamo in considerazione la scena della chiamata di leva, di un sergente arrogante che si rivolge alle reclute. Ai giovani è stato ordinato di togliersi di dosso tutti i loro abiti civili, tagliarsi i capelli corti, e di indossare le loro nuove uniformi. Una volta fatte tutte queste cose vengono portati in un cortile all'aperto, e l'altro sergente, pieno di orgoglio e fiducia, grida ai giovani, "Ora siete tutti miei!". Chiunque indossi o abbia indossato un'uniforme militare apprezzerà in modo profondo gli aspetti autonomi dell'*ātman*. Per dirla in breve, un soldato non può essere considerato come avente un 'io' completo, poiché egli non è più completamente autonomo.

Se il Buddhismo rigetta l'esistenza dell'io, questo significa che nega anche il prenditore-di-decisioni autonomo ed esistenziale che generalmente chiamiamo io o volontà? A questa domanda, come alle altre, si

dharma incondizionati) gli altri novantaquattro dharma possono essere direttamente ascritti o all' 'Io' o ai suoi elementi associati. Vedi *The Essentials of Buddhist Philosophy*, di Takakusu, p. 94 a.

deve rispondere da due angolazioni differenti. A livello di senso comune, il Buddhismo non è in disaccordo con la convinzione esistenziale di io, che naturalmente comporta il prenditore-di-decisioni autonomo. È dal punto di vista della più alta verità (*Paramārtha-satya*) e liberazione che l'ātman viene negato. Ora, se facciamo un passo avanti e domandiamo: "Se dal punto di vista della più alta verità, (*Paramārtha-satya*), il Buddhismo ha rigettato l'idea di un io permanente e unitario; ciò comporta automaticamente che rigetti anche l'io — il prenditore-di-decisioni autonomo?". La risposta sembra essere affermativa. Ma per quanto io ne so, il Buddhismo, tanto Hīnayāna che Mahāyāna, non elabora questo punto fino a una conclusione chiara e soddisfacente. Il problema di un io autonomo è proprio il problema del libero arbitrio, ed esso include necessariamente il problema della causalità e del determinismo. Nella tradizione occidentale, il problema del libero arbitrio è stato un argomento controverso e ben studiato. I filosofi hanno discettato di esso assai a lungo, e sembra che a tutt'oggi non si sia arrivati a nessun giudizio conclusivo. È davvero stupefacente notare che filosofi buddhisti del calibro di Nāgārjuna, Vasubandhu, Chandrakīrti e Fa Tsang abbiano tutti ignorato codesto problema. Sembra che essi abbiano semplicemente seguito il senso comune e abbiano dato per scontato che, dal punto di vista convenzionale (*samvṛti-satya*), abbiamo il libero arbitrio. Non si sono cercate discussioni esaurienti sul problema del determinismo e del libero arbitrio. Che tale problema sia stato trascurato è forse dovuto al fatto che i filosofi buddhisti furono occupati in altri problemi e interessi. Dopo tutto, come ebbe a dire una volta un saggio taoista, "Uno si crea i propri problemi con l'addentrarsi in qualcosa che può ignorare".

Non è mia intenzione addentrarmi qui nello sconcertante problema del libero arbitrio. Sarà sufficiente dire, comunque, che il Buddhismo afferma la fattualità del libero arbitrio, dal momento che tutti noi siamo testimoni che esso è un'esperienza diretta e immediata. Il libero arbitrio totale è, a ogni modo, una rarità assoluta. Nella gran maggioranza dei casi, le nostre azioni e giudizi sono predeterminati. Il libero arbitrio è soltanto una piccola scintilla di fuoco nell'oscurità del fato, eppure questa piccolissima scintilla, che spesso si manifesta nell'esclamazione di un 'No' di rivolta nei confronti di qualcosa che arresta il suo corso, è il germe che alla fine rivoluzionerà la nostra vita e il nostro mondo.

Dopo questa breve rassegna della dottrina del Non-Io che è alla base del Buddhismo, possiamo riprendere la nostra disquisizione sulla Vacuità dell'Io ovvero dell'Io-Autonomo. L'Io-Autonomo (*Svabhāva*), come abbiamo detto prima, denota un'entità auto-sufficiente e auto-sussistente; esso suggerisce le qualità di *indipendenza, determinatezza e inscindibilità*.

Se si eccettua l'elemento dell'autonomia, codesta definizione è quasi identica alla definizione che abbiamo dato di ātman. La differenza tra la Vacuità-dell'Io-Autonomo (*Svabhāva-Sūnyatā*) Mahāyāna e la Vacuità dell'Io Hīnayāna risiede nel fatto che la prima implica un'area più vasta — tutte le cose sono prive di io-autonomo — laddove la seconda la riduce alla Vacuità di un ego individuale.

Il pensiero centrale della filosofia della Sūnyatā è che tutte le cose vengono prodotte nell'ambito del principio dell'insorgere dipendente, per cui esse sono prive di un io-autonomo. Prendiamo il matrimonio come esempio: esso comporta come minimo che due persone diano esistenza a tale relazione; esso è, pertanto, un prodotto dell'*insorgere-dipendente*, il che implica che ogni cosa nel mondo è una struttura relativa e non un complesso che deriva da operazioni. Comunque sia non ci sono entità indipendenti e irriducibili. Il cosiddetto oggetto singolo, come una casa, un uomo, una molecola o persino un atomo, è soltanto un espediente per esprimere qualcosa per un qualche scopo pratico. In realtà, proprio ciascuna di queste cose è un complesso che deriva da azioni e una struttura relativa messe in essere mediante la coordinazione e la reciproca dipendenza di vari fattori. *Le cose non esistono, esistono solamente eventi momentanei sotto condizioni relative*. Un'entità inscindibile e auto-sussistente, ovvero l'Io-Autonomo, semplicemente non esiste.

Durante tutte le nostre vite abbiamo esperienze del fatto che una cosa o un evento possono esistere soltanto quando *tutte* le condizioni o *tutti* i fattori richiesti sono completi. La mancanza di un qualche singolo fattore arresterà necessariamente tale produzione. L'assenza di una vite o di un dente arresterà il funzionamento di un orologio; la mancanza di attitudine fisica, perfetto allenamento, iniziativa competitiva o equilibrio mentale impediranno a chiunque di essere un *grande* atleta. Ciò spiega un altro aspetto del Principio dell'insorgere-dipendente che dice che *A è A non perché A possieda un proprio essere o io-autonomo, ma perché B,C,D,E ecc. fanno in modo che sia così*.

Non fu perché Hitler avesse un talento o un'intelligenza straordinaria che i tedeschi nel novecentotrenta caddero nelle sue mani e furono spinti in avventure auto-distruttive. Ciò avvenne a causa di molti fattori; una crisi economica nella Germania del dopoguerra, l'ingiustizia del trattato di Versailles, il disorientamento e lo sconforto dei tedeschi, e ancora altri fattori contribuirono tutti all'ascesa di Hitler. Questo principio: *A è A, non perché A possieda un io-autonomo, ma perché una combinazione di fattori fa in modo che sia così*, è applicabile a qualsiasi cosa del mondo fenomenico.

Per definizione Io-Autonomo (*Svabhāva*) denota un'entità auto-sussistente, ma in realtà non ci sono entità, soltanto strutture ed eventi.

Questo principio sembra abbia ora trovato verifica in alcuni casi tanto nelle scienze naturali che sociali. Ecco alcuni esempi elementari. La forza di un esercito in assetto di guerra non dipende necessariamente dalle sue entità costituenti (o materiali). Lo spiegamento di vari elementi combattenti, la mobilità, il tempismo, la coordinazione, e così via sono tutti vitali. La vera forza di un esercito, pertanto, si basa su rapporti strutturali, non su entità materiali soltanto. Un bel naso e una bella bocca e un paio d'occhi attraenti, se malamente disposti ovvero 'mal stutturati', possono rendere un viso decisamente brutto. Ciò illustra il nostro principio secondo cui senza una struttura appropriata, i soli elementi non risulterebbero di conseguenza significanti. Le sette note musicali costituiscono gli elementi fondamentali di tutte le melodie; ma ciò che rende le melodie differenti non sono queste sette note bensì i loro arrangiamenti ovvero strutture.

Il modo più chiaro per mostrare come tutte le cose sono prive di Io-Autonoma è evidenziare che esse non hanno una natura definita, ovvero una determinatezza purchessia. Niente può essere realmente esistente se è indeterminato o indefinito. L'indeterminatezza non solo rende impossibile l'identità, ma per definizione, *annulla il concetto stesso di essere*. Se siamo in grado di mostrare come tutte le cose sono determinate o indefinite, avremo realizzato il compito di confermare che esse sono *non-esistenti*. Nella terminologia buddhista questo costituisce la Svabhāva-Sūnyatā — Vacuità-di-Io ovvero di-Io-Autonoma.

Allo scopo di discernere l'indeterminatezza di tutte le cose, verrà compiuta una breve analisi. Un oggetto osservato da diverse posizioni mostrerà aspetti e forme diversi. Un uomo può essere contemporaneamente odiato dai suoi nemici, amato dai suoi amici, rispettato dai suoi figli, e ignorato da uccelli e animali. Una sinfonia di Beethoven può essere apprezzata come un eccellente svago musicale, o essere disdegnata da uno che è stonato in quanto puro e semplice rumore privo di senso e che urta i nervi. Nel campo sub-atomico siamo testimoni del fenomeno della indeterminatezza; cioè, la materia può essere simile tanto a una particella che ad un'onda, o per meglio dire: le proprietà particellari e le proprietà ondulatorie della materia non possono essere entrambe misurate esattamente (cioè fissando arbitrariamente il grado di precisione) nel medesimo momento. Una cassa pesa nove libbre solo quando viene pesata per terra, ma diventerebbe quasi priva di peso se venisse pesata in un satellite in orbita. Ciò che vediamo in questi esempi è da riportare ad un unico fatto: nulla possiede una natura definitiva. Tutto è indeterminato; le cose sono così e così soltanto in relazione a questo e a quello nell'ambito di un particolare parametro referenziale. La loro determinatezza si riscontra soltanto nell'ambito di certe condizioni ed entro certi

regni arbitrari. Lo stato di fatto di tale indeterminatezza viene chiamato anche relatività: x è x soltanto in relazione a y nell'ambito di certe condizioni.

Un punto importante da tenere a mente a questo proposito è che quando diciamo che nulla possiede una natura definitiva, stiamo parlando da un punto di vista di una più alta verità. Non abbiamo nessuna argomentazione da opporre al fatto che Henry Ford era decisamente un uomo ricco, che l'acqua è proprio H_2O , e che il sole sorge effettivamente ogni mattina a oriente. Queste sono tutte verità pratiche da un punto di vista convenzionale. Ma allorché si cambia parametro referenziale, avremo come risultato conclusioni differenti; Henry Ford può non essere considerato un uomo ricco, e il sole può non sorgere ad oriente ogni mattina. Dal momento che le cose osservate da regni differenti diventano differenti e possono persino apparire in contraddizione le une con le altre, come nel caso della natura particellare e ondulatoria della materia nei fenomeni quantistici, possiamo concludere che dal punto di vista della verità più alta tutte le cose sono indeterminate, indefinite e prive di un Io ovvero Io-Autonoma.

A questo punto il lettore potrebbe domandarci che cosa intendiamo con 'verità più alta', e a che cosa vada riferita questa cosiddetta verità più alta. Con verità più alta, intendiamo un'osservazione che non è circoscritta a un qualche regno particolare o parametro referenziale; essa si innalza al di sopra di tutti i parametri referenziali e tutte le posizioni. Ciò costituisce un approccio organico e Sūnyatāistico, libero dai limiti di particolarità e parzialità. Codesto approccio organico è anche l'approccio totalistico della filosofia Hwa Yen. A questo riguardo parleremo in modo più completo nella successiva sezione, ma è opportuno mettere qui in evidenza il fatto che questo approccio totalistico affonda le sue fondamenta nella Svabhāva-Sūnyatā, poiché se ci fosse una qualche sorta di Svabhāva, non sarebbe possibile alcuna osservazione totalistica.

Un altro aspetto della Vacuità di Io-Autonoma lo si scopre allorché si tenta di comprenderlo attraverso un approccio inverso col porre la domanda; "Se tutte le cose possedessero un Io-Autonoma che cosa allora accadrebbe?". La risposta è che in quel caso sarebbe impossibile qualsiasi tipo di cambiamento.

Svabhāva è per definizione diametralmente in opposizione a transitorietà e cambiamento. Per cui, non ci sarebbe produzione di alcuna sorta; il progresso sarebbe reso impossibile, e ogni sforzo risulterebbe vano. L'accettazione di Io-Autonoma è sinonimo della negazione della realtà fenomenica che si manifesta in ogni sorta di cambiamento: progresso e regresso, insorgere e cessazione, innalzamento e abbassamento. Da cui il famoso detto di Nāgārjuna:

È a causa della Vacuità

Che tutte le cose e gli eventi si possono verificare.

Senza la Vacuità nulla si può verificare.¹⁵

Ciò che abbiamo detto suona in verità assai curioso: "Poiché tutte le cose sono vuote nel loro proprio essere, possono tutte esistere. Se possedessero un proprio essere, nessuna di esse esisterebbe". A tutta prima ciò suona assurdo, tuttavia alcune riflessioni ci convinceranno della sua veridicità e del suo significato. Parmenide non poteva accettare il non-essere; pertanto, non poteva accettare il cambiamento. Un'argomentazione inversa viene data nel caso della dottrina dell'anātman (Non-Io). La gente coltiva la amata credenza secondo cui il rigetto dell'ātman, l'io o anima permanente, riuscirebbe a distruggere la dottrina fondamentale del Buddhismo. Se non esiste l'anima permanente come può essere stabilita l'efficacia del karma? A che serve fare un qualsivoglia sforzo spirituale se non esiste un io che beneficerà dei frutti? La verità è che la dottrina del Non-Io (*anātman*) non è in disaccordo con i fatti più di quanto non lo sia la dottrina dell'Io-Eterno (*ātman*). L'Io, considerato come l'entità permanente di un'unica natura uniforme e immutabile, è impenetrabile a ogni forma di cambiamento; ciò renderà automaticamente il karma, il progresso e il cambiamento impossibili. È proprio a causa di questa difficoltà che il Buddha rifiutò di accettare l'io permanente e propose la dottrina del Non-Io. È proprio a causa di questa verità del Non-Io che il karma, il cambiamento e il progresso spirituale sono resi possibili.

Questo ci rammenta la metafora dello zero di cui abbiamo prima discusso. Poiché lo zero non contiene nulla, può denotare qualsiasi cosa. Per esempio, quando diciamo che un uomo vale sei cifre — \$ 000.000 — non ci impegnamo a definire esattamente il conto in banca della persona. La somma di sei cifre, rappresentata da sei zeri, è assai flessibile, estremamente 'non-Svabhāva', così che qualsiasi numero esatto può essere ad esse sostituito — come \$ 863.345. Poiché zero è non-essere, ha enormi possibilità; può diventare ovvero funzionare come un qualsiasi essere. Allo stesso modo, poiché tutte le cose sono prive di Io-Autonoma, sono dinamiche e piene di possibilità. La Vacuità Buddhista, pertanto, non distrugge o demolisce le cose; al contrario, rende stabili tutte le cose. Tutto ciò che essa distrugge sono i desideri e gli attaccamenti degli uomini.

¹⁵ Vedi *Mādhyamika-Kārikā*, Capitolo 24, stanza 14.

IL MODO SVABHĀVA DI PENSARE DELL'UOMO

Per comprendere lo Svabhāva e le sue implicazioni sarà di aiuto studiare il modo Svabhāva di pensare che è caratteristico della mente dell'uomo. Il modo Svabhāva di pensare è caratterizzato nel trattare di un'azione o evento come fossero entità o sostanze fisse. Per esempio, una domanda come: "Cosa accadrà al mio pugno se stendo le dita?" ci farà rendere immediatamente conto che il 'sostantivo pugno' non rappresenta un'entità bensì una azione nascosta, un evento. Il nostro modo Svabhāva di pensare ci ha condizionato al punto di trattare il pugno come una sostanza indipendente e unitaria, la quale è, in realtà, un'azione strutturale co-originata dalla relazione interdipendente di dita, palmo, tensioni muscolari e così via. Il modo Svabhāva di pensare è guardare alle cose come se fossero indipendenti, unitarie, statiche e fisse; laddove, il modo 'non-Svabhāva' di pensare guarderà a esse come se fossero interdipendenti, strutturali, dinamiche e fluide. Il primo è limitato, attaccato e definitivamente restrittivo; il secondo è libero e aperto a infinite possibilità. La tavola I coordina questi punti di contrasto tra i due.

TAVOLA I: I DUE MODI DI PENSARE

Il Modo Svabhāva	Il Modo Niḥsvabhāva
indipendente	interdipendente
unitario	strutturale
entità-sostanza	eventi e azioni
statico	dinamico
fisso	fluidò
limitato	libero
definitamente restrittivo	infinite possibilità
costrizione e attaccamento	liberazione e distacco
essere	non-essere
medesimezza	sicceità

Un qualcosa di simile al modo Niḥsvabhāva di pensare si trova nella semantica generale di Korzybski. Il suo approccio 'non-aristotelico', io credo, è assai vicino alla dottrina dell'Asvabhāva o Niḥsvabhāva. Per evitare ciò che egli definiva il modo di pensare aristotelico 'interiorizzato', Hayakawa, seguace di Korzybski, propose alcune regole da se-

guire.¹⁶ La prima è la *catalogazione*. A causa del nostro innato modo Svabhāva di pensare, certi nomi tendono a trasformarsi in opinioni definitive e fisse nei confronti dell'oggetto nominato — per esempio, hippies, ebrei, comunisti, automazione e così via. Per evitare le opinioni fisse e di parte che queste parole tendono ad esprimere, ci è necessario catalogarle: hippies₁, hippies₂, hippies₃; comunista₁, e comunista₂. Questo servirà a ricordarci che non tutti gli hippies e i comunisti sono uguali. La similitudine che fa sì che vengano classificati sotto un unico nome non dovrà cancellare la loro diversità individuale. La seconda regola è di ricorrere alle *date*. Ogni cosa è in continuo divenire, ma dal momento che le idee e le credenze dell'uomo non cambiano con il medesimo passo, parole e nomi possono non rappresentare con precisione la realtà in questione. Dovremmo, pertanto, datare le parole: Mao Tse-Tung₁₉₃₆; Mao Tse-Tung₁₉₅₈; Mao Tse-Tung₁₉₆₈; U.S.A.₁₈₈₀; U.S.A.₁₉₆₈; rendita annua prima del 15 aprile; rendita annua dopo il 15 Aprile; e così via. Un'altra regola è di usare i *trattini*. Poiché il modo di pensare Svabhāva tende a isolare gli eventi inscindibili, interdipendenti, in entità separate, ci è necessario adoperare i trattini: tempo-spazio, psico-somatico, bio-chimica, geo-fisica, economico-sociale, yin-yang, compassione-saggezza (*Karunā-prajñā*), noumeno-fenomeno, e così via. Mettendo in relazione due o più concetti differenti con i trattini, siamo in grado di osservare a tutta prima gli elementi strutturali della realtà in modo organico e totalistico, evitando così la erronea rappresentazione inerente ai concetti Svabhāva. Ci sono molte altre regole proposte da Korzybski, ma queste tre dovrebbero bastare per rendere chiaro il parallelo.

Il modo Svabhāva di pensare è penetrante. Sembra che non ci sia possibilità alcuna di evitarlo prima di acquisire il discernimento di Prajñā dell'Illuminazione, poiché ogni singolo concetto che l'uomo possiede è infatti implicitamente circoscritto entro i limiti-Svabhāva. Noi siamo convinti del fatto che un concetto, soprattutto un buon concetto, non dovrebbe essere equivoco o vago; dovrebbe essere chiaro e preciso come avviene per esempio nella terminologia scientifica e legale. Vediamo un esempio banale: la parola *bicicletta* indica un veicolo con due ruote, non tre o quattro; ciò è chiaro e preciso. Ma proprio per tale ragione, è anche fisso, esclusivo e circoscritto entro i limiti-Svabhāva. In un primo momento, quando la parola *bicicletta* si profila nella nostra mente, essa comunica soltanto un'immagine fissa dell'oggetto. Essa non rivela in nessun modo la sua natura *non-svabhāva*! Se si è abbastanza estrosi, si può come niente in un secondo, terzo o comunque successivo momento, aggiungere note esplicative come una sorta di emendamento: "Attenzio-

¹⁶ Vedi *Language, Meaning and Maturity* di Hayakawa, pp. 28-29.

ne! Bicletta non è qualcosa di unitario o fisso, è un complesso strutturale che cambia di momento in momento...".

Inutile dire, codeste note esplicative sono esse stesse circoscritte entro i limiti-Svabhāva, e per togliersi di dosso il loro intrinseco odore Svabhāva, sono necessarie ulteriori idee esplicative. Così si può andare avanti all'infinito. Ciò suona inutile e persino ridicolo, tuttavia riflette anche il fatto che l'attaccamento Svabhāva è intrinseco in tutti i nostri pensieri. Nei primi mesi da me trascorsi negli Stati Uniti, ho appreso come funziona il modo di pensare Svabhāva. Quando volevo comprare del cibo e delle bevande per uno spuntino, andavo sempre a prenderli a sei isolati da casa mia in un negozio di alimentari. Non mi capitò mai di pensare che tali cose le avrei potute prendere con estrema facilità in una vicina drogheria. Quando la parola 'drogheria' emerse per la prima volta nella mia mente, non mi suggeriva altro che un luogo dove comprare droghe, e ora solo dopo una ulteriore riflessione sono in grado di correggere questa tendenza Svabhāva restrittiva mediante concetti correttivi, col ricordare a me stesso che la drogheria negli Stati Uniti è quasi equivalente a un grande magazzino. Così, la tendenza Svabhāva è chiaramente più evidente nel *momento iniziale*, quando l'idea si configura per la prima volta. Nei momenti successivi, comunque, essa tende a diventare più fluida e flessibile, spingendosi verso un orientamento che è più organico e operativo.

COMMENTI ALLA TERZA ARGOMENTAZIONE (POICHÉ "LA FORMA È VACUITÀ")

Dal momento che il mondo esteriore è la risultanza della somma totale del karma collettivo e della proiezione della mente di ognuno, soggetto a cambiamento ed estinzione, possiamo concludere che tutte le cose sono vuote.

Codesta argomentazione viene adoperata principalmente dalla scuola Yogācāra per verificare la Vacuità del mondo esteriore che è considerato come una vera e propria proiezione della coscienza dell'uomo.¹⁷ Se ci rechiamo nel Colorado possiamo vedere le Montagne Rocciose, mentre non è possibile vederle altrove. Ciò, secondo il senso comune, è una verifica della vera esistenza delle Montagne Rocciose nel mondo esteriore. Tuttavia lo Yogācāra, l'Idealismo buddhista, afferma che da un punto di vista più alto, queste montagne che appaiono esistere in un mondo

¹⁷ Vedi Vasubandhu, *Trimśikā* e Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, pp. 299-338.

estriore, sono un'illusione proiettata dalla Coscienza Ālaya degli uomini e dai loro karma comuni. Il fatto che ognuno veda l'esistenza di una cosa definita in uno spazio definito, non significa che quella cosa sia veramente esistente; *significa soltanto che ognuno possiede il medesimo karma comune capace di proiettare la medesima immagine sul medesimo punto*. Quando un uomo guarda, odora e assaggia l'acqua, la sua esperienza differisce radicalmente da quella di un pesce. Per un uomo l'acqua è qualcosa di tangibile e chiaramente esistente, mentre un pesce che vive nell'acqua può non avvertire mai la sua esistenza, proprio come gli uomini non avvertono l'esistenza dell'aria immobile. La tradizione buddhista asserisce che quando un deva o dio vede l'acqua contenuta in un lago, la vede sotto forma di nettare e non di acqua; la medesima diventerà pus o sangue quando è uno spirito affamato che la vede, e diventa liquido venefico o fuoco quando la vede un abitante degli inferni. Ciò testimonia ancora una volta il fatto che l'acqua non possiede alcun Io-Autonoma. Condizionata da differenti Karma comuni, essa appare sotto l'aspetto di cose differenti a esseri viventi differenti. Se ci fosse una vera entità reale chiamata 'acqua', tale variazione e indeterminatezza non sarebbe possibile. Inoltre, è proprio a causa del fatto che in primo luogo non è mai esistita l'acqua come tale che il fenomeno di non-svabhāva è reso possibile.

LA DOTTRINA DELLA VACUITÀ ASSOLUTA

Nella nostra discussione di "la forma è Vacuità", abbiamo passato in rassegna gli aspetti essenziali della Svabhāva Sūnyatā, la Vacuità dell'Io-Autonoma. Per esplorare l'aspetto più profondo della dottrina della Sūnyatā, andremo ora a esaminare la Vacuità Completa o Assoluta (cinese: *Pi Ching K'ung*; sanscrito: *Atyanta-Sūnyatā*; tibetano: *mThab. Las. hDas. Pabi. sTon. Pa. Nyid.*) che costituisce una rilevante caratteristica e l'essenza dell'insegnamento della Prajñāpāramitā. La Vacuità è una completa negazione di ogni cosa, inclusa essa stessa, poiché anche la stessa Sūnyatā deve essere negata se è una Vacuità pura. Questo è il motivo per cui tra le venti Vacuità¹⁸ ce n'è una chiamata la Vacuità di Vacuità (*Sūnyatā Sūnyatā*). Se affermiamo la Vacuità, e la consideriamo in qualche modo come esistente, allora ripudiamo la nostra stessa posizione e ammettiamo l'assurdità di tutto ciò che abbiamo precedentemente affermato. La Vacuità Assoluta denota una sfera di

¹⁸ Le venti Vacuità:

1. La Vacuità degli Elementi Interni.
2. La Vacuità degli Oggetti Esterni.
3. La Vacuità sia degli Elementi Interni sia degli Oggetti Esterni.
4. La Vacuità della Vacuità (*Sūnyatā-Sūnyatā*).
5. La Vacuità del Grande.
6. La Vacuità della Realtà Ultima.
7. La Vacuità del Condizionato.
8. La Vacuità del Non-Condizionato.
9. La Vacuità dell'Andare Al Di Là di Tutti gli Estremi; la Vacuità Assoluta, o la Vacuità Completa (in sanscrito: *Atyanta-Sūnyatā*).
10. La Vacuità del Non Inizio e della Non Fine.
11. La Vacuità dell'Innegabile.
12. La Vacuità dell'Essenza Ultima.
13. La Vacuità di tutti i dharma.
14. La Vacuità di tutti i Segni.
15. La Vacuità del Passato, del Presente e del Futuro.
16. La Vacuità della Non-Esistenza dell'Io-Autonoma.
17. La Vacuità dell'Essere.
18. La Vacuità del Non-Essere.
19. La Vacuità dell'Io (ovvero Io-Autonoma).
20. La Vacuità dell'Altro-Essere.

trascendenza finale — che va al di là di tutti i dharma e di tutte le nozioni (*pāramitā*). Questo è ciò che i buddhisti Zen intendono con: “Dovrai vuotare gli esseri tutti, ma giammai dare sostanzialità alla Vacuità ... Neppure un singolo pelo va fissato ... Quando arrivi in un luogo in cui sono presenti i Buddha, dovrai attraversarlo in gran fretta; quando arrivi in luogo in cui non si trova neppure un Buddha, non dovrai indugiare colà neppure per un istante!”. La Vacuità Completa (*Pi Chin K'ung*) è sinonimo di Vacuità Assoluta, ma la parola *assoluto* non indica qui positività, certezza, autorevolezza, finalità incontestabile o simili come avviene nell'uso comune. Qui Assoluto significa 'libero da', che deriva dal significato originario della parola latina *absolvere*, 'rendere libero', 'liberare'; per esempio, alcool assoluto significa alcool libero da misture. Così Vacuità Assoluta indica una Vacuità che è libera ovvero si innalza al di sopra di tutte le forme di esistenza e di tutti i concetti. L'accento è qui posto senza possibilità di fraintendimento sulla prospettiva trascendente.

L'essenza della *Sūnyatā* Assoluta viene esposta nel terzo paragrafo del *Sūtra del Cuore*.

O Śāriputra, la caratteristica della Vacuità di tutti i dharma è non insorgente, non cessante, non contaminata, non pura, non crescente, non decrescente.

Gli uomini sono coinvolti in un mondo in cui vedono i fenomeni dell'insorgere e cessare, di purezza e contaminazione, del crescere e decrescere. Per enumerare questa discriminazione e illustrare l'altro lato della realtà — il lato vuoto — il *Sūtra del Cuore* sottolinea che la 'caratteristica' della Vacuità di tutti i dharma è che essa è non insorgente, non cessante, non contaminata, non pura, non crescente, e non decrescente. Tutte le cose condizionate (*samskṛta*) possiedono le caratteristiche dell'insorgere e cessare, mentre la *Sūnyatā* trascende entrambe: essa non insorge né cessa. Le tradizioni del Buddhismo affermano che gli uomini e il *samsāra* sono contaminati, che il Nirvāṇa e i Buddha sono puri, mentre la *Sūnyatā*, in quanto assoluta, si innalza al di sopra tanto della purezza che della contaminazione. Quando uno raggiunge lo stato di Bodhisattvità avanzata, i suoi meriti e la Saggezza aumenteranno fino a una dimensione infinita ed i suoi desideri-delle-passioni e il suo cattivo Karma decresceranno in egual misura, mentre la *Sūnyatā*, in quanto assoluta, trascende entrambi; essa non aumenta quando si arriva all'Illuminazione, né decresce quando ci si trova invischiati nella melma del *samsāra*.

LA SUNYATA ASSOLUTA E LA DOTTRINA DELL'ESSERE.

Alcuni pensatori buddhisti ritengono che queste sei negazioni in tre coppie — cioè, non insorgente, non cessante, non pura, non contaminata, non crescente, non decrescente — denotino la *natura eterna* della *Sūnyatā*: la *Sūnyatā* rimane tale in ogni tempo, senza insorgere o cessare, crescere o decrescere ... Inoltre denotano anche la *diffusione* della *Sūnyatā*: essa è sempre così ovunque. Oltre tutto denotano la *Sūnyatā* in quanto *uguaglianza* ovvero *identità* di tutti i dharma. Così, nella *Sūnyatā* ogni cosa è uguale e non-differenziata. Dal punto di vista buddhista il pericolo di questa linea di pensiero, come alcuni critici hanno indicato, è che tende a cadere nella visione 'eretica' dell'eternalismo (*śāśvata-vāda*) o del realismo (*satkāya-dṛṣṭi*) di un tipo o l'altro. Esempi tipici di questa tendenza sono rintracciabili nelle Upaniṣad e nella teoria dell'Essenza e dell'Essere di Tommaso d'Aquino. Al primo sguardo, l'insegnamento delle Upaniṣad e quello del Buddhismo Mahāyāna sembrano assai simili. Ma quando si analizzano ulteriormente, emergono alcune differenze inequivocabili. È assai difficoltoso definire con precisione le esatte differenze tra le varie tradizioni mistiche; le somiglianze sembrano sempre oscurare le divergenze. Una comparazione imparziale e valida tra queste scuole richiede esperienze mistiche di prima mano di entrambe le tradizioni e in più studi esaurienti delle loro fonti documentarie. Una competenza di tal calibro è estremamente rara se poi è possibile che esista affatto. Nelle pagine che seguono esporrò le mie osservazioni personali sul problema, ma non dovranno essere considerate come valutazioni conclusive della materia.

Il carattere distintivo della Vacuità Assoluta risiede nel suo aspetto auto-negante e completamente-trascendente. Persino la Vacuità stessa è vuota e priva di io-autonomo. Ciò viene chiamato la Vacuità di Vacuità (*Sūnyatā Sūnyatā*). In opposizione a questa la dottrina delle Upaniṣad asserisce un fondamento divino o universale di tutte le cose, variamente chiamato il finale, la pura esistenza, l'Essere di tutti gli esseri, e simili. I pionieri delle Upaniṣad chiedevano, “In cosa ha le radici questo mondo? ... Quale fu il bosco e quale l'albero da cui forgiarono il mondo e il cielo?”. La risposta che davano era, “Il mondo affonda le proprie radici in Brahman. Brahman era l'albero da cui ricavarono il cielo e la terra”. Brahman è simile all'oro grezzo, da cui si ricavarono la ciotola d'oro, l'anello e la collana d'oro. Sebbene la ciotola, l'anello e la collana siano differenti nella forma, rimangono inevitabilmente oro. La *Chandogya Upaniṣad* dice, “Proprio così, mio caro, con una sola pepita d'oro, tutto ciò che è fatto d'oro diventa noto. La modificazione è solo un nome che viene dalla parola, mentre la verità è che è proprio oro”. (*Chan. Upa.* 6.1.5)

In questo senso, Brahman è il substrato di tutte le cose; è la matrice unitaria, il 'nastro adesivo cosmico' che attacca insieme tutte le cose. In Brahman tutte le cose trovano la loro radice e unità. Ora, che cos'è questo unico elemento o substrato che hanno in comune tutte le cose e in cui trovano la loro unità? La risposta è che tutte le cose, nonostante le loro forme e nature differenti, hanno nell'Essere (*Sat*) la loro radice senza eccezione. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.5.15) dice, "Come tutti i raggi sono tenuti assieme dal mozzo e dal cerchione di una ruota, proprio così da questo Brahman, tutti gli esseri, tutti gli dei, tutti i mondi, tutte le creature respiranti, tutti questi io sono tenuti assieme..." "Con cibo come un germoglio, in cerca di acqua come la radice; con acqua ... come un germoglio, in cerca dell'Essere come propria radice. Tutte queste creature ... hanno la loro radice nell'Essere. Hanno l'Essere come loro dimora, l'Essere come loro supporto" (*Chan. Upa.* 6.8.6.).

In diretta opposizione all'importanza data dal Buddhismo alla Vacuità o non-essere, le *Upaniṣad* sottolineano la primaria importanza dell'Essere: "Al principio, mio caro, ciò era Essere soltanto, uno solo senza un secondo. Alcuni dicono, 'Al principio ciò era non-essere da solo; uno solo senza un secondo. Da quel non-essere, fu prodotto l'essere'. Ma in verità come potrebbe essere così, mio caro? ... Come potrebbe l'essere venire prodotto dal non-essere? Al contrario, mio caro, al principio ciò era essere da solo, uno solo senza un secondo" (*Chan. Upa.* 6.2.2.). L'accento posto sulla substantialità dell'Essere è qui assolutamente chiaro. Quando confrontiamo questo insegnamento con quello buddhista della Vacuità Completà (*Sūnyatā Sūnyatā*) il violento contrasto diventa evidente.

Tre le varie forme di śāsvata-vāda (eternalismo) la più succinta, io credo, è la tesi di Tommaso d'Aquino sull'*Atto di Esistere*, ovvero l'*Atto di Essere* (*ipsum esse*). Il modo più facile per introdurre questa dottrina, io credo, è di distinguere per prima cosa la differenza tra *sicceità* e *medesimezza*, ovvero essenza ed esistenza. Sicceità, o essenza, denota gli attributi, le forme, la natura o quiddità di una cosa; laddove medesimezza, o esistenza, denota la realtà, la 'è-ezza' l'immediata presenza, ovvero l'atto di esistere di una cosa. In una frase come: "Il gelato è freddo e dolce," le parole *freddo* e *dolce* denotano la sicceità o esistenza. Dovremo a questo punto prendere in esame due usi differenti del verbo *essere*. In una frase come: "Giovanni è un uomo," oppure "Giovanni è piccolo", il verbo *è* ha soltanto la funzione di copula. Ciò significa semplicemente che è dell'essenza (ovvero sicceità) di Giovanni essere un uomo, o che l'*accidente*, 'piccolo', è nella *sostanza*, 'Giovanni'. La copula *è* si riferisce sempre al predicato, non al soggetto. Ma in una frase come: *Giovanni è*, o *Dio è*, il verbo *è* si riferisce soltanto al soggetto: non viene fatta menzione dell'attributo, ovvero sicceità, del soggetto. Ciò

significa soltanto una cosa: Giovanni esiste. Qui non viene suggerito altro eccetto la realtà del soggetto. Secondo Étienne Gilson, questa è una frase con il senso più fortemente esistenziale possibile, poiché si riferisce soltanto all'atto di esistere del soggetto. Se non vado errato, la sicceità di una cosa è proprio la sua 'è-ezza'. Tavoli e alberi sono tutti diversi nelle loro forme e attributi, ma tutti hanno una cosa in comune; partecipano tutti dell'atto di essere o 'è-ezza'. Nella 'è-ezza', pertanto, tutte le cose trovano le loro radici e unità.

Nel trattato *De Ente et Essentia*, Tommaso d'Aquino svolge una gran quantità di discussioni sull'essenza, ma assai poche sull'esistenza. È di estremo interesse notare che tutti i titoli dei sei capitoli del suo libro, eccettuato il primo, riguardano l'argomento dell'essenza, non dell'esistenza. In essi non viene neppure menzionata la parola 'esistenza'. Perché? Non era l'esistenza, piuttosto che l'essenza, l'argomento principale che l'autore si prefiggeva di discutere? Potrebbe darsi, dopo tutto che si accorgesse che non c'era molto da dire sull'esistenza? Si accorse forse che per discutere dell'esistenza, doveva ricorrere infine allo scodolo mezzo dell'essenza? Il fatto è che nel momento stesso in cui si dice qualcosa sulla medesimezza, essa si trasforma immediatamente in una qualche forma di sicceità. Pertanto, possiamo affermare la medesimezza intuitivamente, ma non siamo in grado di descriverla con facilità a parole. A prima vista, la medesimezza sembra qualcosa di misterioso e inconcepibile, per cui come possiamo concepire qualcosa senza applicare la sicceità, implicitamente o esplicitamente? In realtà, la medesimezza ovvero l'atto di esistere è assai semplice e concreta; non c'è nulla di misterioso o profondo a proposito di essa. Étienne Gilson ha osservato,¹⁹ "Ciò che per prima cosa viene in mente quando diciamo *è*, è proprio l'atto di esistere, cioè, quella assoluta realtà che è la vera esistenza". Jacques Maritain ha scritto:

Così, la primordiale intuizione di essere è l'intuizione della solidità e inesorabilità dell'esistenza ... È un ragionare senza parole, che non può essere espresso in modo articolato senza sacrificare la sua vitale concentrazione ...²⁰

Qui ogni cosa dipende dalla naturale intuizione dell'essere — dall'intuizione di quell'atto di esistere che è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione, in cui tutte le strutture intelleggibili della realtà hanno la loro attuazione definitiva, e che trabocca in ogni essere e nella intercomunicazione degli esseri tutti.²¹

¹⁹ Vedi Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 41.

²⁰ Jacques Maritain, *Approaches to God* (New York, Harper, 1954), pp. 4-5.

²¹ *Ibid.*, p. 3.

Citare ulteriori spiegazioni di questi filosofi sortirebbe soltanto l'effetto di offuscare il punto in questione e di rendere questa discussione più confusa. Il caso seguente è un semplice esempio che serve a illustrare il punto. Quando un aborigeno australiano venne portato a New York, fu bombardato da ogni sorta di suoni e luci di cui non aveva mai avuto esperienza precedentemente. Non esisteva nella sua memoria un qualche vocabolo capace di designare con proprietà quei fenomeni caleidoscopici. Venne condotto a vedere un Boeing 747, un calcolatore IBM e un impianto nucleare. Egli non fu in grado di comprendere di che cosa si trattasse e non sapeva neppure che nome dare a tali mostri, ma quando si trovò a faccia a faccia con questi oggetti, vide e avvertì la loro esistenza. Non era in grado di dire esattamente le parole 'disintegratore atomico' o 'IBM'. Non c'era neppure una sola parola che emergesse dalla sua mente in quel momento di contatto iniziale. Ciò nondimeno egli aveva una sensazione intuitiva di comprensione di una qualche realtà dell'oggetto — una comprensione della loro 'essezza'. Quando venne portato davanti a una macchina IBM, spalancò gli occhi, e con la bocca emise il suono "Ah!". Successivamente, quando gli fu fatto vedere il 747, di nuovo spalancò gli occhi ed emise il suono "Ah!". Che cosa comunica questo Ah? *Comunica il semplice fatto dell'esperienza di una certa realtà intrinseca ovvero di una concreta esistenza.* Questa più diretta e vivida esperienza è presumibilmente ciò che san Tommaso chiama 'l'atto di esistere'. La sensazione intuitiva di essezza non richiede parole o simboli per sostenerla o esprimerla. Essa è intrinsecamente al di là della sicceità e di tutti gli innumerevoli attributi. Tale sensazione primitiva di 'essezza' precede, oltre tutto, la spaccatura della dicotomia e delle associazioni di soggetto/oggetto.

Abbiamo adoperato parole e termini differenti per descrivere la stessa idea. Per semplificare ulteriormente l'argomento, i lettori dovrebbero tener presente la formula seguente:

Sicceità=essezza = 'è-ezza' = pura esistenza = la realtà di una cosa = l'atto di esistere = fondamento divino = substrato universale = Brahman = Essere di esseri.

Ora, la presa di posizione buddhista nei confronti della sensazione intuitiva dell'Essere ovvero della medesimezza è diametralmente opposta a quella delle Upaniṣad e di san Tommaso. Invece di glorificare questa 'essezza' e di argomentare le sue significazioni a livello teologico e soteriologico, il Buddhismo ritiene che tale intuitiva *comprensione dell'essere* ovvero realtà, è una espressione del profondo legame e attaccamento degli uomini. Essa è la vera radice di tutte le sofferenze e di tutte le

illusioni del saṃsāra! Liberazione ovvero Illuminazione è il risultato di un *annientamento totale* di tale innato, profondamente radicato *attaccamento alla 'essezza'*. Questo è il motivo per cui la Vacuità Completa, la negazione di tutti gli esseri, ha un ruolo così importante nel pensiero e nella pratica del Buddhismo. L'aspetto trascendente di Brahman che si trova nella letteratura delle Upaniṣad può esser facilmente confuso con quello degli insegnamenti della Prajñāpāramitā. La Vacuità Completa del Buddhismo e la 'Essezza' (*sat*) delle Upaniṣad sono entrambe inaccessibili alle parole e ai ragionamenti. Entrambe trascendono tutti i simboli, i pensieri, e le relazioni antitetiche, ma ciò non significa che sono la stessa cosa. Le Upaniṣad affermano il *substrato ultimo, il Grande*; laddove, il Buddhismo sottolinea l'importanza della *Vacuità Completa* senza attaccamento a nessun Io o Svabhāva.

L'affermazione negativa concernente il nirguna Brahman (Brahman privo di attributi), sembra suggerire soltanto che Brahman è *non questo, non quello (neti, neti)*. A ogni modo, *non* suggerisce che lo stesso Brahman sia privo di un proprio essere o Io-Autonoma. Al contrario, la Sūnyatā buddhista afferma tanto l'aspetto *non-è* che quello *non-c'è*; vale a dire, da una parte, Sūnyatā Assoluta è non questo e non quello, e dall'altra, *non ha io-autonoma*. È essa stessa completamente vuota; non c'è assolutamente neppure un essere di qualche sorta. Ma il Brahman delle Upaniṣad è una storia diversa, sebbene Brahman qui sia inconcepibile, privo di forma e al di là di tutti gli attributi, possiede un proprio essere sostanziale ovvero Io-Autonoma. Il famoso "neti,neti" delle Upaniṣad (*Bṛhad. Upa.* 3.9.26) suggerisce soltanto l'aspetto *non-è* dell'Ātman; non include un aspetto *non-c'è* della Vacuità Completa. "L'Io è non questo, non quello. È inafferrabile, poiché non viene afferrato. È indistruttibile poiché non viene distrutto. È illimitato; non soffre ...".²²

In nessun passo della letteratura vedica possiamo trovare la chiara testimonianza di un'idea in qualche modo simile alla Vacuità Completa buddhista. Così siamo in grado di comprendere perché molti pensatori buddhisti considerano il Puro Essere dell'Ātman come una vera e propria forma del sottile attaccamento innato alla coscienza fondamentale (la Coscienza Ālaya), che è la causa basilare del saṃsāra; l'attaccamento a essa impedirà la vera liberazione. In tutta franchezza, tale accusa è difficilmente giustificabile a meno che non sia motivata mettendo a fuoco le differenze con precisione e dettagliatamente. Ora, leggiamo un passo del *Sūtra Abbreviato della Prajñāpāramitā*,²³ come spiegazione

²² "... sa esa, na iti, na ity ātmā, agrayā, na hi grbyate, asīryaḥ na hi sīryate, asaṅgaḥ na hi saṅyate ...".

²³ *Taiṣho* 227, p. 540.

della Vacuità Assoluta e in contrasto con le dottrine dell'Essere eterno delle Upaniṣad.

Subhūti disse, "O Kausika, un Bodhisattva che aspira al glorioso veicolo dovrà dimorare nella Prajñāpāramitā con l'insegnamento della Vacuità. Egli non dovrà dimorare nella forma, nella sensazione, concezione, impulsi o coscienza; non dovrà dimorare nella forma che è transeunte o eterna ... Non dovrà egli dimorare nel frutto della arhatità ... neppure nei Dharma dei Buddha. In tal maniera egli dovrà essere di benefico aiuto e liberare infiniti esseri senzienti".

Subito dopo Śāriputra pensò, "Dove dovrà dimorare allora un Bodhisattva?".

Subhūti conoscendo il pensiero di lui gli disse, "Che cosa pensi, Śāriputra? Dove dimora il Tathāgata?".

Śāriputra disse, "Il Tathāgata non dimora in nessun luogo. Questa mente non-dimorante è essa stessa il Tathāgata. Il Tathāgata non dimora nelle cose condizionate, come neppure in quelle non-condizionate. Il Tathāgata che dimora in tutti i dharma non è né dimorante né non-dimorante. Proprio così, anche un Bodhisattva dovrà riposare [la sua mente] in codesta maniera".

In quel momento nell'assemblea numerosi dèi pensarono, "Persino i linguaggi e i caratteri dei demoni Yaksha sono intellegibili, ma ciò che or ora ha detto Subhūti è inintellegibile".

Conoscendo i loro pensieri, Subhūti si rivolse agli dèi, "In quello, non c'è parola né dimostrazione né udito".

Gli dèi pensarono, "Ciò che Subhūti intendeva davvero fare era renderci più agevole la comprensione della dottrina, ma ciò che ha fatto è stato di rendere la dottrina più sottile, profonda e oscura".

Leggendo i pensieri loro, Subhūti disse agli dèi, "Se un devoto vuole acquisire lo stato di Vincitore-della-Corrente, di Colui-che-Una-Sola-Volta-Ritorna, di Colui-Che-Mai-Più-Ritorna o di Arhat,²⁴ ... non si dovrà allontanare da questo profondo discernimento ...".

Gli dèi pensarono, "Chi è in grado di comprendere e di essere d'accordo con quanto Subhūti ha ora detto?".

Subhūti conobbe i loro pensieri e disse, "Ho detto che gli esseri senzienti simili sono a sogni e illusioni magiche. I Vincitori-della-Corrente ... gli Arhat sono anch'essi simili a sogni e illusioni magiche".

Gli dèi dissero, "Subhūti, stai forse dicendo che anche i Dharma del Buddha simili sono a sogni e illusioni magiche?".

Subhūti disse, "Sì, io affermo che anche i Dharma del Buddha sono

simili a sogni e illusioni magiche. Io affermo che anche il Nirvāṇa è simile a un sogno e a un'illusione magica".

Gli dèi dissero, "O Subhūti, stai davvero dicendo che persino il Nirvāṇa è simile a un sogno e a un'illusione magica?".

Subhūti disse, "Miei cari dèi, se ci fosse qualcosa di superiore persino al Nirvāṇa, io direi ancora che tal cosa è simile a un sogno e a un'illusione magica. Miei cari dèi, non esiste la benché minima differenza tra il Nirvāṇa e i sogni e le illusioni magiche".

La dottrina della Vacuità Completa è qui chiaramente enunciata. È difficile rinvenire affermazioni parallele di questo tipo nella letteratura vedica o in altre fonti di scritture religiose.

LA VACUITÀ ASSOLUTA E LA TRASCENDENZA ASSOLUTA

Vivendo in un mondo pieno di polarità, un uomo vede la luce e la tenebra, il vero e il falso, il piacere e il dolore, l'astratto e il concreto, il positivo e il negativo, il giusto e l'errato. La Vacuità Assoluta, tuttavia va al di là di tutte queste dualità polarizzanti, proprio come del resto trascende l'irriducibile substrato dell'Essere. Ciò viene definito nel *Vimalakīrti Sūtra* la porta-Dharma del non-due, ovvero la porta-Dharma della non-dualità. Leggiamo ora alcuni passi di questo Sūtra in cui troviamo la discussione di questi punti in una grande assemblea di Bodhisattva.²⁵

A questo punto Vimalakīrti disse a tutti i Bodhisattva: "Buoni signori, come può un Bodhisattva entrare nella porta-Dharma della non-dualità? Ciascuno di voi con il suo eloquio esprima il suo punto di vista...".

Il Bodhisattva della Massima-Virtù disse, "Contaminazione e purezza fanno due. Se vedete la reale natura della contaminazione, voi [comprenderete] che la purezza non ha forma, e allora conformatevi al carattere della cessazione. Questo è entrare nella porta-Dharma della non-dualità ...".

Il Bodhisattva del Buon-Occhio disse, "Un segno e un non-segno sono due. Se uno sa che un segno è un non-segno, e inoltre non è attaccato al non-segno, egli entra nello stato di uguaglianza, e di lui si dice che è entrato nella porta-Dharma della non-dualità ...".

Il Bodhisattva Puṣya disse, "Bene e male fanno due. Se non fai insorgere il bene o il male, ma entri nel limite della non-forma, rag-

²⁴ Questi sono i quattro stadi dell'Illuminazione della Scuola Hīnayāna.

²⁵ *Taiṣho* 475, pp. 550-51.

giungendo in tal modo la piena realizzazione, penetri nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva della Pura-Convinzione disse, “I dharma condizionati e non-condizionati fanno due. Se uno è in grado di allontanarsi da tutti i numeri, la mente sua sarà simile a uno spazio vuoto; con la pura Saggezza non incontrerà mai ostruzione purchessia. Questo è entrare nella porta-Dharma della non-dualità”.

Il Bodhisattva Narayana disse, “Mondano e sopra-mondano sono due. Proprio la natura del mondano è vuota, come pure è lo stesso per il sopra-mondano. In essi non c'è entrata, non c'è uscita, non c'è straripamento né dispersione. Questo è entrare nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva del Buon-Ingegno disse, “Saṃsāra e Nirvāṇa fanno due. Quando uno vede la natura del saṃsāra, allora non c'è saṃsāra, né schiavitù, né liberazione, né desiderio né aiuto. Colui il quale comprende ciò entra nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva del Dio-Illuminante disse, “Discernimento e ignoranza fanno due. La vera natura dell'ignoranza è proprio il discernimento. Il discernimento non può essere afferrato; è al di là di tutti i numeri. Essere in rapporto di uguaglianza nei loro confronti è entrare nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva della Splendida-Visione disse, “Forma e Vacuità di forma sono due. Comunque, la forma stessa è vuota, non quando cessa di essere, bensì nella sua vera natura. Allo stesso modo sono vuoti, sensazione, concezione, impulsi e coscienza ... Colui il quale comprende ciò entra nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva del Sigillo-del-Gioiello-nella-Mano disse, “Amare il Nirvāṇa e detestare il mondo fanno due. Se uno non ama il Nirvāṇa né aborrisce il mondo, allora non c'è dualità. Perché? Perché se c'è schiavitù, allora c'è liberazione. Se fin dal principio non ci fosse una cosa come la schiavitù, chi cercherà mai la liberazione? Colui il quale comprende che non c'è né schiavitù né liberazione non avrà né preferenze né avversioni. Questo è entrare nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Il Bodhisattva Amante-della-Verità disse, “Reale e non-reale fanno due. Colui il quale realmente vede, non vede neppure il reale, ancor meno il non-reale? Perché? Poiché questo non è qualcosa che può essere visto con gli occhi della carne. Soltanto l'occhio-della-Saggezza può vederlo, eppure per tale occhio-della-saggezza non c'è nulla da vedere o non vedere. Questo è entrare nella porta-Dharma della non-dualità ...”.

Così, ogni Bodhisattva parlò a turno; poi chiesero a Mañjuśrī,

“Per favore dicci che cos'è l'entrata del Bodhisattva nella porta-Dharma della non-dualità?”.

Mañjuśrī rispose, “Secondo la mia capacità di comprensione, entrare nella porta-Dharma della non-dualità è non avere parola, né lingua, né indicazioni, né cognizione, allontanarsi definitivamente da tutte le domande e da tutte le risposte”. Subito dopo Mañjuśrī chiese a Vimalakīrti, “Abbiamo parlato, ciascuno per sé. Ora, buon signore, devi dirci che cos'è l'entrata del Bodhisattva nella porta-Dharma della non-dualità”.

Allora Vimalakīrti tacque, senza dir parola. Subito dopo Mañjuśrī lo lodò nel modo più fervido, “Oh grande, oh meraviglioso! Non avere neppure le parole o le lettere, questo è entrare veramente nella porta-Dharma della non-dualità!”

Mentre veniva predicato questo capitolo sull'entrata nella porta-Dharma della non-dualità, i cinquemila Bodhisattva dell'assemblea entrarono tutti nella porta-Dharma della non-dualità e raggiunsero lo stato di maturità-di-Dharma-non-insorgente.²⁶

LA VACUITÀ ASSOLUTA NEL SUTRA DEL CUORE

Nel terzo paragrafo del *Sūtra del Cuore*, leggiamo: “Pertanto nella Vacuità non ci sono forme, sensazioni, concezioni, impulsi, o coscienza; non ci sono occhi, orecchi, naso ... Né ignoranza come neppure cessazione di ignoranza; non ci sono vecchiaia e morte ... né Verità di Sofferenza, né Verità delle Cause della Sofferenza, della Cessazione della Sofferenza, o del Sentiero. Non c'è Saggezza, e non c'è raggiungimento purchessia”.

In questo paragrafo vediamo che tutti gli insegnamenti importanti e fondamentali del Buddhismo vengono rigettati: i cinque skandha, i diciotto dhātu, le Quattro Nobili Verità, inclusi il Nirvāṇa e il Sentiero; vengono tutti aboliti. È forse questo che la tanto a lungo cercata Saggezza Trascendente ha veramente visto? Senza possibilità di

²⁶ Maturità-di-Dharma-non-insorgente (in sanscrito: *annutpattika-dharma-kṣānti*): sebbene ci siano diverse traduzioni di questo termine, io ritengo che la parola *kṣānti* qui non significhi ‘pazienza’ o ‘sopportazione’ bensì denoti uno stato di maturità o avanzamento in cui la realizzazione della *Sūnyatā* è talmente potente da mettere in grado di sopportare tutte le avverse condizioni. Tradizionalmente, si dice che soltanto quei Bodhisattva che hanno raggiunto l'Ottavo Stadio (l'Ottavo *Bhūmi*) di Illuminazione sono in grado di acquisire questa realizzazione. Mentre alcuni dicono che quelli del Primo Stadio o Primo *Bhūmi* sono in grado di farlo.

equivoci il testo dice, "Non c'è Saggezza, e non c'è raggiungimento purchessia". Così vengono infine colate a picco persino Illuminazione e Buddhità. Ora, questa Vacuità Assoluta è semplicemente un sinonimo di nichilismo? La risposta è un deciso no! Il nichilismo, in tutte le sue varie accezioni, afferma la non-esistenza di qualche cosa o di qualche principio. Tuttavia questa affermazione è in sé vera e deve essere tenuta presente. In altre parole, essa non nega le sue stesse proposizioni come invece avviene per la Vacuità Assoluta o *Śūnyatā Śūnyatā*. La *Śūnyatā Śūnyatā* non è nichilismo; è assoluto trascendentalismo. L'Assoluto non è né esistenza né nullità; è semplicemente inconcepibile e inesprimibile mediante i mezzi convenzionali della parola e del pensiero. Parlare di esso è pronunciare giuochi di parole! Quando uno raggiunge questo regno, semplicemente non c'è nulla che si possa dire. Ecco perché Vimalakīrti tacque quando gli fu chiesto di descrivere l'assoluto (la porta-Dharma della non-dualità). Questa è la ragione del silenzio del Buddha, e della sua risposta alla richiesta di Upasīva circa il Nirvāṇa:

Colui il quale si è messo in riposo, non può essere misurato;
Infatti colà [nel Nirvāṇa] nulla possiede un nome.

Una volta aboliti tutti i dharmas,
Altrettanto avviene per tutti i passi alle parole affidati.

A questo punto probabilmente si solleverà l'obiezione che la *Śūnyatā* Assoluta è *priva-di-significato*, dal momento che non afferma neppure la propria posizione. Se si vuole affermare qualcosa di significativo, si deve affermare qualsivoglia cosa si tenti di dire; altrimenti sarebbe senz'altro meglio tenere la bocca chiusa! La stupefacente risposta buddhista è che per dire qualcosa di significativo, non è affatto necessario affermare ciò che viene detto. L'osservazione non venne fatta allo scopo di asserire una proposizione filosofica, bensì per portare l'uditorio nel regno di lassù a confrontare l'Assoluto a faccia a faccia. La *Śūnyatā* non è una dottrina filosofica; se è qualcosa, è piuttosto un *espediente terapeutico* per la cancellazione degli innati attaccamenti degli uomini. Nāgārjuna, l'esponente più eminente della *Śūnyatā*, ha chiarificato questo punto in modo esemplare. Egli dice, "Poiché non cerco di sostenere nulla, sono libero da ogni errore". Come un uomo che uccide due uccelli col lancio di una sola pietra, il completo rigetto di Nāgārjuna di ogni posizione filosofica serve a due scopi. Il primo è rendere se stesso immune dal commettere un errore filosofico qualsiasi, e il secondo è esporre la fallacia e la stoltezza di tutti i ragionamenti filosofici col ridurre le posizioni filosofiche dei suoi avversari ad un'assurdità. Egli dimostra la necessità di trascendere quelle giungle filosofiche mediante

la realizzazione diretta della Vacuità Assoluta. Nel suo fondamentale trattato, *Mādhyamika-Kārikā* (13.7), Nāgārjuna dice:

Se ci fosse una cosa che è *non* vuota,
Allora ci dovrebbe essere qualcosa che è vuoto.
Dal momento che niente è non-vuoto,
Come ci potrebbe essere una cosa vuota?
I Vittoriosi affermano la Vacuità
Allo scopo di rifiutare tutti i punti di vista;
Colui il quale afferma che c'è una Vacuità
Tutti i Buddha lo diranno incurabile.

La Śūnyatā, pertanto, non la si dovrà considerare come qualcosa che in qualche modo esiste in qualche luogo. Ci si deve innalzare al di sopra della propria abitudine intellettuale a percepirla. D'altra parte, se non si è attaccati alla Vacuità, non si può essere accusati di essere nichilistici. Un famoso koan del maestro Zen Chao Chou ben esemplifica questo punto:

Un monaco chiese a Chao Chou, "Che cosa si deve fare quando non c'è una cosa da portare?". Chao Chou lo guardò e disse "Posala!".

Il monaco disse, "Dal momento che non c'è assolutamente nulla da portare, cosa dovrei posare?". Chao Chou disse, "In tal caso, raccoglila allora!". Il monaco fu immediatamente illuminato.

All'inizio il monaco aveva già acquisito una qual sorta di realizzazione superficiale della Vacuità, ma era ad essa attaccato e non riusciva a liberarsene per mettersi nello scorrere dinamico degli eventi. Egli aveva ancora l'incertezza di che cosa fare subito dopo. Chao Chou, il maestro veramente illuminato, vide giusto da lontano; così gli disse, "Posala", nel senso di, "posa la tua cosiddetta Vacuità". Ma il monaco, che si trovava completamente immerso nella vacuità-morta, ribatté dicendo, "Dal momento che non c'è una cosa da portare, perché dovrei posarla?". Chao Chou replicò, "In tal caso, raccoglila!". Questa osservazione del tutto inaspettata risvegliò il monaco dalla sua vacuità-morta e lo portò alla vera Illuminazione. Il punto cruciale da notare in questo dialogo è l'ultima osservazione, "Raccoglila", poiché liberando se stessi dall'attaccamento alla vacuità-morta, si partecipa proprio all'attività del mondo senza perdere il discernimento [che deriva dalla] *Śūnyatā*. Dopo tutto, la forma è Vacuità, e la Vacuità è forma, e non c'è la benché minima differenza tra le due. Pertanto la Completa Vacuità non va considerata una vacuità-morta o nichilistica; essa è la Svabhāva *Śūnyatā* dinamica nei suoi aspetti tranquilli e trascendenti.

In breve, ci sono due ragioni fondamentali del perché la Vacuità Assoluta non può esser paragonata al nichilismo; prima: è autonegante

ovvero auto-trascendente come abbiamo appena visto; seconda: svolge un ruolo imprescindibile nel 'sostenere' tutti i dharma. A causa della *Sūnyatā*, possono esistere tutte le cose; senza la *Sūnyatā*, forse nulla potrebbe esistere. La *Sūnyatā* è pertanto estremamente dinamica e positiva; nelle parole del *Sūtra del Cuore* ciò viene chiamato "la Vacuità è forma". Andrebbe anche notato che la Vacuità Assoluta non differisce dalla *Svabhāva Sūnyatā*; qui distinguiamo le due *Sūnyatā* soltanto al fine di descrivere le varie sfaccettature; la *Sūnyatā* rappresenta soltanto la totalità di un'unica verità.

LE DIECI SIMILITUDINI DELLA VACUITÀ

La Vacuità Assoluta o Completa non implica un vuoto nichilistico, bensì una trascendenza assoluta — che non dimora né nell'essere né nel non-essere, perché allora dovremmo adottare la parola 'vuoto' (*śūnya*)? I pensatori buddhisti cinesi hanno riassunto dieci ragioni a tal proposito.²⁷

1. *Vacuità implica non-ostruzione ...* come lo spazio ovvero il Vuoto, essa esiste all'interno di molte cose ma giammai impedisce o ostacola qualcosa.
2. *Vacuità implica onnipresenza ...* come il Vuoto, essa è onnipresente; abbraccia ogni cosa ovunque.
3. *Vacuità implica uguaglianza ...* come il Vuoto, essa è uguale a tutto; in nessun modo fa discriminazioni purchessia.
4. *Vacuità implica vastità ...* come il Vuoto, essa è vasta, ampia e infinita.
5. *Vacuità implica mancanza di forma e configurazione ...* come il Vuoto, essa è senza forma o segno distintivo.
6. *Vacuità implica purezza ...* come il Vuoto, essa è sempre pura e priva di contaminazioni.
7. *Vacuità implica assenza di moto ...* come il Vuoto, essa è sempre in stato di riposo, al di sopra dei processi di costruzione e distruzione.
8. *Vacuità implica la negazione positiva ...* essa nega tutto ciò che ha limiti e fini.
9. *Vacuità implica la negazione della negazione ...* essa nega ogni Io-

²⁷ *Taişo* 1668, p. 615. Non è sicuro che questo *Sāstra* sia una composizione originale di Nāgārjuna, venne scritto probabilmente da qualche devoto buddhista cinese.

Autonomo e distrugge l'attaccamento alla Vacuità (mirando alla completa trascendenza che è libera da ogni stasi).

10. *Vacuità implica il non-ottenibile ovvero il non-afferrabile ...* come lo spazio o il Vuoto, essa non è ottenibile ovvero afferrabile.

Sebbene queste dieci similitudini, espresse in un linguaggio poetico, non siano in grado di descrivere tutti gli aspetti della Vacuità Completa, esse tuttavia illustrano alcune tra le più importanti caratteristiche della *Sūnyatā*. La parola Vacuità può non esprimere esattamente il significato dell'assoluta trascendenza, ma si avvicina notevolmente all'idea più di qualsiasi altra parola a disposizione.

SŪNYATĀ E LOGICA

La letteratura della Prajñāpāramitā è piena di proposizioni paradossali che a prima vista appaiono illogiche e sembrano in contraddizione rispetto a un corretto ragionamento. Per esempio, nel terzo paragrafo del *Sūtra del Cuore* viene negata ogni cosa compreso il Sentiero, il Nirvāna e l'Illuminazione, mentre nel quinto paragrafo sembra che la posizione precedente sia stata capovolta, dal momento che in esso si dice che tutti i Buddha, rifacendosi alla Prajñāpāramitā, hanno raggiunto l'Illuminazione. Il *Sūtra del Diamante* è ancora più esplicito sulla natura paradossale della verità di Prajñā. "I cosiddetti buoni dharma non sono buoni dharma ... Buddha dice che tutte le menti non sono menti; pertanto, sono menti". Se usiamo M per rappresentare gli argomenti di tali affermazioni, la formula sarebbe:

$$M = \sim M, \therefore M$$

che sembra illogica, poiché è in diretta opposizione alla basilare Legge di Identità della Logica aristotelica. Ma tale argomentazione è perfettamente logica; la ragione è semplicissima e ne discuteremo più avanti.²⁸

Andrebbe notato che proprio il concetto della Vacuità di Vacuità (*Sūnyatā Sūnyatā*) va contro la premessa fondamentale della logica. Usiamo E per rappresentare l'essere e $\sim E$ per rappresentare il non-essere ovvero la Sūnyatā. La Sūnyatā Sūnyatā la si può pertanto rappresentare con $\sim E \neq \sim E$, oppure $E = \sim E$, oppure $X \neq X$,²⁹ che è in opposizione diretta alla basilare Legge di Identità della logica. Applicando il test di validità a un'argomentazione, se il risultato è in contraddizione con la formula basilare $P=P$ — che si può anche esprimere con $P \vee \sim P$ è vera (la Legge del Terzo Escluso), o $P \cdot \sim P$ è falsa (la Legge di Contraddizione) — allora l'argomentazione è considerata non valida ovvero logicamente falsa. Ora il problema è: *Come possiamo verificare*

²⁸ Vedi "La 'Visione Circolare' e la Coerenza Logica" nella II Sezione di questa Parte.

²⁹ Per evitare il ragionamento usuale, logico, secondo cui due aspetti negativi danno luogo a uno positivo, la Sūnyatā-Sūnyatā non viene qui simboleggiata come $\sim (\sim B)$, bensì invece come $\sim B \neq \sim B$, oppure $X \neq X$ per illustrare il punto.

questa fondamentale Legge di Identità, il modello archetipico su cui si debbono basare tutti i ragionamenti logici? Molti logici sembrano ritenere che ciò non sia necessario; pensano che questa sia un'indagine di competenza dei filosofi; che non sia precisamente compito dei logici. Compito del logico è vedere come le forme o principi logici operano nei processi deduttivi. Egli non si dovrebbe mai preoccupare della verificabilità delle premesse di base di principi logici come $P \vee \sim P$, $A=A$, e così via.

Nel suo libro *Symbolic Logic*, Irving Copi ha osservato:

... in una scienza ideale tutte le proposizioni dovrebbero venire dimostrate deducendole da altre, e tutti i termini andrebbero definiti. Ma ciò è 'ideale' soltanto nel senso che è impossibile a realizzare. I termini possono essere definiti soltanto per mezzo di altri termini i cui significati siano dati come presupposti e debbono essere prima compresi se le definizioni debbono spiegare i significati dei termini già definiti (p. 168).

Ogni sistema deduttivo, a meno che non voglia cadere in una circolarità o in un regresso all'infinito, deve contenere alcuni assiomi o postulati che vengono assunti ma non dimostrati nell'ambito del sistema ... essi non sono dimostrati nell'ambito dello stesso sistema ... Ogni argomentazione intesa a stabilire la verità degli assiomi è assolutamente fuori dal sistema, ovvero extra-sistemica (p. 172).

I logici oggi non sostengono più che gli assiomi dei sistemi deduttivi sono auto evidenti, come accadeva nella tradizione della geometria euclidea. "Non viene fatta alcuna affermazione secondo cui gli assiomi di ogni sistema sono autoevidenti. Ogni proposizione di un sistema deduttivo è un assioma di quel sistema se viene assunta piuttosto che dimostrata in quel sistema" (p. 172). Secondo tale visione, la premessa di base della logica espressa nella formula $A = A$ è pertanto una verità presunta, non dimostrata. Alcuni lettori obietteranno a questo punto che la Legge di Identità la si può sempre verificare con prove empiriche. Nessuna persona sana di mente negherebbe che un uomo è un uomo o che un cane è un cane. Per di più, l'efficacia dei computer è la verifica migliore di un ragionamento logico la cui premessa 'primitiva' si basa sempre sulla Legge di Identità e le sue estensioni. A questa argomentazione vorrei aggiungere soltanto che la comoda fede secondo cui la Legge di Identità è incontrovertibilmente e universalmente vera in termini di verifica empirica è stata negata dal fenomeno dell'indeterminazione e della relatività, come abbiamo già detto nella nostra discussione della Svabhāva Sūnyatā. Inoltre, tale argomentazione, basata sulla verifica

empirica, non verrebbe di sicuro accettata dai logici, poiché si discosta dalla fede secondo cui il pensiero logico è interamente deduttivo e analitico e la verificabilità empirica è del tutto irrilevante.

Ora, se oltrepassiamo i limiti della logica e guardiamo a questo problema da angolazioni differenti e ci domandiamo: *Che cosa significa "A è A"? Come possiamo verificarlo?* Ci troveremo immediatamente in un'impasse esistenziale. Ognuno usa l'espressione "A è A" in varie situazioni, ma pochi si chiedono seriamente qual è il suo significato intrinseco. Quando diciamo "A è A" che cosa intendiamo realmente? A tale domanda è estremamente difficile rispondere. Alcuni dicono che significa soltanto "A esiste in sé". Ma dobbiamo spingerci oltre e chiederci, "Che cosa si intende con 'A esiste in sé' ". Il nostro interlocutore si troverebbe assai in imbarazzo a tentare di dare risposta a ciò. Si potrebbe ricorrere a una pseudo-risposta come: "Significa che A è un'entità-di-per-sé che è identica a se stessa ma non è qualcos'altro", ma a questa domanda, il perché della sua natura 'primitiva', è quasi impossibile rispondere. "A esiste in sé" non è una *proposizione concettuale* bensì una *sensazione esistenziale di è-ezza*, la sensazione di percezione di un'entità sostanziale (*Svabhāva*).³⁰ È un'affermazione intuitiva, non razionale. Alla successiva domanda: Come possiamo dimostrare ovvero verificare che "A è A", la semplice risposta è: non si può dimostrare. Se, per esempio, vogliamo dimostrare o refutare che A, B, o C è un soldo, possiamo semplicemente tentare di adattare A, B, o C alla definizione di soldo — una moneta di metallo di tale e tale peso, grandezza, spessore e disegno. Se corrispondono a questa descrizione, vengono considerati soldi. Il processo di verifica è pertanto un processo di *esame delle corrispondenze*; vale a dire, vedere se questo si adatta a quello. Ora, un processo di *adattamento di questo a quello* (adattare A a B) non lo si può applicare nel caso di *adattamento di questo a questo* (adattare A ad A). Il primo mostra un contrasto di due entità per lo meno differenti (A e B); laddove il secondo ha a disposizione un'unica entità (A). Il processo di verifica mediante un *esame delle corrispondenze*, che richiede almeno due entità differenti per far sì che l'idea di corrispondenza abbia significato, non è applicabile nel caso di $A = A$ (ovvero la Legge di Identità), dal momento che ci troviamo di fronte a un'unica entità. Se si dice che anche "A è A" può essere verificato mediante il processo di esame delle corrispondenze, adattando l'entità A alla definizione della stessa, la mia risposta è che si sta facendo qualcosa di completamente privo di significato, per due ragioni. Prima:

³⁰ Vedi la discussione a proposito dell'attaccamento dell'essere in questa sezione, alle pagine 118-19.

ogni volta che si mette in pratica questo processo di 'esame', il risultato sarà inevitabilmente positivo; pertanto, non-necessario ed inutile. Uno degli elementi essenziali della verifica è che deve sempre essere presente un elemento di dubbio o incertezza; nella situazione "A è A" non c'è posto alcuno per dubbi o incertezze. Seconda: questo cosiddetto processo di 'esame' è un'operazione macchinosa, artificiale e priva di significato. Infatti è una *riaffermazione*, non una *verifica*.

Dal momento che la Legge d'Identità non può essere verificata nell'ambito di un sistema che usa i suoi stessi contenuti come criterio di verifica, per dimostrare o refutare la Legge dell'Identità dobbiamo andare oltre ovvero al di fuori di essa. La Legge d'Identità non è verificabile fintanto che rimaniamo nel suo abbraccio, poiché essa ci apparirà sempre una 'realtà' esistenziale che non abbisogna di altre prove per sostenere se stessa.

Ora, il fatto che "A è A" sia un'intuizione ovvero una realtà esistenziale non dovrebbe escludere l'esistenza di altre forme di intuizione quali: *A è non A, pertanto A* — la realtà esistenziale della Prajñāpāramitā. Queste due differenti intuizioni in realtà appartengono a due differenti regni senza per questo creare ostacolo l'una all'altra. Ma se insistiamo che si contraddicono l'una con l'altra e che dobbiamo sceglierne una ed escludere l'altra, quale sceglieremmo allora? Quale andrà considerata importante o 'più vera' dell'altra? Il Buddismo Mahāyāna ritiene naturalmente che l'orientamento della Sūnyatā sia 'più vero' e più importante. Perché? poiché esso è più vasto e più profondo nelle sue dimensioni. Sappiamo che i principi delle verità più alte abbracciano sempre ovvero rimpiazzano quelli delle più basse ma non il contrario. Ricorrendo all'algebra, difficoltosi problemi di aritmetica possono essere facilmente risolti, ma ciò non è vero nel senso inverso. Quando vengono assunti più alti principi di moralità, si rinuncia ai più bassi se necessario. Ciò attesta il fatto che i principi dei regni più alti sono sempre più inclusivi e di maggiore profondità e pertanto più importanti. La Legge d'Identità è perfettamente vera nel regno della verità mundana (*samvrti-satya*), ma diventa insufficiente e persino errata quando viene applicata a un argomento appartenente a più alte dimensioni. La Legge di Conservazione e la Legge di Parità sono perfettamente vere nella fisica classica, ma non possiedono più alcuna verità quando vengono applicate al regno della fisica sub-atomica. Allo stesso modo, secondo il senso comune, "A è non A", nella Prajñāpāramitā, è un punto di vista più inclusivo di "A è A poiché esiste di-per-sé". La Prajñāpāramitā afferma l'identità di A proprio come fa il senso comune nelle questioni quotidiane; ma in più, essa indica la natura non-svabhāva e illusoria di A. Confortati da questa spiegazione razionale, i mahāyānistī riten-

gono che l'orientamento della Sūnyatā sia più inclusivo e di dimensione più vasta.

Vale la pena di menzionare qui un'altra differenza tra la Vacuità Assoluta e il ragionamento logico. Nella logica, il Principio del Terzo Escluso asserisce che ogni affermazione è vera o falsa. La Legge di Contraddizione asserisce che nulla può essere sia vero che falso. Due elementi negativi danno sempre come risultato un elemento positivo: $\sim(\sim X) = X$. Ma la Sūnyatā Sūnyatā, la negazione della negazione degli esseri, non implica necessariamente un essere positivo. Nel sistema della Prajñāpāramitā, due elementi negativi non diventano automaticamente un elemento positivo come sostiene il Principio del Terzo Escluso. Seguendo il medesimo ragionamento, anche il Principio di Contraddizione (nessuna affermazione può essere sia vera che falsa) viene trasceso. Una cosa può essere davvero al contempo sia vera che falsa, almeno in *diverse dimensioni*. Per esempio, la Legge di Conservazione è vera nella fisica classica, ma falsa nella fisica atomica. L'argomentazione del logico su tale punto è che se tutte le parole usate in una frase fossero strettamente circoscritte a un'area finita e completa nelle loro connotazioni, allora i Principi di Identità, di Contraddizione e del Terzo Escluso sarebbero assolutamente veri. La frase "gli U.S.A sono gli U.S.A." può non essere vera se il primo significa gli U.S.A del 1880 e il secondo gli U.S.A del 1970, mentre una frase come: "Gli U.S.A. del 1880 sono gli U.S.A. del 1880" è assolutamente vera e inoppugnabile.³¹ La Prajñāpāramitā replica che gli U.S.A del 1880 — o qualsiasi entità del mondo fenomenico — *non si possono definire con esattezza*, dal momento che sono relativi e privi di Io-Autonoma. "A è A" è del tutto privo di significato se non si può definire esattamente A nel senso più rigoroso e universale, e questa è proprio la situazione — nessuna determinazione precisa di una qualsiasi cosa è attuabile nel nostro mondo. Per cui, "A è nero" (N_a) e "A non è nero" ($\sim N_a$) possono essere entrambi veri o falsi (la negazione del Principio del Terzo Escluso), non solo perché A può diventare cose diverse in regni diversi, alterando in tal modo il suo valore di verità come abbiamo accennato sopra, ma soprattutto perché "A non è A", dal momento che non possiede un essere suo proprio in strettissimo senso universale. Ha un'identità *soltanto in senso convenzionale e ristretto*. La Prajñāpāramitā non ha argomentazioni né obiezioni al fatto che il senso comune creda che un cane è un cane, o che il calcare è più pesante dell'acqua, fin tanto che rimangono circoscritti nell'ambito del senso convenzionale e pragmatico. Solo quando estendiamo l'orientamento convenzionale a una dimensione universale di verità assoluta la

³¹ Vedi Irving Copi, *Introduction to Logic* (New York, 1953), pp. 252-55.

Prajñāpāramitā proclama il suo dissenso. "A è A" è perfettamente reale nel regno della verità convenzionale (*saṃvṛti-satya*), mentre è non reale dal punto di vista della Verità Ultima totalistica (*Paramārtha-Satya*). Le affermazioni paradossali che troviamo nella letteratura della Prajñāpāramitā si possono così spiegare facilmente assegnando i differenti valori della verità a differenti dimensioni del sistema delle Due Verità della Dottrina del Cammino di Mezzo (*Mādhyamika*) che verrà spiegata qui appresso.

IL SISTEMA DELLE DUE VERITÀ

Nāgārjuna nelle sue *Mādhyamika-Kārikā*³² dice:

Basandosi su [il sistema de] le Due Verità
I Buddha hanno predicato il Dharma agli uomini.
La verità mondana è la prima, e la Verità
Ultima la seconda. Colui il quale non conosce
Queste Due Verità non potrà mai comprendere
Il significato profondo degli insegnamenti del Buddha.

Tutte le religioni si trovano a dover affrontare il medesimo problema di come mettere in relazione l'uomo con Dio, e riconciliare il finito con l'infinito. La perenne tensione tra il mondano e il trascendente è facilmente rintracciabile anche nelle dottrine buddhiste. Per risolvere questo problema, si è fatto ricorso a molte teorie; il sistema delle Due Verità è un tipico esempio. Allo scopo di conciliare gli uomini e le loro convenzioni, vengono affermate l'esistenza e l'efficacia di tutti i dharmas nel mondo fenomenico. Questo è ciò che viene chiamato la verità mondana ovvero la verità convenzionale (*saṃvṛti-satya*). Per evidenziare la natura illusoria e vuota di tutti gli esseri e la realtà della trascendenza assoluta, venne ammessa anche la Verità Ultima (*Paramārtha-satya*) di un più alto livello. Con questo sistema delle Due Verità, i problemi dell'essere e del non-essere, degli uomini nei confronti del Buddha, del finito e dell'infinito, e così via si possono risolvere tutti con facilità ed efficacia. Quando il Buddha dice che esistono uomini e dèi, che esistono karma e saṃsāra, che esistono le Quattro Nobili Verità e i Tre Corpi (*Trikāya*) di Buddha, che un fiume è un fiume e un albero è un albero, egli parla dal punto di vista del *saṃvṛti-satya*. Quando dice che cielo e terra non esistono, che saṃsāra e Nirvāṇa non esistono, che Buddhità e Illuminazione non esistono, egli parla dal punto di vista del *Paramār-*

³² Vedi *Mādhyamika-Kārikā*, capitolo 24, stanze 8 e 9.

tha-satya. L'affermazione paradossale del *Sūtra del Diamante* — "La mente dell'uomo (M) non è la mente dell'uomo ($\sim M$); pertanto, viene chiamata mente dell'uomo (M) : $M = \sim M, \therefore M$ " — può essere ora facilmente spiegata. La prima M è l'affermazione della mente dell'uomo nell'ambito della verità mundana; la sua negazione, $\sim M$, è la negazione della mente dell'uomo nell'ambito della Verità Ultima. La terza M rappresenta la Māyā, la natura della mente dell'uomo, in cui viene espressa la fusione ovvero identificazione del mondano e del trascendente. Qui vediamo il punto vitale e cioè che le Due Verità non si dovranno mai trattare come due entità separate in due categorie distinte e divise. Dal punto di vista della Dottrina Circolare del Buddhismo Hwa Yen, esse sono assolutamente identiche ovvero non-duali. Una qualsiasi traccia di dicotomia indicherebbe il segno dell'attaccamento Svabhāva. Il concetto stesso delle Due Verità è valido soltanto quando noi, rimanendo ben fermi da questa parte, tentiamo di descrivere l'altra parte e le sue relazioni paradossali con questa parte. È soltanto una sorta di espediente per dar ragione della tensione illusoria tra il mondano e il trascendente a persone che sono profondamente radicate in questa parte. Lo scopo della predicazione del sistema delle Due Verità è andare oltre il sistema stesso e di vedere la natura non-distintiva delle due. Una volta trascese tutte le relatività, vengono demolite tutte le coppie e dualità. E allora sarà rivelato uno stato meraviglioso di grande libertà (*Ta Tse Tsai*) in cui tutte le polarità si fondono in un'unica vasta totalità. In tale stato di totalità non-duale, viene allora interamente compreso il significato di "La Vacuità è forma e la forma è Vacuità" del *Sūtra del Cuore*. Questo aspetto non-distinto di mondano e trascendente sarà forse meglio chiamarlo con un nome particolare per una sua più chiara comprensione, come la *Sūnyatā Non-Duale* in contrapposizione alla *Sūnyatā Assoluta*.³³

Ma ritorniamo alla nostra discussione del sistema delle Due Verità. Tale sistema non solo tenta di risolvere il problema dell'essere e del non-essere col porli nelle sfere a cui propriamente appartengono, facendo in tal modo scomparire le affermazioni apparentemente illogiche e paradossali, ma esso svolge anche la funzione di indicare l'assoluto trascendente. Ciò viene illustrato nelle Due Verità ai Tre Livelli di Chi Tsang.³⁴

³³ Sebbene la frase *Sūnyatā Non-Duale* (*pu erh k'ung hsin*) appaia di rado nella letteratura della *Prajñāpāramitā*, è usata in senso generale e descrittivo, e non come 'nome proprio' per denotare un nome particolare.

³⁴ *Taiśho* 1854, pp. 90-91.

LE DUE VERITÀ SU TRE LIVELLI

Al primo livello, la verità mundana afferma la realtà di tutte le cose del mondo fenomenico. Qui sorge un piccolo problema, comunque, quando si chiede se il sole non sia veramente più grande di un disco che corre incessantemente nel cielo, o se la terra sia piatta, dal momento che cielo e terra vengono percepiti in questo modo sperimentale. Le persone civili rigetterebbero immediatamente queste posizioni ingenuie, quantunque siano da un punto di vista empirico vere. Pertanto, persino nel nostro mondo empirico, le verità hanno numerosi livelli. Le verità dei livelli più bassi vengono irrimediabilmente scardinate quando si ricorre a quelli più alti. Così viene qui mostrato che nella Verità Ultima del primo livello, è negata l'esistenza di tutti gli esseri secondo la verità mundana.

Il secondo livello afferma che il credere nell'essere o nel non-essere è allo stesso modo una verità mundana, mentre la negazione di entrambi è la Verità Ultima. Vale a dire che tanto la verità mundana che la Verità Ultima dell'intero primo livello, quando vengono esaminate da un punto

TAVOLA II: UNA SEMPLIFICAZIONE DELLE DUE VERITÀ SU TRE LIVELLI DI CHI TSANG

Verità Mundana	Verità Ultima
1. Affermazione dell'essere: Δ	1. Negazione dell'essere: $\sim \Delta$
2. Affermazione sia dell'essere che del non-essere: $\Delta \vee \sim \Delta$	2. Negazione sia dell'essere che del non-essere: $\sim (\Delta \vee \sim \Delta)$
3. O affermazione sia dell'essere che del non-essere o negazione sia dell'essere che del non-essere: $(\Delta \vee \sim \Delta) \vee \sim (\Delta \vee \sim \Delta)$	3. Né affermazione né negazione sia dell'essere che del non-essere: $\sim [(\Delta \vee \sim \Delta) \vee \sim (\Delta \vee \sim \Delta)]$

di vista più alto, possono essere ascritte soltanto alla sfera della verità mundana del secondo livello. Questo perché l'affermazione sia dell'es-

sere che del non-essere è ancora una forma di attaccamento agli 'estremi'. La Sūnyatā del Cammino di Mezzo significa trascendere tutti gli estremi: saṃsāra e Nirvāṇa, finito e infinito, puro e contaminato, esistenza e non-esistenza ... tutti questi possono essere considerati, come estremi in quanto sono strutturati Svabhāvicamente. La Verità Ultima si innalza come negazione tanto dell'essere che del non-essere. Seguendo il medesimo ragionamento, la combinazione del mondano e dell'Ultimo del secondo livello va a costituire il mondano del terzo livello, e la negazione di essi combinati assieme è l'Ultimo. Mediante questa contemplazione dialettica, *si viene guidati verso la trascendenza assoluta*. A scopo esemplificativo, viene dato nella Tavola III un diagramma di simboli che sostituisce la precedente tavola delle Due Verità su Tre Livelli.

TAVOLA . III

Mondano		Ultimo
1. Δ	\longrightarrow	1. $\sim \Delta$
2. $\Delta \vee \sim \Delta'$	\longrightarrow	2. $\sim (\Delta \vee \sim \Delta)$
3. $(\Delta \vee \sim \Delta) \vee \sim (\Delta \vee \sim \Delta)$	\longrightarrow	3. $\sim [(\Delta \vee \sim \Delta) \vee \sim (\Delta \vee \sim \Delta)]$

Le frecce indicano il processo dialettico di avvicinamento alla trascendenza assoluta mediante l'abbandono progressivo dell'essere, non-essere, e tutte le dualità. Tale progressione rende evidente il fatto che la Vacuità Assoluta è essenzialmente non-durevole.

A questo punto sono state sollevate due obiezioni per confutare questo processo dialettico. La prima è, perché questo processo dialettico dovrebbe essere limitato a tre livelli. Seguendo il medesimo ragionamento, possiamo estendere la progressione dialettica al quarto, al quinto — fino a infiniti livelli. Sembra che Chi Tsang non abbia fornito una ragione plausibile del perché la dialettica andrebbe limitata a tre livelli soltanto. Un'altra critica venne sollevata dal Reverendo Yin Shun, il famoso Mādhyamikin della Cina contemporanea, il quale affermò che nonostante il linguaggio complicato e le frasi composite usate nel secondo e terzo livello — come, "sia l'affermazione tanto dell'essere che del non-essere, sia la negazione tanto dell'essere che del non-essere" e così via — ciò che effettivamente se ne deduce è ancora l'idea fondamentale di essere o di non-essere, e l'attitudine all'affermazione o alla

negazione. Ora, se prestiamo attenzione alla tavola, ci accorgeremo dei seguenti fatti: tutte le verità mondane dei tre livelli sono affermazioni o asserzioni positive, e le Verità Ultime sono asserzioni negative ovvero negazioni a prescindere dal fatto che siano espresse in forme semplici o complesse. Osservando la tavola, infatti, vediamo immediatamente che i tre livelli nella colonna di destra hanno tutti segni negativi; laddove, nella colonna di sinistra, hanno tutti segni positivi impliciti. La verità è che le semplici parole *essere* (*Yu*) e *non-essere* (*Wu*) hanno profondità e implicazioni assai più grandi del misto di essere e non-essere espresso in frasi composite.³⁵

LA NATURA NON-DUREVOLE DELLA SUNYATA

Nonostante tutte queste obiezioni, il sistema di Chi Tsang delle Due Verità a Tre livelli assolve a un'importante funzione: evidenziare la natura *non-durevole* della Sūnyatā. Ci sono diversi modi per illustrare la natura non-durevole della Sūnyatā nelle varie tradizioni del Buddismo; quello di Chi Tsang era il modo scolastico, vale a dire, attraverso la dialettica e il ragionamento filosofico. All'opposto, troviamo anche l'approccio diretto del Buddismo Zen. Un tale chiede a un maestro Zen di spiegargli la Prima Verità — la Verità Ultima. Il maestro Zen rimase un po' in silenzio e disse, "Bene, se ti dico la Prima Verità, essa diventerà la Seconda Verità!". Il profondo discernimento e l'ingegnosità di questi maestri Zen nel dimostrare la natura non-durevole della Verità Ultima è davvero notevole.

Il monaco cinese Shao, il principale discepolo di Kumārajīva, illustra la natura non-durevole del Tao³⁶ nel modo seguente.

Tutte le cose hanno i loro compagni.
 Il Tao tuttavia da solo sta.
 Al di fuori del Tao non c'è nulla;
 In esso non c'è dualità.
 Senza esterno o interno, esso include
 Il Primordiale e abbraccia
 Gli otto regni e le diecimila cose ...

³⁵ Vedi Yin Shun, *Commentary on The Middle Way Essay (Chung Kuan Lun Chiang Chi)* (Taipei, 1963), pp. 41-42.

³⁶ Pao Tsang Lun, *Taisho* 1857, pp. 144-45. La parola *Tao* andrebbe qui considerata come equivalente a Sūnyatā o Tathatā.

Esso non è uno, né molti, né scuro né luminoso,
 Né insorgente, né cessante, né vuoto, né esistente,
 Né su, né giù, né costruzione, né distruzione,
 Né in movimento, né in riposo, né andante, né veniente,
 Né profondo, né poco profondo, né saggio, né ignorante,
 Né in contraddizione, né in armonia ...
 Né nuovo, né vecchio, né buono, né cattivo ...
 Né solo né a coppia ...

Ma perché è così?

Poiché, se dici che esso ha un interno,
 Abbraccia l'universo intero.
 Se dici che ha un esterno,
 Si adatta a e sostiene tutte le cose.

Se dici che è piccolo,
 Si estende per ogni dove.
 Se dici che è grande,
 Penetra nel regno degli atomi.

Chiamalo uno; esso ha tutte le qualità.
 Chiamalo molti; il suo corpo è completamente vuoto.

Chiamalo luce; esso è oscuro e buio.
 Chiamalo buio; esso è risplendentemente luminoso.

Dì che insorge; esso non ha corpo né forma.
 Dì che si estingue; esso risplende per tutta l'eternità.
 Chiamalo vuoto; esso ha migliaia di funzioni.
 Dì che esiste; esso è silenzioso senza forma ...
 Chiamalo alto; esso è livellato senza forma.
 Chiamalo basso; nulla è pari a esso.

Dì che costruisce; esso disperde tutte le stelle.
 Dì che distrugge; le cose durano dai giorni dell'antichità.

Dì che si muove; esso rimane in silenzio.
 Dì che sta fermo; esso corre assieme a tutte le cose.

Dì che ritorna; esso parte senza dire addio.
 Dì che parte; quando arriva il momento, esso ritorna.

Chiamalo profondo; esso si mescola con tutti gli esseri.
 Chiamalo non profondo; le Sue radici non è possibile vedere.

Chiamalo povero; esso possiede un migliaio di tesori e di meriti.
 Chiamalo ricco; niente esiste nel vasto Ultimo ...
 Dì che è solo; esso si unisce con dieci miriadi di cose.
 Dì che si accoppia; esso è vuoto e solo ...

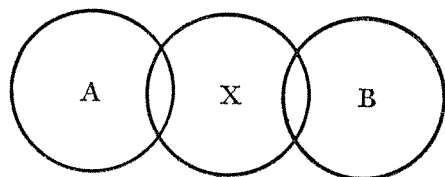
Pertanto, il Tao non può essere espresso con un nome, e la Verità non può essere illustrata mediante una dottrina. Qui l'ho spiegato soltanto assai succintamente, difatti com'è possibile sondare la profondità del Tao?

ULTERIORI DISCUSSIONI DELLA VERA VACUITÀ

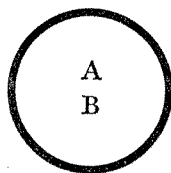
Con la precedente introduzione ai vari aspetti della dottrina della *Sūnyatā*, siamo ora in grado di ritornare alla discussione della Vera Vacuità come si trova nel secondo paragrafo del *Sūtra del Cuore*: "O *Sāriputra*, la forma non è diversa dalla Vacuità, e la Vacuità non è diversa dalla forma. La forma è Vacuità e la Vacuità è forma ...".

In che senso tale affermazione vuol dire che la forma è Vacuità e che la Vacuità è forma? Significa che forma e Vacuità sono solo in parte identiche l'una all'altra? Se è così, ci deve essere una certa parte di forma che differisce dalla Vacuità e viceversa. Se è così, allora la cosiddetta Vera Vacuità qui non è niente di più che una Vacuità parziale o nominale. Ovviamente, il testo non vuol dire che forma e Vacuità sono solo in parte identiche, poiché dice esplicitamente nelle affermazioni precedenti che la forma non è differente dalla Vacuità e la Vacuità non è differente dalla forma. La *Prajñāpāramitā* non ammette che essere alcuno — o una porzione di essere — sia escluso dalla *Sūnyatā*. Una Vacuità parziale, pertanto, non è assolutamente il significato che andiamo cercando. Ora, se la forma è *del tutto* identica alla Vacuità e viceversa, ci troveremo di fronte a corollari bizzarri come una matita è una gallina, una macchina da scrivere è un bulbo oculare, e che quando Miss Harrison di Unionville, New York, beve whisky, John Clifford di Lafayette, Indiana, si ubriaca senza aver toccato una goccia di liquore. Perché accadrebbe ciò? Si rendono necessarie a questo punto alcune spiegazioni. La forma seguente di argomentazione ci colpisce a prima vista in quanto illogica: A è cinese, B è cinese, pertanto A è B. Lo sbaglio in questa argomentazione risiede nel fatto che sebbene A e B condividano entrambi la nazionalità cinese, non hanno altre cose in comune.

In altre parole, sono in parte identici ma *non completamente* identici. Lo possiamo vedere nel seguente diagramma in cui A e B hanno in comune la partecipazione in X (la nazionalità cinese), ma rimangono per il resto separati e indipendenti.



Questo diagramma dimostra che A e B sono solo in parte identici, non completamente o assolutamente identici come invece sono nel successivo diagramma.



Ora, se "A è Vacuità e B è Vacuità" deve significare che A o B è *completamente identico* alla Vacuità e senza differenze purchessia, il corollario naturale sarebbe che A è B e B è anche A. Ogni cosa è identica a qualsiasi altra cosa — tutto in uno e uno in tutto; tutto è uno e uno è tutto. Questo è proprio ciò che hanno detto i mistici a proposito delle loro visioni della realtà. Il maestro Zen Fu Ta Shih ha detto, "Una mucca mangiò dell'erba a Chin-Chou, ma il cavallo a I-Chou divenne sazio". Ciò non è forse inverosimile se non oltraggiosamente assurdo? Qui tocchiamo davvero il nocciolo del problema della Prajñāpāramitā.

Nonostante le difficoltà, ci è decisamente possibile comprendere perché le forme sono Vacuità. Di ciò si può ragionare e possiamo persino capirlo con un certo grado di chiarezza. Ma nello spiegare e nel cercare di comprendere "la Vacuità è forma", precipiteremo immediatamente in una cortina di nebbia. Il punto di partenza, la Vacuità, ci è di per sé vago e remoto. È da tutti risaputo che pochi maestri di Buddhismo sono in grado di evitare le difficoltà insite nella spiegazione di "la Vacuità è forma" ai loro discepoli. Il modo più agevole per uscire da questo dilemma è dire che dal momento che la forma è Vacuità, allora anche

la Vacuità deve essere forma. Possiamo fermarci proprio a questo punto. Oppure, qualora non fossimo soddisfatti di tale argomentazione, potremmo richiedere una spiegazione più convincente di "la Vacuità è forma", ma allora ci troveremmo davanti ad affermazioni fantastiche come: una matita è un uomo; io bevo birra, ma tu ti ubriachi; quando un uomo cammina su un ponte, il ponte scorre ma non l'acqua, e simili. Infatti, l'intero compito della dottrina Hwa Yen è tentare di spiegare l'affermazione "la Vacuità è forma", in modo convincente. Il Regno Hwa Yen della Totalità, di cui abbiamo discusso nel primo capitolo, è nient'altro che una descrizione esistenziale del principio dell'identità di forma e Vacuità. Anche le numerose affermazioni fantastiche del Hwa Yen — come, "scaglia il passato nel futuro, porta il futuro nel passato; metti tutto l'universo in un atomo", e così via — sono naturali corollari dell'insegnamento fondamentale secondo cui "la forma è Vacuità e la Vacuità è forma".

Ci troviamo dinnanzi ad almeno tre tipi di problemi: quello logico, quello empirico e quello spirituale. *Primo*, qual è la giustificazione logica di queste affermazioni contraddittorie, se c'è? *Secondo*, com'è possibile avere queste esperienze fantastiche che vengono affermate? Quali sono le loro giustificazioni? Il *terzo*, le bizzarre affermazioni appena menzionate sembrano far violenza all'ordinamento del mondo; come possono allora i principi della Totalità far da sostegno a un qualche ordine, soprattutto all'ordine spirituale che è la preoccupazione primaria del Buddhismo? A certuni aspetti di queste domande abbiamo già dato risposta, e ad alcuni altri rispondiamo nella sezione successiva quando discuteremo della Filosofia Hwa Yen della Totalità.

IL SIGNIFICATO DELLA ŚŪNYATĀ

L'ultima parte del quarto paragrafo del *Sūtra del Cuore* dice testualmente: "Poiché non c'è nulla da conseguire, un Bodhisattva, rifacendosi alla Prajñāpāramitā, non ha ostruzioni nella sua mente. Poiché non c'è ostruzione alcuna egli non ha paura, e si spinge assai al di là di tutte le confusioni e immaginazioni e [finalmente] raggiunge il Nirvāṇa, finale". Il messaggio qui è che se colui che pratica il Mahāyāna, un Bodhisattva, è capace di attenersi all'insegnamento della Vacuità Assoluta, tutte le ostruzioni della sua mente, quali bramosia, inimicizia, desideri-delle-passioni e, soprattutto, l'innato attaccamento dell'Io-Autonomo, scompariranno tutte nel nulla. Con la realizzazione della Vacuità, egli debella la radice dell'ego; con l'estirpazione dell'ego, a sua volta debella tutte le paure e raggiunge la liberazione finale del Nirvāṇa. Qui vediamo che la Śūnyatā non dovrebbe mai venire trattata come un'idea meramente filosofica, poiché essa ha anche un grande significato e implicazioni religiosi. Dal momento che non c'è un Dio onnipotente, la salvezza (ovvero liberazione nel Buddhismo) è raggiungibile soltanto con i propri sforzi mediante la realizzazione della Vacuità. La Śūnyatā è, pertanto, non solo una realtà ontologica ma in un certo senso anche uno strumento 'soteriologico'. Questo è il motivo per cui la Prajñāpāramitā viene chiamata anche 'La Madre di Tutti i Buddha', simboleggiata nella forma della Madre Tārā nel Buddhismo Tantrico:

Al di là del pensiero e delle parole tutte,
 La Perfezione di Saggezza
 Non si innalza né cessa,
 Simile allo spazio vuoto.
 Quelli di retto discernimento
 Soli sono in grado di contemplarLa.
 Alla Madre dei Buddha tutti,
 Nel passato, presente e futuro,
 Io rendo il più sincero omaggio.

Un altro significato della Śūnyatā risiede nella sua negazione totale di Svabhāva e del modo di pensare Svabhāva. Ciò diventa strumentale non

soltanto nelle indagini filosofiche ma anche nell'evoluzione spirituale dell'uomo. Una mente imbevuta di Śūnyatā è vasta, dinamica e compassionevole, poiché è stato rimosso il velo dell'io e dell'Io-Autonomo e l'irradiazione del Dharmadhātu si propaga dalla Mente-di-Buddha che-tutto-abbraccia.

La dottrina della Śūnyatā della Prajñāpāramitā viene esaltata dal Mahāyāna come il più importante insegnamento del Buddhismo. Un Bodhisattva senza Prajñāpāramitā è come un pesce senza acqua. Può impegnarsi in tutti gli sforzi spirituali — caritatevolezza, pazienza, osservanza dei precetti, pratica della meditazione e così via — ma tutte queste buone azioni, per quanto meritorie esse siano, non sono capaci di portarlo alla liberazione né al piano trascendente di infinità per portare a compimento i voti e gli atti innumerevoli del Bodhisattva. Senza la Śūnyatā, la sua bontà è limitata ai ristretti confini del finito. Le sei pratiche spirituali fondamentali del Bodhisattva, ovvero le sei Pāramitā — La Perfezione di Caritatevolezza, la Perfezione di Disciplina, la Perfezione di Vigore, di Pazienza, di Meditazione e di Saggezza Intuitiva — dipendono tutte dalla pratica della Śūnyatā. Senza la Śūnyatā ovvero il discernimento della Prajñā, si può praticare la caritatevolezza od osservare le regole della disciplina, ma questo non può essere interpretato come la Perfezione di Caritatevolezza o la Perfezione di Disciplina. Queste sono buone azioni ma non Pāramitā (Perfezioni). La Dottrina Mahāyāna del *Sūtra delle Sei Pāramitā*³⁷ dice:

Ancora una volta o Maitreya, ciò è soltanto l'osservanza della pura disciplina e non può essere considerato una Pāramitā, poiché colui che lo pratica osserva le discipline essendo attratto dalle forme. Egli non può arrivare al supremo [infinito]. Perché? Poiché [se uno osserva la disciplina attratto dalle forme] tutto ciò che può ricevere sono i frutti mondani del saṃsāra. Col tempo verranno completamente esauriti. Ma, se uno osserva le discipline [non per se stesso ma] per il bene di tutti gli esseri senzienti, e nel fare così osserva anche la Vacuità del Primo Principio, senza essere attratto dalla forma di un io o di altri, allora di lui si dice che davvero pratica la Perfezione di Disciplina [*Sīla Pāramitā*] ...

Il significato della Śūnyatā lo si può vedere da un'altra angolazione con l'esaminare la meta, per raggiungere la quale è necessario sforzarsi a lungo, del Buddhismo. L'obbiettivo finale di ogni religione è arrivare

³⁷ *Taiśho* 261, p. 890.

a un'unificazione delle polarità: il mortale diventa immortale; il creato si congiunge al creatore; il finito e il transitorio si uniscono con l'infinito e il per-sempre-durevole; il vagabondo ritorna alla fine nella sua casa celeste; e così via. Nelle religioni storiche, tale unificazione viene raggiunta soprattutto mediante la grazia di Dio, ma poiché questa è considerata secondaria o non plausibile nel Buddhismo, è necessaria un'alternativa. Questo è l'importante ruolo che giuoca la Śūnyatā. È grazie alla Śūnyatā che è possibile la fusione o il dissolvimento di tutte le dualità. Ciò lo abbiamo visto nella discussione del Principio del Dharma del Non-Due (ovvero la porta-Dharma della non-dualità) sopra menzionato nel *Vimalakīrti Sūtra*. Senza la Śūnyatā, l'unificazione di saṃsāra e Nirvāṇa, la fusione del finito con l'infinito, e l'interpretazione e il mutuo contenimento di tutti gli esseri su tutti i livelli non sarebbero possibili. Non c'è altro modo di penetrare nella dimora dell'infinito se non attraverso la porta della Vacuità. Viene ripetutamente sottolineato nella maggior parte della letteratura della Prajñāpāramitā che senza la realizzazione della Vacuità, l'infinita compassionevolezza e le azioni altruistiche di un Bodhisattva non sono possibili. L'unica qualità di un Bodhisattva realizzatosi pienamente risiede nella completa integrazione del discernimento della Vacuità e la spontaneità della compassionevolezza nella sua personalità. Il cammino verso la Buddhità consiste nel compiere tutte le buone azioni con uno spirito imbevuto di Vacuità Completa, libero da ogni attaccamento.

Nel concludere la nostra discussione della Śūnyatā, dovremo sottolineare ancora un punto. L'aspetto più problematico, e l'unico che di solito offre la più tenace resistenza nella discussione della Prajñāpāramitā, è l'aspetto paradossale o 'illogico'. Per risolvere, o almeno mitigare questo problema dobbiamo tenere bene a mente che la concezione della Śūnyatā non è la Śūnyatā di per sé. La prima è un'astrazione proiettata e creata dalle menti degli uomini; mentre, la seconda è un'esperienza diretta in cui ci si imbatte nell'Illuminazione. Ciò significa che la Śūnyatā concettuale è enormemente differente dalla Śūnyatā esistenziale. Possiamo creare ovvero costruire un concetto di Śūnyatā, ma non possiamo percepire direttamente la Śūnyatā in sé mediante concettualizzazioni. È vero che il concetto di śūnyā (vuoto) può essere in contraddizione con quello di bhāva (essere), ma la Śūnyatā in sé non è in opposizione con gli esseri. Se la Śūnyatā fosse *qualcosa*, allora potrebbe essere in opposizione a qualcos'altro, ma dal momento che la Śūnyatā non è niente affatto un qualcosa, come potrebbe essere in opposizione o in contraddizione a qualcosa? "La forma è Vacuità e la Vacuità è forma" è una descrizione di una realtà esistenziale, non una teorizzazione di un

concetto filosofico astratto. Quando il Bodhisattva Avalokiteśvara dice "la forma è Vacuità", non intende dare ai suoi ascoltatori un'idea o un concetto; egli tenta soltanto di riferire un'esperienza di prima mano difficile da descrivere. Inoltre, la natura auto-negante e 'fluida' della Śūnyatā va implicitamente contro la costruzione di un concetto che sia limitato da Svabhāva. Dal momento che tutti i concetti sono per natura limitati da Svabhāva, qualsiasi concetto di Śūnyatā fallisce necessariamente il suo scopo, per cui la formazione di un concetto di Śūnyatā annulla di solito il suo fine. Questo è il motivo per cui, alla fine, i saggi illuminati debbono rimanere in silenzio.

La domanda successiva è, come possiamo fare per non considerare la Śūnyatā come un concetto o un 'qualcosa'? La risposta è che questa difficoltà è inevitabile e può essere debellata soltanto mediante realizzazioni dirette. Il punto da sottolineare qui è che sebbene la Śūnyatā non sia di per sé un concetto, un concetto di Śūnyatā potrà aiutare a colpire un bersaglio altrimenti irraggiungibile, ma va abbandonato una volta colpito il bersaglio. Una volta raggiunta l'altra sponda, il traghetto viene abbandonato.

SECONDA SEZIONE

LA FILOSOFIA DELLA TOTALITÀ

RECIPROCA PENETRAZIONE E RECIPROCA IDENTITÀ
I DUE PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA
HWA YEN

Con la precedente spiegazione della Filosofia della Vacuità come punto d'appoggio, possiamo ora procedere alla discussione della Filosofia della Totalità come è stata enunciata dai quattro maestri della Scuola Hwa Yen: Tu Shun, Chih Yen, Fa Tsang e Ch'êng Kuan. L'essenza della filosofia Hwa Yen può essere riassunta in due frasi: *reciproca penetrazione*, e *reciproca identità*. Reciproca identità è quasi equivalente a quell'affermazione del *Sūtra del Cuore* che dice che la forma è Vacuità e la Vacuità è forma, laddove reciproca penetrazione corrisponde al principio dell'insorgere-dipendente della dottrina della *Sūnyatā* che stabilisce che una cosa, sia astratta che concreta, mondana o trascendente, non ha un'esistenza isolata o indipendente, ma che tutte le cose dipendono da un'altra per la loro esistenza e le loro funzioni. Il principio Hwa Yen della reciproca penetrazione, comunque, sembra aver compiuto un passo in più; esso rende più esplicito il concetto di insorgere-dipendente col proporre le tre pittoresche frasi seguenti: *reciproco-insorgere-simultaneo*, *reciproca-penetrazione-simultanea*, e *reciproco-contenimento-simultaneo*, che sono indicate nel diagramma che segue.

reciproca penetrazione = $\left\{ \begin{array}{l} \text{reciproco-insorgere-simultaneo} \\ \text{reciproca-penetrazione-simultanea} \\ \text{reciproco-contenimento-simultaneo} \end{array} \right.$

Per spiegare queste tre idee, ritorniamo al nostro esempio oramai familiare del bicchier d'acqua, che può essere considerato come semplicemente una forma di liquido per placare la propria sete, come il composto H_2O , come aggregato di molecole, come le particelle fugaci

nel campo sub-atomico, come una manifestazione di causalità, o come l'espressione della forma-di-Vacuità due-in-uno della dottrina della *Sūnyatā*. Guardando questo bicchier d'acqua, vediamo che tutte queste differenti 'entità' di regni differenti insorgono simultaneamente. Il liquido, H_2O , gli aggregati di molecole, le particelle fugaci, e così via insorgono tutti simultaneamente in modo armonico senza creare impedimenti l'uno all'altro. Non insorgono a intermittenza o in modo discontinuo; co-insorgono nel medesimo momento. Questo è il cosiddetto principio del *reciproco-insorgere-simultaneo*.

Dal momento che gli uomini tendono a vedere le cose da un particolare punto di vista, che diventa pertanto parziale e arbitrario, sono portati a dimenticare l'integrità totalistica della realtà. L'osservanza di questo principio può, pertanto, rimediare alla parzialità ed alla limitatezza da una parte, e dall'altra accrescere la prospettiva degli uomini nei confronti della realtà totalistica.

Ora, queste differenti 'entità' di regni differenti non solo insorgono simultaneamente, ma si *penetrano* e *contengono* l'un l'altra senza il benché minimo ostacolo o impedimento. H_2O , le molecole, e le particelle non si trovano ognuna in un bicchiere differente, bensì nel medesimo momento reciprocamente-insorgono, si penetrano e si contengono l'un l'altra in modo armonico in questo stesso bicchier d'acqua. Possiamo immaginare ciò come dei raggi di luce provenienti da numerose lampade che si sovrappongono e penetrano l'uno nell'altro senza impedimento. La realtà totalistica è qui espressa in termini di reciproca-penetrazione-simultanea di cose in vari regni del mondo fenomenico. Qui non viene coinvolta nessuna realtà trascendente. Fino a questo punto, la filosofia Hwa Yen corrisponde quasi esattamente alla Filosofia dell'Organicismo di Alfred North Whitehead. Qui tanto il Hwa Yen che Whitehead sottolineano gli aspetti di reciproca-penetrazione e di reciproco-contenimento dell'esistenza allo scopo di velare una visione della realtà organica e totalistica. Parallelamente all'esempio dell'acqua dato prima, Whitehead ha fatto una generica divisione di sei tipi di avvenimenti in natura. Il primo tipo è l'esistenza umana, che include corpo e mente; il secondo include ogni sorta di vita animale, insetti, vertebrati e altri generi, tutte le varietà di vita animale diverse da quella umana; il terzo tipo comprende ogni vita vegetale; il quarto comprende le singole cellule viventi; il quinto comprende tutti gli aggregati inorganici su larga scala; il sesto tipo è composto dagli avvenimenti in scala infinitesimale, scoperti dalla minuziosa analisi della fisica moderna.¹ Ora, tutti questi modi di funzionare della natura si

¹ Vedi "Nature Alive" in *Modes of Thought* (New York, 1938) di Whitehead.

influenzano l'un con l'altro, sono necessari l'uno all'altro e portano l'uno verso l'altro; ogni cambiamento o mutazione di un qualche tipo particolare di esistenza avrà effetto sugli altri. Whitehead spiega, "L'elenco è deliberatamente approssimativo, senza nessuna pretesa scientifica. Le classificazioni scientifiche precise sono essenziali al metodo scientifico, ma sono dannose alla filosofia, poiché siffatta classificazione *nasconde* la verità che i differenti modi dell'esistenza naturale *sfumano* l'uno nell'altro".² In altre parole, ciò che la scienza tenta di fare è separare artificiosamente l'inseparabile, l'assieme organico, mediante una propria selezione che risponde a scopi particolari e ristretti. Per quanto concerne la filosofia, tale approccio è non soltanto dannoso ma alle volte fuorviante, infatti rivela un unico aspetto a costo di nascondere l'altro. La totalità organica rimane pertanto defraudata. Whitehead continua: "C'è la vita animale con la sua direzione centrale di una società di cellule. C'è la vita vegetale con la sua repubblica organizzata di cellule. C'è la vita cellulare con la sua repubblica organizzata di molecole. C'è in larga scala, la società inorganica di molecole con la sua accettazione passiva di necessità derivata da relazioni spaziali; c'è l'attività infra-molecolare che ha perduto ogni traccia della passività della natura inorganica su larga scala...". Questi differenti generi (o regni) sono reciprocamente dipendenti, reciprocamente sussistenti; non possono essere compresi se isolati — sono un'assieme organico. "Pertanto, c'è un'aspetto duale nella relazione di una occorrenza di esperienze da una parte, e il mondo di cui abbiamo esperienza dall'altra. Il mondo è incluso nella occorrenza in un senso e l'occorrenza è inclusa nel mondo in un altro senso. Per esempio, io sono nella stanza, e la stanza è un dato nella mia esperienza presente, ma la mia esperienza presente è ciò che io sono ora".³ Ciò che Whitehead tentava di dire qui è esattamente ciò che il Hwa Yen chiama reciproco-contenimento-simultaneo. Niente in questo universo è un evento isolato. L'esistenza dell'evento A, dipende dagli eventi B, C, e D, e viceversa. Non soltanto essi dipendono l'uno dall'altro, ma sussistono e si 'contengono' l'un l'altro nel senso che c'è una inter-immanenza tra tutte le cose. Ogni cosa è di volta in volta un'immagine e anche un riflettore di tutte le altre cose.

Dobbiamo costruire il mondo nei termini dei modi di funzionamento generali del mondo. Pertanto, come è mostrato nell'essenza fondamentale della nostra esperienza, lo stare assieme delle cose

² Ibid.

³ Ibid.

comporta una dottrina di reciproca immanenza. In un senso o nell'altro, tale comunità delle realtà del mondo significa che ogni accadimento è un fattore nella natura di ogni altro accadimento... L'intero mondo antecedente agisce in modo da produrre una nuova occasione... L'unica dottrina intellegibile di causalità si basa sulla dottrina della transitorietà... Noi siamo nel mondo e il mondo è in noi... Il corpo è nostro, e noi siamo un'attività entro il nostro corpo... Questa osservazione di fatto, vaga ma imperativa, è il fondamento della connessione del mondo, e della trasmissione dei suoi tipi di ordine...⁴

Nella terminologia Hwa Yen, ciò che Whitehead ha sottolineato è esattamente l'aspetto del reciproco-contenimento-simultaneo della realtà. La differenza è che lo stile e l'approccio con cui i filosofi Hwa Yen si esprimono sono più poetici e devoti che filosofici.

LA METAFORA DEL SAMĀDHI DELL'OCEANO-SPECCHIO

Nella prima parte di questo libro, Il Regno della Totalità, abbiamo parlato delle dieci ragioni di Ch'êng Kuan per le cause dell'infinito Dharmadhāta di Non-Ostruzione. La sesta ragione ci è utile qui per spiegare i principi del reciproco-insorgere-simultaneo e del reciproco-contenimento-simultaneo: *Poiché tutti i Dharma sono simili a riflessi o immagini, viene visto il principio di Non-Ostruzione*. Adoperando come esempio i riflessi in uno specchio, il Dharmadhātu di Non-Ostruzione viene presentato mediante tre argomentazioni.

1. Dal momento che tutte le cose sono immagini, non sono entità reali. La loro esistenza non è auto-sussistente ma dipende dalle altre cose. Così la verità della Māyā-Sūnyatā (Illusione-Vacuità) viene vista.
2. Poiché le innumerevoli immagini riflesse da uno specchio insorgono tutte repentinamente nel medesimo momento, l'insorgere simultaneo (*t'ung-shih tun-c'hi*) delle cose infinite viene visto.
3. Poiché ogni cosa nell'universo è simultaneamente un riflettore (specchio) e un riflesso (immagine), la Non-Ostruzione di reciproco contenimento (*t'ung-shih hu-shê*) viene vista.

⁴ Ibid.

La prima argomentazione è molto ovvia, e l'abbiamo discussa nella precedente sezione sulla *Sūnyatā*, pertanto è necessaria qui una ulteriore elaborazione. La seconda e la terza argomentazione possono forse essere meglio illustrate con un'interessante metafora nota come il "Samādhi dell'Oceano-Specchio" (*Hai Chin San Mei*, o *Hai Yin San Mei*) — un termine assai famoso e usato di frequente nella terminologia Hwa Yen.

Secondo il punto di vista totalistico Hwa Yen, ogni cosa nell'universo è al contempo uno 'specchio' e un' 'immagine'. È uno specchio perché riflette tutte le cose; è un'immagine perché viene simultaneamente riflessa da tutte le altre cose. Vale a dire che visto che una cosa è — almeno in *certa* maniera — da riferire a tutte le altre cose, essa le riflette tutte; e visto che l'esistenza di una qualsiasi cosa particolare deve dipendere da altre cose, si può dire che essa è una immagine, o riflesso, di oggetti diversi da sé. Oltre a questo senso metaforico di riflesso tra soggetto e oggetto, c'è la convinzione mistica che la Vera Mente, la Coscienza *Ālaya* trasformata, come un grande specchio, sia limpida, serena e illuminante, letteralmente capace di riflettere o percepire tutte le cose in modo spontaneo. Notiamo qui che il termine 'riflesso', come è stato usato nel caso precedente, è prima di tutto un'espressione figurata che denota un certo concetto astratto; laddove, nel secondo caso, è una descrizione pittoresca di una certa esperienza mistica. Sebbene entrambi gli usi siano qui implicati, il secondo sembra quello più importante, e pertanto predominante.

Ora, che cosa significa il fantasioso termine "Samādhi dell'Oceano-Specchio"? Esso denota qualcosa di questo tipo: se l'intero oceano in tutta la sua colossale grandezza e forza venisse preso come un immenso specchio, potrebbe facilmente riflettere tutti i molteplici fenomeni del vasto firmamento. Questo specchio, il più grande concepibile nel mondo degli uomini, non rifletterebbe soltanto le numerose formazioni di nubi, le piogge e le tempeste di molti continenti, ma anche le innumerevoli stelle, galassie, e attività degli esseri senzienti — incluse scene fantastiche come il regno degli dèi e il regno dei demoni. In questo grande 'oceano-specchio' verrebbero simultaneamente riflesse, senza tralasciare il benché minimo dettaglio, non soltanto le magnifiche vesti e gli splendidi ornamenti che abbelliscono i luminosi corpi degli angeli, ma anche gli sguardi malvagi e le smorfie che rendono terribili i volti dei demoni. Ecco il commento di Fa Tsang: "Il cosiddetto Oceano Specchio [è una metafora che] simboleggia l'innata Mente di Buddha. Quando [le molteplici] illusioni vengono esaurite all'interno, la mente diventerà serena, limpida, [e calma,] e gli infiniti

riflessi di tutti i fenomeni appariranno nel medesimo momento. Questo può essere paragonato all'agitarsi delle onde dell'oceano quando soffia il vento; e il loro placarsi quando esso cessa, lasciando una superficie calma e trasparente dove è possibile vedere chiaramente tutti i riflessi".

Questa illuminante mente di Buddha simile a un oceano-specchio non è, in sostanza, differente o isolata dalla mente dell'uomo; le due, infatti, si riflettono l'una l'altra nella più splendida maniera. Per spiegare questo mistero di simultaneo contenimento e riflesso, Ch'eng Kuan ha inventato una parabola — che noi parafrasiamo — nel suo *Un Prologo al Hwa Yen*.

Un monaco sta predicando il Dharma al suo discepolo in una stanza in cui si trova appeso uno specchio. Lo specchio, il monaco e il discepolo simboleggiano rispettivamente la Vera Mente, il Buddha e l'uomo. Lo specchio riflette un'immagine di due individui l'uno di fronte all'altro; uno sta predicando e l'altro sta ascoltando. Per descrivere l'interrelazione tra i protagonisti di questo fenomeno, possiamo dire o che *il monaco dentro lo specchio del discepolo* sta predicando il Dharma *al discepolo dentro lo specchio del monaco*, o che *il discepolo dentro lo specchio del monaco* sta ascoltando il Dharma predicato *dal monaco dentro lo specchio del discepolo*. Quando il Buddha predica il Dharma all'uomo, ciò non costituisce una relazione a doppio senso — uno predica e l'altro ascolta, ma una relazione a *quattro sensi* — il Buddha che è dentro la mente dell'uomo predica il Dharma all'uomo che è dentro la mente del Buddha, e l'uomo che è dentro la Mente del Buddha ascolta la predica *del* Buddha che è dentro la mente dell'uomo.

L'aspetto di reciproco contenimento si vede chiaramente in questa parabola. Nella prossima sezione avremo modo di discutere maggiormente su questa dottrina della Vera Mente in relazione al Hwa Yen.

LE OSTRUZIONI DI RIVELAZIONE E OCCULTAMENTO

La totalità è di solito nascosta all'uomo, poiché egli tende a vedere una singola cosa per volta secondo un particolare parametro referenziale. Il suo implicito modo di pensare Svabhāva lo condiziona a non fare altrimenti. Possiamo vedere ciò nel modo in cui parliamo e pensiamo. Quando diciamo, "l'acqua è qualcosa da bere", automaticamente escludiamo ovvero *occultiamo* i suoi altri molteplici aspetti, quali H₂O, aggregati di molecole, e così via. Di solito quando asseriamo qualcosa, riveliamo quel determinato aspetto ma occultiamo gli

altri. Ma la realtà è un assieme totalistico — la versione non-svabhāva di insorgere simultaneo e contenimento di infiniti regni. Così, il regno della Buddhità Hwa Yen è essenzialmente una rivelazione del tutto completa e totale. Essa non occulta in nessun modo nulla. Questo, comunque, postula un problema estremamente difficile per i filosofi Hwa Yen. Poiché ogni modello fondamentale di pensiero dell'uomo è Svabhāva e confinato-in-un-regno, gli è difficile pensare o parlare simultaneamente delle molteplici posizioni e delle loro interrelazioni e della reciproca sussistenza. Nel vocabolario Hwa Yen ciò è chiamato *l'ostruzione di occultamento e rivelazione*. In opposizione a ciò il Hwa Yen sottolinea la coesistenza, ovvero la simultaneità del nascosto e del manifesto, che è anche detta la *Non-Ostruzione di occultamento e rivelazione*. Ch'êng Kuan, commenta ciò nel suo commento al "Principio della Affermazione simultanea di Occultamento e Rivelazione in Segreto" in *Un Prologo al Hwa Yen*.

Nel giorno ottavo di un mese [lunare], metà della luna è in luce e l'altra metà è al buio; proprio l'apparizione della parte in luce [quella che si vede] afferma ma non nega l'esistenza della parte nascosta. Allo stesso modo, la manifestazione di qualcosa implica sempre l'esistenza della parte non-manifesta ovvero occultata della stessa cosa. Nel momento in cui si vede la parte in luce, anche la parte al buio 'segretamente' si pone come esistente. Questa è la ragione dell'affermazione simultanea di occultamento e rivelazione in segreto... Per usare un'altra parabola, la luna, come viene vista dagli uomini sulla terra, non è più grande di un pallone, mentre un abitante della luna [supponendo che ce ne sia uno] la vedrebbe come un mondo colossale. La percezione della luna come una palla, o come un mondo, non fa aumentare o diminuire la luna stessa. Quando si vede l'aspetto grande, viene rivelato soltanto l'aspetto-di-grande, e pertanto viene nascosto l'aspetto-di-piccolo; e viceversa... [Il punto da notare qui è che *infinite forme* di un dato oggetto verranno rivelate quando il parametro referenziale viene fissato non su una base o dimensione specifica, bensì sulla Totalità].

L'esposizione di Ch'êng Kuan di questo principio è assolutamente esplicita, tuttavia, per elaborarla ulteriormente consideriamo un altro esempio. Molti europei e americani considerano Winston Churchill un grand'uomo, un eroe da ammirare e invidiare; molti russi, tedeschi, asiatici e africani possono invece considerarlo un uomo da disprezzare. Per gli amici intimi e i parenti, Churchill può essere una persona completamente differente, sconosciuta al pubblico. Per il suo medico Churchill non è altro che un comune *homo sapiens* afflitto

da alcuni malanni e disturbi. Egli è infinitamente piccolo se raffrontato al sistema solare, o alla Via Lattea, mentre diventa enormemente grande quando viene paragonato a un atomo o ad una molecola. Nel linguaggio Hwa Yen, ciò equivale a dire che quando questa versione di Churchill è rivelata, le altre versioni sono occultate o nascoste, e tuttavia la rivelazione di *questa* non annulla in nessun modo *quelle*. Al contrario, proprio nel momento in cui *questa* è rivelata, tutte le infinite *quelle* vengono simultaneamente e segretamente affermate senza il benché minimo ostacolo o ostruzione. È un vero peccato che il genere umano sia in grado di funzionare soltanto secondo il modello uno-per-volta, da-un-unico-livello, rimanendo pertanto privato dell'opportunità di vedere le infinite versioni di una data cosa in un'unica volta. Persino dal punto di vista pragmatico, l'attaccamento a un aspetto o punto di vista particolare spesso si rivela disastroso. Se i militari stabilissero i loro piani strategici basandosi soltanto sui dati rivelati ed evidenti, ma sbagliassero a valutare i dati nascosti, andrebbero incontro a un'inevitabile catastrofe. La maggior parte dei casi di sconfitta militare nella storia non furono dovuti al fatto di non aver considerato i dati nascosti della parte nemica? Un'ulteriore testimonianza di questo punto è data dalla storia famosa della favola buddhista dei cinque ciechi che toccarono ciascuno una parte diversa di un elefante; ognuno di loro dette poi una descrizione differente di ciò che un elefante è realmente, e le discrepanze tra le narrazioni portarono alla fine a una stupida polemica — tra lo stupore dei presenti. Il problema, naturalmente, è che non possiamo essere imparziali spettatori di noi stessi. Incatenati dalle nostre limitazioni Svabhāva insite, spesso non vediamo la rappresentazione della Totalità a meno che non facciamo uno strenuo sforzo per afferrarla. Per fare un altro esempio, è impossibile rispondere alla domanda: "Che cos'è un uomo?" senza dare uno specifico parametro referenziale. L'interrogato ha il diritto di ribattere all'interrogante, "Che cosa intendi dire? A quale area specifica si riferisce la tua domanda?". Delimitare e specificare è pertanto una necessità costante del linguaggio e delle comunicazioni umane. Ma definire un oggetto secondo un qualsiasi parametro referenziale significa enucleare una porzione dalla totalità di quell'essere. Ciò che viene enucleato o sottolineato è chiamato dal Hwa Yen il rivelato (*hsien*), o l'anfitrione (*chu*), e ciò che viene ignorato o minimizzato, è chiamato il nascosto (*yin*), o l'ospite (*pin*). L'uomo vede il rivelato e rimane a esso attaccato, ma di solito è cieco davanti al nascosto. La rivelazione totale di tutti gli aspetti di ogni dato essere è evidentemente inaccessibile a ogni uomo; è davvero un regno di infinità al di là della portata dell'uomo.

LA 'VISIONE CIRCOLARE' E LA 'DOTTRINA CIRCOLARE'

I cosiddetti reciproco-insorgere-simultaneo, reciproca-penetrazione e reciproco-contenimento non sono altro che descrizioni dell'*infinito* secondo un orientamento totalistico. Per rendere più chiari questi concetti e per vederne il risultante corollario sarebbe di aiuto afferrare per prima cosa l'essenza della filosofia Hwa Yen che, secondo me, si trova assai ben esposta nella "Cessazione e Contemplazione nella Pratica delle Cinque Dottrine" (*Wu Chiao Chih Kuan*) di Tu Shun.⁵

Per dimostrare che questo insegnamento è al di là dell'intelletto e inesprimibile a parole, sono possibili due approcci: [1.] l'eliminazione del modo di vedere degli uomini, e [2.] la rivelazione del Dharma. Ecco il primo — *l'eliminazione del modo di vedere degli uomini*:

DOMANDA: I dharma dell'insorgere-dipendente esistono o non esistono?

RISPOSTA: No, non esistono. Sono di per sé stessi vuoti. Poiché tutte le cose nell'insorgere-dipendente sono prive di Io-Autonoma, pertanto sono tutte vuote.

DOMANDA: Allora, sono vuoti [davvero]?

RISPOSTA: No, sono esistenti, poiché le cose nell'insorgere-dipendente sono esistite da tempo infinito. [Altrimenti] non sorgerebbe neppure questa domanda.

DOMANDA: Allora sono sia esistenti, *sia* vuoti?

RISPOSTA: No, poiché il vuoto e l'esistente sono completamente fusi in uno. Nel regno in cui il vuoto e l'esistente si mescolano, tutti i dharma dell'insorgere-dipendente diventano non-differenziati; così non c'è la benché minima traccia di una qualche forma di dicotomia. Questa verità può essere illustrata con la metafora degli ornamenti d'oro e l'oro di cui sono fatti.

DOMANDA: Allora non sono né vuoti né esistenti?

RISPOSTA: No, poiché entrambi [il vuoto e l'esistente] possono coesistere senza essere d'impedimento l'uno all'altro. Questo perché [alla luce de] l'aspetto di reciproco-sostegno del vuoto e dell'esistente, i dharma dell'insorgere-dipendente possono simultaneamente manifestare se stessi.

DOMANDA: In tal caso, in ultima analisi essi sono definitivamente vuoti?

⁵ *Taisbo* 1867, p. 512.

RISPOSTA: No, poiché [alla luce de] l'aspetto della reciproca-fusione del vuoto e dell'esistente, essi perdono il significato di esistenza come tale. Le cose sono vuote e non esistenti quando vengono viste alla luce del vuoto che nega l'esistente; sono esistenti e non vuote quando vengono viste alla luce dell'esistente che nega il vuoto. Quando vengono viste [alla luce de] la negazione-simultanea, entrambe svaniscono. [Quando vengono viste alla luce della reciproca-affermazione, sono entrambe esistenti.]

Notiamo che nonostante l'interrogante cambi posizione e domanda, l'interrogato (che rappresenta il Hwa Yen) invariabilmente gli risponde di 'No'. Ciò non perché l'interrogato abbia la malevola intenzione di frustrare l'interrogante, *lo scopo tende soprattutto a eliminare i punti di vista degli uomini*, come è stato messo in evidenza al principio. L'intenzione è che qualsiasi sia il punto di vista sostenuto dall'uomo, va rigettato in quanto fallace ovvero unilaterale, *poiché rivela un aspetto ma occulta l'altro*. Ora, se procediamo a leggere il paragrafo successivo, la rivelazione del Dharma, vediamo che l'interrogato capovolge completamente la sua posizione. Tutte le medesime domande, che precedentemente aveva rigettato, ora le accetta senza il benché minimo scrupolo! Muta bruscamente tutti i 'no' in 'sì'!

Ecco il secondo approccio — *la rivelazione del Dharma*:

DOMANDA: Esistono i dharma dell'insorgere-dipendente?

RISPOSTA: Sì, perché ci sono le esistenze-fantasma.

DOMANDA: Allora sono vuoti?

RISPOSTA: Sì, dal momento che sono privi di Io-Autonoma, sono vuoti.

DOMANDA: Sono non solo vuoti, ma anche esistenti?

RISPOSTA: Sì, poiché non impediscono l'esistenza l'uno dell'altro.

DOMANDA: Sono né vuoti né esistenti?

RISPOSTA: Sì, poiché alla luce della reciproca-negazione vengono annullati entrambi. In breve, è a causa dell'insorgere-dipendente che le cose esistono; è a causa dell'insorgere-dipendente che le cose non esistono; è a causa dell'insorgere dipendente che le cose non solo esistono ma anche non esistono; ed è a causa dell'insorgere dipendente che le cose né esistono né non esistono. Per la stessa ragione, uno è uno e uno non è uno; uno è sia uno che non uno, e uno non è né uno né non uno; molti sono molti e non sono molti; e sia molti che non molti, e non sono né molti né non molti... Seguendo il medesimo ragionamento, molti sono molti e uno è uno, essi sono molti, ma anche uno; e sono né uno né molti... In breve,

tutti questi ragionamenti sono possibili grazie alla Non-Ostruzione e alla completa fusione del modo di osservazione positivo e negativo. Ciò è reso possibile perché la natura dell'insorgere-dipendente è intrinsecamente libera da ogni ostruzione.

Da queste affermazioni ci è chiaro che il modo Hwa Yen di vedere le cose è completamente diverso dal modo comune. Alle stesse domande viene risposto sì e no, entrambe le cose e né l'una né l'altra. Ciò può apparire contro ogni ragione, ma l'essenza e lo spirito dell'insegnamento Hwa Yen risiedono proprio qui. Notiamo che l'interrogato muta la sua posizione ogni volta che l'interrogante tenta di inchiodarlo. Muta parametro referenziale ogni volta che la stessa domanda, o una domanda della stessa categoria, gli viene posta. In altre parole, quando viene posta una domanda riferentesi alla categoria A, la risposta viene data con riferimento alla categoria B. Questo è corretto e giusto? La risposta è, che se l'interrogato è vincolato a un regno specifico, la sua risposta è scorretta ed errata; mentre se egli non è vincolato, la sua risposta contraddittoria non sarà scorretta. La sua è la visione totalistica o 'Circolare' non macchiata dalla benché minima tendenza Svabhāva, perché dopo tutto, giusto o errato hanno significato soltanto quando un certo punto di vista di un regno è preconetto e prefissato come abbiamo prima visto. Se uno è in grado di apprezzare questo modo 'sempre-giusto' di vedere le cose, che è anche chiamato dai buddhisti cinesi la Visione Circolare o il Ragionamento Circolare (*Yüan Chiao Chien*), il principio della reciproca penetrazione e della reciproca identità diventeranno immediatamente di per sé evidenti. Reciproca penetrazione non è altro che un'espressione che denota l'interconnessione e l'influenza di cose viste alla luce della 'Totalità Circolare', e la reciproca identità è la loro non-differenziazione e fusione. Alcune storie Zen ci aiuteranno qui a illustrare il punto, perché tanto lo Zen che il Hwa Yen tentano di dire la stessa cosa attraverso approcci differenti.

Un maestro Zen ha detto, "Se hai un bastone, te ne darò uno; se non hai un bastone, te ne porterò via uno".

Il monaco Fa Ch'ang andò a far visita a Ma Tsu e gli chiese chi era il Buddha? Ma Tsu disse, "La mente tua è Buddha". Ed egli conquistò immediatamente l'Illuminazione. Poi si ritirò per molti anni su una remota montagna. Per metterlo alla prova, Ma Tsu inviò un monaco a fargli visita. Il monaco chiese a Fa Ch'ang, "Che cosa hai guadagnato da Ma Tsu che ti ha messo in grado di startene per tanti anni in questo posto?". Fa Ch'ang disse, "Mi ha detto che la mia mente era Buddha". Il monaco disse, "Ma adesso Ma Tsu ha modi-

ficato il suo insegnamento, ora va dicendo che non c'è né la mente né Buddha". Fa Ch'ang disse con fare sprezzante, "Quel vecchio tenta sempre di confondere la gente. Che dica pure che non c'è né mente né Buddha, per quanto mi riguarda la mia 'mente è Buddha'". Una volta informato di ciò, Ma Tsu ne fu assai felice e disse, "Ora la prugna è veramente matura".

Il punto è che colui che ha raggiunto il regno della Non-Ostruzione ovvero della Totalità non può dire nulla di non giusto *qualsiasi cosa dica*, poiché non è più soggetto a Svabhāva bensì si trova in una dimensione della 'Dottrina Circolare' (*Yüan Chiao*).

C'è un'altra famosa storia Zen assai diffusa in Occidente che secondo me esprime esattamente la 'Visione Circolare' del Hwa Yen. Due monaci, A e B, stavano discettando su di un problema dottrinale; ciascuno insisteva nel sostenere la propria opinione e rigettava quella dell'altro come errata. Il monaco A disse, "Voglio andare a trovare il nostro maestro per fargli fare da arbitro", così entrò nella camera del maestro che in quel tempo era accompagnato da un monaco che svolgeva le mansioni di attendente e stava in piedi dietro a lui.

"O Maestro!" gridò il monaco A, "Ho proprio adesso avuto una discussione con B su un passo di un Sutra. La mia interpretazione è questa... mentre B ha dato una interpretazione diversa e insiste che la mia è errata. Per favore dimmi chi ha ragione e chi è in errore?".

Il Maestro disse, "Tu hai ragione!".

Il monaco B appena lo seppe si precipitò dal Maestro. "Maestro! Come puoi dire che A è nel giusto? Secondo l'autorevole commento del tal-dei-tali, la mia interpretazione dovrebbe essere giusta, e la sua errata".

Il Maestro disse, "Sì, tu hai ragione!".

Il monaco che gli faceva da attendente e stava in piedi dietro di lui aveva assistito a tutto l'episodio e non fu capace di trattenersi più a lungo. Si fece avanti e disse sotto voce al maestro, "O maestro, puoi dire o che A è nel giusto o che B è nel giusto, ma come puoi dire che hanno ragione entrambi?".

Il Maestro voltò la testa e guardò l'attendente con un sorriso, dicendo, "Sì, hai ragione anche tu!"⁶

Il lettore può vedere chiaramente che il Maestro Zen avrebbe po-

⁶ Questa storia, sebbene assai nota in Occidente, potrebbe non essere del Buddismo Zen. Non sono riuscito a individuarne la fonte nella letteratura Zen cinese, ma è possibile che derivi da talune fonti Zen di un periodo successivo. Sebbene la sua fonte originale sia sconosciuta, è una storia estremamente importante e arguta.

tuto rispondere "No!" a tutti e tre i monaci, senza violare i propri principi. Egli era un uomo che si trovava nella dimensione della Non-Ostruzione.

LA 'VISIONE CIRCOLARE' E LA SUA COERENZA LOGICA

Ora, quale potrebbe essere la parola giusta per descrivere e valutare questa 'Visione Circolare' del Hwa Yen. Fantastica, straordinaria, mostruosa, illogica, o soltanto puramente assurda? Qualunque sia l'impressione suscitata da questa breve introduzione al pensiero Hwa Yen, a due domande bisogna dar risposta prima che si possa trarre un qualche senso da questa strana filosofia. La prima, come è possibile giustificare questo mostruoso modo di pensare che viola sfrontatamente tutti i principi della logica? E la seconda, come è possibile che il Hwa Yen stabilisca un qualche ordine — sociale, morale, spirituale o altro?

IL PRIMO PROBLEMA: La 'Dottrina Circolare' Hwa Yen è una violazione di tutti i principi logici. La questione è già stata discussa in un capitolo precedente, ma per evidenziare maggiormente questo punto, ora affermiamo che *tutte le argomentazioni del Hwa Yen e della Śūnyatā sono perfettamente logiche.*

Osserviamo un tipico esempio di forma d'argomentazione tratto dalla letteratura della Prajñāpāramitā. Nel *Sūtra del Diamante* leggiamo: "Il cosiddetto mondo non è un mondo; pertanto, viene chiamato un mondo". Questa forma d'argomentazione può essere tradotta in simboli come segue:

1. A è X
2. A non è X
3. ... Uno è molti; oppure il figlio di una donna sterile è anfibio; (o qualsiasi bizzarra affermazione che possa venire in mente).

In simboli, le proposizioni precedenti sono:

1. P
2. $\sim P / Q$

La validità logica di tale forma d'argomentazione la si può stabilire rapidamente così:

3. $P \vee Q$ (1 addizione)
4. Q (2,3 sillogismo disgiuntivo)

Nessun logico può negare la validità logica di siffatte deduzioni di logica elementare. Così, in questa situazione difficile, il logico Irving Copi si domanda: "Qual è l'errore qui? Com'è possibile che tali premesse manchevoli e persino incoerenti possano rendere valida una qualsiasi argomentazione in cui intervengono? Andrebbe notato per prima cosa che se un'argomentazione è valida grazie all'incoerenza delle sue premesse, essa non può essere evidentemente un'argomentazione giusta. Se sono incoerenti le une nei confronti delle altre, le premesse non possono evidentemente essere tutte vere...".⁷ *Il ragionamento che Irving Copi ci dà qui non è la ragione di un logico, ma di un metafisico.* La disinvoltura con cui afferma che "se una argomentazione è valida grazie all'incoerenza delle sue promesse, non può essere evidentemente un'argomentazione giusta", è arbitraria e parziale. Copi non specifica qui i criteri che costituiscono la cosiddetta 'argomentazione giusta'. E ancora, "se sono incoerenti le une nei confronti delle altre, le premesse non possono evidentemente essere tutte vere". Tale affermazione indica chiaramente la rigida convinzione condizionata da Svabhāva che l'incoerenza implica necessariamente falsità, e che la Legge di Identità e di Non-Contraddizione godono del diritto esclusivo di essere la *conditio sine qua non* di tutte le verità. Questo orientamento limitato è stato preso in esame e rifiutato nella nostra discussione della dottrina della Śūnyatā. Nel giuoco di calcoli che conduce a dimostrare la validità di una qualsiasi argomentazione data, lo studioso di logica rimarrà inevitabilmente eccitato e sollevato quando d'un tratto appare la forma negativa di una premessa nei suoi calcoli. Adesso egli sa che il giuoco è finito, e il problema risolto. Sarebbe assurdo, eppure, quando si cerca la validità logica, la disprezzata incoerenza può diventare un fedele alleato. Quali che siano le implicazioni filosofiche di tale assurdo, è irrefutabilmente evidente che le argomentazioni paradossali che troviamo nella letteratura Hwa Yen e nella Prajñāpāramitā sono tutte valide da un punto di vista logico al cento per cento. Ciò che andrebbe qui sottolineato è il fatto che se una proposizione e la sua negazione possono aver entrambe simultaneamente fondamento, quale che sia la conclusione che ne deriva, essa deve essere valida da un punto di vista logico. La sempre giusta 'Visione Circolare' del Hwa Yen è il corollario naturale della reciproca identità di essere e non-essere. Questa 'Visione Circolare' è la consumazione inevitabile della dialettica del misticismo. L'intera questione, pertanto, non è se queste affermazioni siano *valide da un punto di vista logico*, bensì se possano essere *vere da un punto di vista empi-*

⁷ Irving Copi, *Introduction to Logic* (New York, 1954), p. 273.

rico, e se l'incoerenza in una particolare dimensione possa diventare coerenza e armonia in un'altra. La risposta è un sì ben determinato, come abbiamo avuto modo di vedere nelle nostre precedenti discussioni.

IL SECONDO PROBLEMA: Se un'affermazione può essere accettata e negata allo stesso tempo dalla cosiddetta 'Dottrina Circolare' del Hwa Yen, come può stabilire un ordine qualsiasi?

La risposta è che un principio o ordine è valido ed effettivo soltanto in un regno specifico, al di là del quale non è più possibile applicarlo. Gli ordini dei regni inferiori vengono abbandonati quando diventano insufficienti, e allora vengono invocati e ricercati gli ordini dei regni superiori. Ciò è evidente nella fisica, nelle scienze sociali, nell'etica, e altrove. Ciò che andrebbe con particolare evidenza sottolineato qui è il fatto che né la Prajñāpāramitā né il Hwa Yen hanno la benché minima intenzione di sabotare un qualche ordine in un qualche regno. Infatti, essi sostengono tutti gli ordini col localizzare la loro validità nelle rispettive dimensioni in modo interpenetrante e non-ostruttivo. L'inviolabile verità della Legge di Identità sul livello convenzionale è fermamente sostenuta da tutte le scuole buddhiste. Un maestro illuminato nel Dharmadhātu Hwa Yen, se venisse invitato a progettare un computer *per gli uomini*, seguirebbe ancora il sistema di logica a due valori come direttiva di base, come farebbe qualsiasi progettista di computer. Una volta specificato e definito un particolare regno, non intervengono allora principi contraddittori o in opposizione. L'acqua è definitivamente qualcosa da bere, mentre non è qualcosa da bruciare, per quanto riguarda il senso comune quotidiano. Si può estrarre l'idrogeno dall'acqua e farlo bruciare, ma quello non appartiene a questa dimensione specifica in questione e pertanto non intervengono qui affermazioni equivoche o contraddittorie. Il Hwa Yen non rigetta mai la logica o l'ordine; li trascende semplicemente nel suo Dharmadhātu che tutto abbraccia. D'altro canto, bisognerebbe sempre tenere a mente che il Hwa Yen si basa su un orientamento verso la Totalità. Considera le cose non da una particolare angolazione, ma da tutte le angolazioni. Include tutto e dà a tutto fondamento. Ciò è reso possibile grazie ai due principi summenzionati; vale a dire, la Non-Ostruzione di reciproca penetrazione e di reciproca identità. La liberazione dai ceppi dell'ordine di un regno particolare non significa la distruzione o la violazione di quell'ordine bensì la sua ricollocazione ed il suo ampliamento. Gli ordini superiori spesso *sembrano essere* in conflitto con quegli inferiori, ma ciò avviene solo a causa dell'orientamento Svabhāva degli uomini. La Totalità è una grande armonia

della coesistenza di tutti i regni. Nella Totalità niente viene rigettato o è di ostruzione; qui l'incoerenza diventa Non-Ostruzione.

Viviamo oggi in un'epoca in cui l'assoluto ha ceduto il posto al relativo. La nostra visione, duttilità, e in certa misura, la nostra tolleranza sono incomparabilmente maggiori di quelle dei nostri antenati. Gli uomini si sono davvero liberati da molti insulsi legami e barriere che una volta rendevano schiavi i loro predecessori. Ma questa nuova libertà e questa nuova prospettiva hanno anche creato un relativismo Svabhāva che porta confusione e disperazione. Un relativismo soggetto a Svabhāva è destinato a causare ogni sorta di situazioni auto-annullanti. Per esempio, con pretese relativistiche l'uomo può con facilità trovare scusanti a se stesso e alla sua cattiva condotta. In tal caso, la vera causa della sua cattiva condotta non è la relatività dei valori morali che egli afferma essere vera, bensì la sua *preferenza per un particolare tipo di condotta*. Essendo limitato da Svabhāva, egli non è un vero credente nel relativismo. La parzialità e la preferenza inerenti nell'uomo per una particolare condotta o idea (*Svabhāva-graha*) lo condanna inevitabilmente a essere antirelativista. *Il suo relativismo, nel migliore dei casi, è orientato verso la parzialità e non verso la totalità*. Il relativismo Hwa Yen, se un tale termine è affatto applicabile, è un relativismo assolutamente totalistico. Vale a dire, poiché esso è totalistico e Sūnyālistico, trascende decisamente tutte le limitazioni di tutte le particolarità come pure della relatività. La Vacuità Assoluta della Sūnyatā, a cui allude il silenzio carico di significato del Buddha e di Vimalakīrti, sta ad indicare l'aspetto assoluto, trascendente dalla realtà; laddove il Dharmadhātu Hwa Yen sta a indicare l'aspetto positivo e che-tutto-abbraccia della realtà. Il Buddhismo non è né relativismo né assolutismo, si può dire che non è né l'uno né l'altro o entrambi *dal momento che dipende dalla necessità pedagogica di una situazione specifica*. È un'assai diffusa credenza che il Tathāgata sia libero da qualsiasi punto di vista.⁸ Questa mancanza di attendibilità, per molti repulsiva ma attraente per pochi, è la caratteristica eminente del Buddhismo Mahāyāna.

⁸ Vedi T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London, Allen and Unwin, 1955), pp. 45-50.

DISCUSSIONE DELLA RECIPROCA IDENTITÀ

Come è stato prima accennato, la Non-Ostruzione del Dharmadhātu è resa possibile dai principi di reciproca penetrazione e di reciproca identità. Per approssimazione, possiamo rappresentare la reciproca penetrazione come il co-insorgere di eventi molteplici in varie dimensioni nell'ambito di un dato oggetto, oppure possiamo immaginarla come molti raggi di luce provenienti da lampade diverse che si sovrappongono e si interpenetrano simultaneamente. Tuttavia la somma di brancolamenti, annaspamenti e approssimazioni non ci può portare a una completa comprensione della reciproca identità. L'impossibilità di tracciare persino una fittizia traccia della reciproca identità denuncia abbastanza chiaramente l'insormontabile difficoltà dell'intero problema. La ragione principale di tale difficoltà è che la grande maggioranza degli uomini non hanno mai avuto una siffatta esperienza di prima mano. L'uomo vive in un mondo di identità distinta, non reciproca. La sua mente è prevalentemente — se non completamente — diretta verso oggetti distinti e le loro relazioni. Non ha modo, pertanto, neppure di pensare alla reciproca identità, un principio di cui non ha un'esperienza diretta.

L'esperienza e la percezione dirette forniscono i dati elementari per la creazione di simboli e parole. La concatenazione di parole in una combinazione strutturale costituisce ciò che chiamiamo il pensare. Ma la dimensione della reciproca identità è di per sé al di là di tutti i simboli Svabhāva; il processo del pensare pertanto è esso stesso incapace di apprenderla. La potente capacità di manipolare i simboli che caratterizza l'uomo e distingue la sua mente da quella degli animali è semplicemente inadeguata a trattare il problema della non-distinzione e della reciproca identità — un regno che è accessibile soltanto con lo spingersi al di là di tutti i simboli.

Reciproca identità significa semplicemente che tutte le cose differenti sono un unicum; pertanto, per avvicinarsi a essa, è necessario passare attraverso il campo che le cose hanno in comune allo scopo di eliminare le differenze apparenti e in tal modo rivelare la vera

identità universale. Questo campo comune viene designato nel Buddhismo come la Mente di Buddha, la Sicceità, la Vacuità, ovvero il principio universale (*Li*). È attraverso la fusione della materia distinta (*Shih*) con il principio non-differenziato (*Li*) che si rivela la verità della reciproca identità. Tale riduzione del fenomeno al noumeno viene chiamata nel vocabolario Hwa Yen la Non-Ostruzione (del principio) di *Li* nei confronti di *Shih* (gli eventi) ed è meglio spiegata nella "Cessazione e Pratica di Contemplazione nelle Cinque Dottrine"⁹ di Tu Shun.

OSSERVAZIONE SULLA COMPLETA FUSIONE (NON-OSTRUZIONE)
DI LI NEI CONFRONTI DI SHIH

La completa fusione di *Li* e *Shih* in un'unica unità può essere osservata attraverso la fusione di due principi — quelli di *Mente come Sicceità*, e di *Mente come Cambiamento*. Il primo è *Li*, e il secondo *Shih*. Vale a dire che tanto la visione dell'esistenza che la visione della non-esistenza si fondono completamente in modo perfettamente armonico; così, sebbene [da un certo punto di vista] sia l'una che l'altra possono essere nascoste o rivelate, non c'è ostruzione di nessun tipo tra le due. La [verità del] non-duale implica che tutti i dharmas dell'insorgere-dipendente siano realmente vuoti ovvero apparentemente esistenti. Dal momento che il Vuoto è il non-vuoto, esso ridiventa esistente. Dal momento che il Vuoto e l'esistente non sono due, essi si fondono completamente in un'unica unità. Quando l'idea di dualità scompare, non c'è ostruzione alcuna tra il Vuoto e l'esistente. Perché? Poiché il vero e l'illusorio si riflettono reciprocamente, si penetrano e si abbracciano l'uno con l'altro. Che cosa significa ciò? Significa che il Vuoto è un vuoto che non ostruisce l'esistente, poiché il Vuoto stesso è l'eterno esistente; e l'esistente è un unico che non reca impedimento al Vuoto, poiché esso stesso è l'eterno Vuoto. L'esistente è il non-esistente, ovvero un esistente che è distinto dall'estremo di esistente. Il Vuoto è il non-vuoto, [ovvero esso è] distinto dall'estremo del vuoto. Dal momento che il Vuoto e l'esistente sono completamente fusi, diventano non-duali; pertanto, non esiste ostruzione purchessia tra loro. Dal momento che entrambi si annullano l'un l'altro, sono entrambi liberi dai due estremi. Così dicono i Sūtra:

⁹ *Taisbo* 1867, p. 511.

Quando uno penetra profondamente nell'insorgere-dipendente, egli dà un taglio netto a tutte le erronee visioni; allora non sarà più limitato dai pensieri abituali di essere e non-essere.

A causa dell'insorgere-dipendente,
Tutti i dharma insorgono e svaniscono.
Se uno comprende questa verità,
Egli presto raggiungerà la Buddhità.

La profonda matrice-di-Buddha è sempre
Accompagnata dalla Coscienza-dell'Ego,
La scissione di questa dualità condanna
Gli uomini a vagare nel saṃsāra. Ma i saggi
Abbandonano questa dualità.

Il contaminato e tuttavia non-contaminato —
Questo è assai difficile da comprendere;
Il non-contaminato e tuttavia contaminato —
Anche questo è assai difficile da comprendere.

Per queste ragioni il Buddhismo insegna l'esercizio combinato di cessazione e contemplazione [*śamatha e vipaśyanā*], ed esorta all'unione, ovvero reciproca-nutrizione di compassione e Saggezza ... La cosiddetta reciproca-nutrizione di compassione e saggezza significa che mentre l'esistente è proprio il Vuoto stesso, esso non perde [la posizione di] essere l'esistente. Così, la compassione è in grado di nutrire la Saggezza senza rimanere nell'esistente. [Da un altro punto di vista] dal momento che la grande compassione non rimane nel Vuoto, deve seguire l'esistente e abbracciare tutti gli esseri; e dal momento che la grande Saggezza né aderisce a, né include l'esistente, essa rimane sempre nel vuoto ma non svanisce. [Il cosiddetto] svanire è lo svanire del non-svanire, ovvero lo svanire-e-tuttavia-non-svanire; [e il cosiddetto essere è l'essere del non-essere, ovvero l'essere-e-tuttavia-non-essere]. Dal momento che l'essere è il non-essere, per quanto numerosi appaiano i fenomeni, essi sono non-esistenti; dal momento che lo svanire è il non-svanire, il Vuoto rimane tale e non viene annullato. Dal momento che la natura del vuoto rimane tale e non viene annullata, saṃsāra e Nirvāṇa non sono uno; e dal momento che i numerosi fenomeni sono non esistenti, saṃsāra e Nirvāṇa non sono differenti; perché? Poiché la perfetta fusione del Vuoto e dell'esistente è una tuttavia non una. Ciò può essere stabilito in quattro principi differenti.

1. Poiché l'esistente è esattamente lo stesso Vuoto, [Buddha] non dimora nel saṃsāra.
2. Poiché il Vuoto è esattamente lo stesso esistente, [Buddha] non dimora nel Nirvāṇa.
3. Poiché [a causa dell'assenza di Io-Autonoma] il Vuoto e l'esistente [sono fusi in] un unico pezzo e tuttavia entrambi rimangono: [Buddha] non soltanto dimora nel saṃsāra, ma anche nel Nirvāṇa.
4. Poiché il Vuoto e l'esistente si negano l'un l'altro, e così vengono entrambi annullati, [Buddha] non dimora né nel saṃsāra né nel Nirvāṇa.

[Tutti e quattro questi principi sono resi possibili grazie alla verità della Svabhāva Śūnyatā].

Ricorrendo alle onde d'acqua come metafora, le forme ondulatorie [dell'acqua] sono le onde, l'umidità uniforme è l'acqua. Non c'è onda che si differenzia dall'acqua — l'onda stessa è esattamente la stessa rivelazione dell'acqua; non c'è acqua che si differenzia dalle onde — è l'acqua stessa che fa le onde. Proprio il fatto che acqua e onde sono un unicum non impedisce loro di essere differenti; [il fatto stesso del loro essere differenti non ostacola il loro essere un unicum]. Non impedendo la differenziazione, stare nelle onde è stare nell'acqua. Perché? Poiché acqua e onde sono differenti e tuttavia non sono differenti. I Sūtra dicono:

Gli esseri viventi sono essi stessi manifestazioni del Nirvāṇa; essi non abbisognano di un'ulteriore estirpazione. Il Nirvāṇa è la natura degli esseri senzienti; non ha bisogno di un'ulteriore crescita.

I Tathāgata non vedono nessun saṃsāra; e non vedono
Neppure il Nirvāṇa; Nirvāṇa e saṃsāra non contengono
Differenziazione purchessia.

Nel regno del non-condizionato [*asamskṛta*], appare il condizionato [*samskṛta*], e tuttavia la natura del non-condizionato non viene in nessun modo menomata; questo è vero anche nel regno del condizionato...

Dal commento di Fa Tsang possiamo vedere chiaramente che il principio della reciproca identità è essenzialmente uno stato di non-differenziazione e che-tutto-include realizzato attraverso la fusione di tutte le entità antitetiche, quali essere e non-essere, saṃsāra e Nirvāṇa, i dharma condizionati e quelli non-condizionati, e così via. Questa di-

menzione di fusione totale di entità antitetiche viene messa allo scoperto mediante la rimozione delle 'ostruzioni' — vale a dire, quelle barriere Svabhāva che si trovano lungo la via del Dharmadhātu e fanno sì che si consideri ogni entità data come deterministicamente tale e non altrimenti. Per esempio, uno è specificamente uno, ma non molti; essere non è specificamente non-essere; il fenomeno non è mai noumeno; il passato non è mai il presente o il futuro, e così via. Ostruzione è, in breve, la determinatezza Svabhāva e l'inflessibilità illusoriamente percepita dagli uomini. Non-Ostruzione, d'altra parte, è la rimozione di questa barriera Svabhāva. Nell'*Essenza del Sūtra Hwa Yen (Hwa Yen Chin Chih Kuei)*¹⁰ Fa Tsang enumera dieci divisioni del principio fondamentale di Non-Ostruzione.

1. La Non-Ostruzione di natura e forma.
2. La Non-Ostruzione di immensità e piccolezza.
3. La Non-Ostruzione di uno e molti.
4. La Non-Ostruzione di reciproca penetrazione.
5. La Non-Ostruzione di reciproca identità.
6. La non-Ostruzione del nascosto e del rivelato.
7. La Non-Ostruzione dei sottili.
8. La Non-Ostruzione della rete di Indra.
9. La Non-Ostruzione dei dieci tempi.
10. La non-Ostruzione di padrone e ospite.

In modo leggermente differente, queste dieci Non-Ostruzioni vengono anche chiamate, in altre tradizioni letterarie Hwa Yen, i dieci misteri.

1. Il mistero della completezza simultanea e della corrispondenza reciproca.
2. Il mistero di Non-Ostruzione di immensità e piccolezza.
3. Il mistero della reciproca compatibilità di uno e molti nelle dissimiglianze.
4. Il mistero della reciproca identità di tutti i dharma nella libertà.
5. Il mistero dello stabilirsi dell'occultamento e della rivelazione in segreto.
6. Il mistero del reciproco contenimento dei sottili.
7. Il mistero del regno della rete di Indra.
8. Il mistero di illustrare la verità attraverso i fenomeni.

¹⁰ *Taisho* 1871, p. 594.

9. Il mistero delle varie formazioni dei dieci tempi.
10. Il mistero della perfetta illuminazione di padrone e ospiti.

Questi dieci misteri di Non-Ostruzione sono sinonimi del cosiddetto shih-shih wu-ai fa-chieh, il Dharmadhātu-di-Non-Ostruzione di Eventi nei confronti di Eventi. Per spiegare l'idea di shih-shih wu-ai, il massimo raggiungimento della filosofia Hwa Yen, è necessario rivedere per prima cosa i cosiddetti Darmadhātu, proposti dal primo patriarca della Scuola Hwa Yen, il Maestro Tu Shun.

LA FILOSOFIA DEI QUATTRO DHARMADHĀTU

I quattro Dharmadhātu come sono stati esposti da Tu Shun nel suo importante saggio *Sulla Meditazione del Dharmadhātu*, sono i seguenti.

1. Il Dharmadhātu di Shih — il regno dei fenomeni, o eventi.
2. Il Dharmadhātu di Li — il regno del noumeno, o dei principi.
3. Il Dharmadhātu di Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih — il regno del principio di fronte agli eventi in assoluta libertà e fusione.
4. Il Dharmadhātu della Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Shih — il regno degli eventi di fronte agli eventi in assoluta libertà e fusione.

Li e Shih sono due importanti parole nel vocabolario del Hwa Yen, ma prima di definire ulteriormente il loro significato, sarebbe assai utile tener presente un elemento significativo del modo di pensare cinese. In cinese, un treno viene chiamato 'vettura di fuoco' (*huo chē*); una bicicletta 'vettura da-far-muovere-con-i-piedi' (*chiao ta ch'ē*); un'automobile 'vettura a benzina' (*ch'i ch'ē*); un autocarro 'vettura da carico' (*huo ch'ē*); una slitta 'vettura da neve' (*hsüeh ch'ē*); e così via. Da questi esempi si può vedere chiaramente che il modo di pensare cinese è di figurare per prima cosa una idea universale, nel nostro caso la parola *ch'ē* ovvero vettura, e poi usare un aggettivo per modificarla allo scopo di enucleare l'oggetto specifico dal gruppo comune che l'idea universale rappresenta. Nelle lingue occidentali, quasi tutti gli oggetti hanno un nome specifico atto a definirli. Non è ricavabile relazione alcuna tra le parole *treno*, *bicicletta*, *carro-merci*, *slitta* e *automobile*. Ciascuna di queste parole possiede una caratteristica indipendente e fisica che denota una cosa particolare in modo inequivocabile. Sebbene nelle lingue occidentali abbiamo parole come *veicolo* e *vettura* per indicare l'intera famiglia di mezzi semoventi forniti di ruote, di regola non combiniamo questi termini con un aggettivo per identificare il tipo particolare come avviene in cinese. Ogni oggetto di solito ha un nome specifico, preciso ed esclusivo. La parola *veicolo* viene adoperata esclusivamente per indicare un certo gruppo di strumenti che si muovono per traspor-

tare persone e cose — rappresenta un'idea astratta o universale che raramente può essere adoperata per indicare una cosa particolare e concreta. Sarebbe ridicolo dire 'veicolo-a-piedi', 'veicolo da neve', o 'veicolo a benzina', mentre per la mentalità cinese è parimenti ridicolo creare un così vasto numero di nomi non correlati per indicare oggetti appartenenti alla stessa famiglia. Tali nomi non solo sono difficili da tenere a mente, ma anche inefficienti a indicare l'appartenenza a un' "unica grande e armonica famiglia". In confronto, il modo di pensare cinese tende a essere sintetico piuttosto che analitico — ed è pertanto particolarmente adatto all'impresa del filosofare.

Se il compito principale della filosofia è di ricercare una verità il più possibile universale, il ricorso a parole 'sintetiche' risulterà inevitabile in qualsiasi impresa filosofica. Dal momento che il Hwa Yen è una filosofia che si occupa del problema della Totalità, non può che adoperare ogni sorta di parole 'sintetiche' e coincidenti. Più sono vaste e vaghe le connotazioni di una parola, e più utile sarà quella parola per il Hwa Yen. Per il Hwa Yen una parola è del tutto inutile se non è flessibile e tuttavia inclusiva. Queste due parole cinesi, Li e Shih, sono scelte pertanto dai filosofi Hwa Yen per affrontare il problema del Dharmadhātu dal momento che esse possiedono queste qualità.

Osservando i molteplici significati di Li Shih, l'evidenza delle affermazioni di prima diventa immediatamente chiara. Li, in contesti differenti, può significare 'principio', 'verità universale', 'ragione', 'l'astratto', la 'legge', 'noumeno', 'giudizio', 'conoscenza', e così via. Shih può significare una 'cosa', un 'evento', 'il particolare', 'il concreto', 'fenomeno', 'materia' e così via. Con Li e Shih così strutturati, i quattro Dharmadhātu possono ora essere spiegati nel modo seguente.

IL DHARMADHĀTU DI SHIH (EVENTI)

Questo è il regno dei fenomeni, in cui tutte le cose vengono viste come oggetti o eventi distinti e differenti. Un fiume scorre, un albero cresce, gli uccelli volano e i pesci nuotano, il fuoco è caldo, e il ghiaccio è freddo — tutti i molteplici fenomeni del mondo empirico appartengono a questo regno. Cose ed eventi vengono qui considerati come oggetti distinti e indipendenti.

IL DHARMADHĀTU DI LI (PRINCIPIO)

Questo è il regno in cui vengono visti soltanto i principi astratti che sottendono ai fenomeni, e la realtà immanente (*tathatā*) che sostiene tutti i dharmas. È un regno al di là delle percezioni sensoriali, un

regno afferrato soltanto dall'intelletto o dall'intuizione. Tutti i principi e le leggi che impongono gli eventi del mondo fenomenico appartengono a questa categoria. Per esempio, se un uomo è disarcionato da un cavallo, cadrà in un determinato luogo. Quel luogo particolare è assolutamente prevedibile una volta che siano stati presi in esame e vagliati tutti i fattori, e pertanto si dice che tale fatto è stato dettato da una combinazione di varie leggi fisiche, quali la gravità, l'inerzia, e così via. La prevedibile ricorrenza delle quattro stagioni e del giorno e della notte non sono eventi accidentali; sono come sono e non altrimenti poiché sono dettati o governati da una combinazione di vari Li o Leggi. Li è, pertanto, il controllore invisibile di tutti gli eventi. Di tutti i Li differenti, i filosofi Hwa Yen sembra che abbiano in mente soprattutto il Li ultimo — vale a dire, la tathatā (sicceità o medesimezza) interpretata sia come la Unica Mente universale (*I Hsin*) sia come Vacuità (*K'ung*). Non c'è nessuna testimonianza comunque che siano stati proposti dai filosofi Hwa Yen dei criteri differenti per distinguere i vari tipi di Li e le loro interrelazioni. Per esempio, i Li che regolano il movimento di oggetti fisici non sono mai stati chiaramente distinti dal Li ultimo della tathatā. Le interrelazioni tra Li e Shih sono assai ben elaborate, mentre quelle tra Li di categorie differenti non sono mai state chiaramente definite. In breve Li è qui concepito come il principio che tutto abbraccia e dai molteplici aspetti, fondamentale per ogni esistenza, eppure indeterminabile nei suoi contenuti. Il Dharmadhātu di Shih e il Dharmadhātu di Li non possono essere considerati come due regni separati. Essi sono inseparabili e interdipendenti, e formano un assieme unificato. Vengono qui catalogati come due regni separati solo per comodità di illustrazione. Nel suo saggio *Sul Leone d'Oro*, Fa Tsang adopera il leone d'oro come metafora per spiegare il Dharmadhātu di Li e Shih. Il metallo, l'oro, può essere assunto come simbolizzazione del noumeno non-differenziato di Li, e il manufatto, il leone, come il fenomeno differenziato, ovvero Shih. Così è resa chiara l'interdipendenza e la reciproca identità di Li e Shih. Le molteplici relazioni e osservazioni fatte tra Li e Shih, comunque, sono di gran lunga più complesse di quanto è presentato in questa metafora. Pertanto rivolgiamo ora la nostra attenzione allo studio del terzo Dharmadhātu, la Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih, che costituisce il principio chiave della filosofia Hwa Yen.

IL DHARMADHĀTU DI NON-OSTRUZIONE DI
LI NEI CONFRONTI DI SHIH (LI-SHIH WU-AI)

Questo è il regno in cui Li e Shih vengono visti come un'unità inseparabile. Un evento concreto (*Shih*) è visto qui come un'espressione di un certo principio astratto (*Li*), e il principio (*Li*) come la testimonianza dell'evento che si manifesta (*Shih*). Senza l'uno, l'altro diventerebbe privo di significato; così, in questo regno, Li e Shih presi assieme diventano un concetto ancor più carico di significato. Supponiamo che, durante la Grande Depressione del 1929, io abbia visto un uomo gettarsi dalla finestra dell'ultimo piano di un grattacielo a New York. Potevo vederlo come un oggetto meramente fisico che si schiantava al suolo, trascinato dalla forza di gravità e lungo una certa traiettoria definita; oppure potevo vederlo come una ripercussione del tremendo fallimento dell'economia di quel tempo. Se lo considero un esempio derivante da principi fisici o economici, dimostra chiaramente che un evento (*Shih*) è sempre un'espressione di qualche principio a esso sotteso (*Li*), e viceversa. Li e Shih sono non soltanto inseparabili e reciprocamente interpenetranti, ma sono anche completamente identici ovvero non-duali (*advaya*). Questa è la cosiddetta Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih, corrispondente all'affermazione "la forma (*Shih*) è Vacuità (*Li*), e la Vacuità è forma" nella dottrina della *Sūnyatā*.

Tu Shun, il fondatore della Scuola Hwa Yen, dette un'esposizione piuttosto dettagliata della Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih nel suo saggio *Meditazione sul Dharmadhātu*.¹¹

La Meditazione osserva:

Vengono enunciati dieci principi per delucidare tanto la fusione che il dissolvimento di Li e Shih, la loro coesistenza ed estinzione, cooperazione e conflittualità [come è riflesso nel principio della Non-Ostruzione di Li e Shih]:

1. Il principio che Li [deve] abbracciare Shih.
2. Il principio che Shih [deve] abbracciare Li.
3. La produzione di Li deve riferirsi a Shih.
4. Mediante Shih viene illustrato il Li.
5. Mediante Li viene annullato lo Shih.
6. Shih può celare il Li.
7. Il vero Li è lo stesso Shih.
8. Cose ed eventi [*Shih-fa*] sono essi stessi Li.

¹¹ Vedi il testo nel terzo capitolo della Parte III.

9. Il vero Li non è Shih.
10. Cose ed eventi [*Shih-fa*] non sono Li.

La meditazione osserva:

1. *Il principio che Li [deve] abbracciare Shih.*

Li, la legge che si estende per ogni dove, non ha confini o limitazioni, mentre Shih, gli oggetti che sono abbracciati [da *Li*], ha limitazioni e confini. Proprio in ogni Shih, il Li si diffonde dappertutto senza omissione o manchevolezza. Perché? *Poiché la verità di Li è inscindibile.* Così, proprio ogni piccolissimo atomo assorbe e abbraccia l'infinita verità di Li in modo perfetto e completo.

COMMENTO: Questo principio è piuttosto ovvio, e non ha bisogno di elaborate spiegazioni. La legge di gravità, per esempio, si estende ovunque. È efficace in qualsiasi momento in ogni luogo della terra. In tal senso, Li è considerato indivisibile e senza confini o limitazioni. Al contrario, Shih, la cosa o evento particolare ha limitazioni e confini. Poiché Li è indivisibile, l'intero corpo di Li, ma non i suoi frammenti, deve abbracciare Shih. Infatti non siamo neppure in grado di immaginare come un frammento della legge di gravità possa essere affatto efficace. Un altro punto che andrebbe qui rilevato è che nella lingua cinese non ci sono forme differenti per i sostantivi singolari o plurali. La distinzione tra singolare e plurale si ottiene con l'aggiunta di aggettivi che modificano il sostantivo. Pertanto, le parole *Li* e *Shih*, che troviamo nel saggio, possono essere prese sia come al singolare che al plurale. Per cui, non possiamo mai essere sicuri se in un contesto specifico bisogna intendere Li o *i* Li, ovvero quali siano le esatte implicazioni filosofiche. Tuttavia si presume che la parola *Li* adoperata nella letteratura Hwa Yen di solito indichi la totalità di tutti i Li — fisici, etici, ontologici, come pure spirituali.

La Meditazione osserva:

2. *Il principio che Shih [deve] abbracciare Li.*

Shih, la materia che abbraccia, ha limitazioni e confini, e Li, la verità che è abbracciata [dalle cose], non ha confini o limitazioni. Tuttavia, questo Shih limitato è completamente identico, non solo in parte identico, a Li. Perché? Poiché lo Shih non ha sostanzialità — è esattamente lo stesso Li. Pertanto, senza causare a se stesso il benché minimo danno, un atomo è in grado di abbracciare l'universo intero. Se un atomo è così, anche tutti gli altri dharma dovranno essere così. Riflettete su ciò.

COMMENTO: La frase chiave di questa argomentazione è, "Tuttavia questo Shih limitato è completamente identico, non solo in parte identico, a Li". Questo punto è stato discusso nella sezione precedente sulla dottrina della *Sūnyatā*, secondo cui la Vacuità (*Li*) e la forma (*Shih*) sono completamente identiche — e non identiche solo in parte — l'una con l'altra. Un atomo è in grado, pertanto, di abbracciare l'universo intero senza danneggiarsi. Qui vediamo che riducendo Shih e Li, viene dedotto il quarto Dharmadhātu di Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Li (un atomo che abbraccia l'universo).

La Meditazione osserva:

Questo principio che-tutto-abbraccia è al di là [della comprensione della] mente ordinaria ed è difficile da comprendere. Non può essere spiegato [in modo appropriato] da nessuna metafora di questo mondo. [Tuttavia essendo costretti ora a illustrare l'argomento, ricorriamo alla metafora seguente].

L'intero oceano è [incarnato] in un'onda, eppure l'oceano non si contrae. Una piccola onda include il grande oceano, e tuttavia l'onda non si espande. Sebbene l'oceano si estenda simultaneamente in tutte le onde, non per questo si diversifica in alcun modo; e sebbene tutte le onde includano simultaneamente il grande oceano, esse non sono uno. Quando il grande oceano abbraccia un'onda, nulla gli impedisce di abbracciare tutte le altre onde con tutto il suo corpo. Quando un'onda include il grande oceano, anche tutte le altre onde includono l'oceano nella sua interezza. Non c'è ostruzione alcuna tra di essi. Riflettete su ciò.

Ch'êng Kuan ha commentato questo paragrafo nel modo seguente.

L'oceano è qui usato per simboleggiare il Li, e le onde lo Shi... Come può il grande oceano essere [contenuto] in un'unica onda? Può, perché l'oceano è inscindibile. Come può un unico grande Li essere [contenuto] in un unico Shih? Può, perché Li non può essere diviso. Un'unica onda può abbracciare il grande oceano, perché essa è identica all'oceano. Un atomo può abbracciare tutto ciò che è Li, poiché esso è proprio lo stesso Li...

COMMENTO: la terza frase del testo dice: "L'intero oceano è [incarnato] in un'onda, eppure l'oceano non si contrae". Si potrebbe pensare che una persona estremamente intelligente e colta, con a sua disposizione tutto il tempo che vuole, sarebbe in grado di dedurre i contenuti dell'oceano dalle informazioni contenute in una sola onda. In tal caso, non sarebbe necessario ridurre l'oceano alla grandezza di un'onda perché

esso sia 'contenuto' in quell'onda. Ciò è abbastanza comprensibile, ma la frase successiva dice, "Una piccola onda include il grande oceano, e tuttavia l'onda non si espande". Dal punto di vista empirico degli uomini, una piccola onda di sicuro non è in grado di includere l'intero oceano senza espandersi. Questa impossibilità, secondo il Hwa Yen, deriva dal fatto che l'uomo è confinato in un certo regno, e fintanto che non è in grado di trascenderlo, deve obbedire alle leggi dell'ordine restrittivo spazio-tempo in tale dimensione. Ma il Dharmadhātu totalistico non è ristretto o confinato da un particolare ordine spazio-tempo in un qualche regno. D'altro canto, se un'onda deve espandersi fino a raggiungere una grandezza superiore all'oceano al fine di includerlo, allora deve trattarsi di un'onda e un oceano Svabhāva esclusi dalla sfera Hwa Yen di Non-Ostruzione, che afferma decisamente che senza alterare la grandezza di un piccolo atomo, l'universo intero è in esso contenuto.

La Meditazione osserva:

Sebbene l'oceano si estenda simultaneamente a tutte le onde, ciò nonostante non si diversifica per nulla; e sebbene tutte le onde includano simultaneamente il grande oceano, esse non sono uno. Quando il grande oceano abbraccia un'onda, nulla gli impedisce di abbracciare tutte le altre onde nel suo *intero* corpo. Quando un'onda include il grande oceano, anche tutte le altre onde includono l'oceano *nella sua interezza*. Non c'è ostruzione purchessia tra di essi. Riflettete su ciò.

COMMENTO: Questo paragrafo viene meglio compreso quando lo si contempla in silenzio piuttosto che quando lo si commenta a parole.

[A questo proposito] si potrebbe porre [la seguente] domanda: "Se il Li abbraccia un atomo con il suo corpo *totale*, perché allora non è piccolo? Se il Li non si riduce alla stessa grandezza dell'atomo, come si può dire che il suo corpo *totale* abbraccia l'atomo? Inoltre, quando un atomo include la natura di Li, perché non è grande? Se un atomo non si fa uguale a Li e diventa in tal modo grande e vasto, come può abbracciare la natura di Li? Questo ragionamento è auto-contraddittorio e assurdo".

COMMENTO: La risposta più semplice a queste affermazioni provocatorie è che tutti questi problemi sono prodotti dal modo di pensare Svabhāva e la Totalità Hwa Yen ne è completamente libera. Tuttavia Tu Shun, con grande pazienza e acutezza, formulò la sua risposta da molte angolazioni differenti per dare dimostrazione del modo di ragionare non-Svabhāva.

La Meditazione osserva:

RISPOSTA: Ponendo Li e Shih l'uno di fronte all'altro, essi non sono né identici né differenti; così sono in grado [ciascuno] di includere totalmente [l'altro], senza tuttavia far violenza alle loro rispettive posizioni o ordine.

Per prima cosa, nel vedere Shih dalla posizione di Li, si scoprono quattro principi.

- a. Poiché la realtà di Li non differisce da Shih, la sua totalità si trova in ogni Shih.
- b. Poiché le realtà di Li e di Shih non sono identiche, il principio di Li tende sempre all'infinito.
- c. Poiché la non-identità è la stessa non-differenza, l'illimitato Li è completamente incluso in un atomo.
- d. Poiché la non-differenza è la stessa non-identità, un atomo di Li è illimitato e senza divisione.

COMMENTO: Non c'è esempio migliore del modo di pensare non-Svabhāva di quello indicato dall'affermazione di cui sopra. Il primo principio, "Poiché la realtà di Li non differisce da Shih, la sua totalità si trova in ogni Shih", è una puntualizzazione sulla sintesi o unificazione (*ho*). Al contrario, il secondo principio pone l'accento sulla separazione o divisione. Ciò dimostra che *l'approccio totalistico non è invariabilmente sintetico* nel suo tentativo di ridurre tutte le differenziazioni a un tutto non-differenziato. Divisione e distinzione sono anch'esse comprese nell'abbraccio della Totalità. Soltanto attraverso l'assoluta liberazione da ogni schiavitù Svabhāva (*chi wu tzü hsin*), sia essa una forma di unificazione o di divisione, è possibile avvicinarsi alla Totalità Hwa Yen. Adoperando il vocabolario Mādhyamika, il primo principio indica la verità ultima o Trascendente (*Paramārtha-satya*) e il secondo, la verità convenzionale (*samvṛti-satya*).

L'affermazione espressa nel terzo e quarto principio sembra di difficile comprensione. Come spiegare una frase quale "Poiché la non-identità è la stessa non-differenza, l'illimitato Li è completamente incluso in un atomo"? La risposta opportuna a tale problema è che la cosiddetta 'non-identità' denota qui gli oggetti distinti ovvero Shih, e la non-differenza denota Li ovvero la tathatā. Pertanto, tale affermazione ribadisce soltanto il fatto che le cose distinte nel mondo della convenzione sono esattamente la Vacuità non-differenziata. La non-identità la si può facilmente simboleggiare come $\sim (A = A)$, e la non differenziazione come $\sim [\sim (A = A)]$. La cosiddetta "non-identità corrisponde a non-differenziazione" è equivalente all'espressione simbolica di $\sim (A = A) \equiv \sim$

[$\sim(A=A)$] o semplicemente $P = \sim P$ che costituisce la dottrina fondamentale comune a ogni misticismo.

L'avversario pone allora un'altra domanda.

Quando l'illimitato Li abbraccia un atomo, troviamo, o non troviamo la realtà di Li in altri atomi [nel medesimo momento]? Se la troviamo, allora significa che Li esiste al di fuori dell'atomo, per cui Li non è totalmente [impegnato ad] abbracciare un atomo. D'altra parte, se la realtà di Li non si trova al di fuori dell'atomo, allora non si può dire che Li abbraccia *tutte* le cose [*Shih*]. Pertanto la vostra argomentazione è auto-contraddittoria.

RISPOSTA: Poiché la natura di Li è onnipresente, armonica e capace di fondersi,¹² e poiché le innumerevoli cose [*shih*] sono [reciprocamente] non-ostruttive, pertanto la [verità della Totalità] esiste tanto all'interno che all'esterno [di Li e Shih] senza ostruzione o impedimento. [Per elaborare ciò] vengono date quattro ragioni [dal punto di vista sia all'interno che all'esterno di Li e Shih].

COMMENTO: L'essenza dell'argomentazione in tale paragrafo è che dal momento che tanto Li che Shih sono totalmente fusi in un assieme unificato, sono sia all'interno che all'esterno; pertanto non c'è affatto incompatibilità. L'affermazione, "Poiché le innumerevoli cose [*Shih*] sono [reciprocamente] non-ostruttive; pertanto, [la realtà della Totalità] esiste sia all'interno che all'esterno di Li e Shih senza ostruzione o impedimento", è la garanzia del quarto Dharmadhātu di shih-shih wu-ai, la Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Shih. Qui vediamo quanto sia difficoltoso trattare la Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih e di Shih nei confronti di Shih come argomenti separati; essi sono intimamente interconnessi. Un'elaborazione dell'uno coinvolgerà necessariamente l'altro.

La Meditazione osserva:

Dal punto di vista di Li:

- a. Nel momento in cui Li abbraccia *tutte le cose* con il suo corpo *totale*, ciò in nessun modo impedisce l'esistenza di questo corpo totale in un atomo. Pertanto, essere all'esterno è essere all'interno.

¹² I termini *onnipresente*, *armonico* e *capace di fondersi* sono la traduzione di un'unica parola cinese, *jung*, che in tale contesto è estremamente difficile da rendere con precisione. *Taisho*, 1884, p. 688.

- b. Nel momento in cui il corpo totale [di Li] esiste in un atomo, ciò non impedisce l'esistenza di questo corpo totale in altre cose. Pertanto, essere all'interno è essere all'esterno.
- c. La natura della non-dualità è onnipresente; pertanto essa è all'esterno e anche all'interno.
- d. La natura della non-dualità è 'al di là di tutto'; pertanto essa non è né all'esterno né all'interno.
- Le prime tre ragioni vengono date per illustrare la non-differenza di Li da ogni Shih, l'ultima per illustrare la non-identità di Li con Shih. È a causa del fatto che Li non è né identico né differente da Shih che interno ed esterno vengono visti senza ostruzione.

COMMENTO: È stato spesso notato che il modo di pensare buddhista non segue di solito il modello di 'o ... o'; il suo modello usuale è vicino a quello di 'sia l'uno che l'altro... e'. Questo modo di pensare inclusivo, quando viene spinto all'estremo, darà inevitabilmente come frutto l'inafferrabile Dottrina Circolare del Hwa Yen. Il testo dell'ultimo paragrafo evidenzia chiaramente questo punto. Il Li che-tutto-include è ovunque e in nessun luogo; pertanto è sia all'interno che all'esterno di una cosa. È identico e anche differente da Shih non perché è così in questi e questi termini, con una visione rivolta verso la relatività, *ma perché il principio di Non-Ostruzione e della Totalità che-tutto-fonde necessariamente comporta tale corollario*. Ancora una volta, il principio di Non-Ostruzione espresso nel testo può essere spiegato in un'altra maniera. Quando parliamo dell'intera popolazione di una città, di una regione, o di uno stato, il termine 'intero' è in realtà soltanto relativo. Dal punto di vista di più alte dimensioni, la nazione o il globo, questi 'assieme' non sono altro che una parte o frammento. Questi 'assieme' sono, pertanto, relativi e limitati a un regno — essendo ristretti in una sfera delimitata. Al contrario, l'assieme totalistico o Li (*Ch'uan Li*) del Hwa Yen non è in nessun senso limitato a un regno. Come si può allora restringere questo tipo di Li entro i limiti di un qualche regno? Questo pensiero, "essere all'interno è essere all'esterno", ri-sottolinea semplicemente la natura non-ostruttiva di Li.

La Meditazione osserva:

Dal punto di vista di Shih:

- a. Quando una cosa [*Shih*] include Li nel suo corpo totale, essa non impedisce a tutte le altre cose di includere Li nella sua interezza.
- b. Quando tutte le cose abbracciano Li, esse non impediscono a un atomo di abbracciare [*Li*] per intero. Pertanto esistere all'esterno è esistere all'interno.

- c. Poiché tutte le cose abbracciano [*Li*] simultaneamente proprio in ogni maniera, pertanto tutte le cose sono completamente all'interno [di *Li*] e al contempo all'esterno [di *Li*] senza ostruzione alcuna.
- d. Poiché tutte le cose differenti non si danneggiano l'una con l'altra, mettendosi una contro l'altra, ciò non è né di dentro né di fuori. Riflettete su ciò.

COMMENTO: Nel principio *c*, il cosiddetto *all'interno* di *Li* significa che proprio ciascun *Shih* individuale abbraccia il *Li* universale; e all'esterno di *Li* significa che tale coppia di *Shih/Li* non è esattamente quella coppia di *Shih/Li*. L'affermazione "né all'interno né all'esterno" del principio *d* sembra essere una riaffermazione del sistema delle Due Verità: nel regno della verità convenzionale, non si può dire che l'entità *A* sia contenuta nell'entità *B*; altrimenti, gli ordini del mondo fenomenico verrebbero smembrati o danneggiati. D'altra parte, nel regno della Verità Ultima, l'entità *A* non è all'esterno di *B* a causa della loro reciproca identità in *Li*.

La Meditazione osserva:

3. *La produzione di Shih deve riferirsi a Li.*

Questo significa che *Shih* non ha altra essenza [che *Li*]; è a causa di *Li* che *Shih* è in grado di avere fondamento, difatti tutte le causalità sono prive di auto-natura. È anche a causa di tale Mancanza-di-Io-Autonoma che tutte le cose vengono a essere. Le onde spingono l'acqua e la fanno muovere, e grazie all'opposizione di acqua e onda, viene prodotto il movimento. Allo stesso modo, è grazie alla matrice-di-Buddha [*Tathāgatagarbha*] che tutti i *dharma* vengono a essere. Riflettete su ciò.

4. *Mediante Shih viene illustrato il Li.*

Quando *Shih* afferra *Li*, *Shih* viene svuotato e *Li* viene sostenuto; e poiché *Shih* viene svuotato, il *Li* che 'si trova' nello *Shih* totale si manifesta vividamente [vale a dire, *Li* viene rivelato e *Shih* viene nascosto], come quando la forma di un'onda viene annullata, il corpo dell'acqua appare nudo. Riflettete su ciò.

5. *Mediante Li viene annullato lo Shih.*

Quando *Shih* afferra *Li* e fa emergere il *Li*, la forma di *Shih* viene annullata, e l'unica cosa che appare chiaramente e ugualmente è il

solo e vero *Li*. Al di là del vero *Li*, non è possibile rinvenire neppure un solo pezzo di *Shih*. Quando l'acqua annulla le onde, non rimane neppure un'onda. [In altre parole, la ragione qui è] prendere l'acqua al fine di esaurire le onde.

6. *Shih può celare il Li.*

Il vero *Li* segue e dà fondamento agli eventi causali. Comunque, dal momento che questi eventi causali sono contro *Li* [per quanto riguarda il mondo convenzionale], il risultato è che appaiono soltanto gli eventi, mentre *Li* non appare, [come gli uomini normali vedono soltanto lo *Shih* tangibile nella loro esperienza quotidiana ma non il *Li* astratto]. Allo stesso modo, quando l'acqua diventa onde, appare l'aspetto del movimento mentre l'aspetto della calma non appare affatto. Il *Sūtra* dice, "Il *Dharmakāya* che circola e vaga nei cinque *loka* [nel *saṃsāra*] viene chiamato un essere senziente". Per cui, quando appare un essere senziente, [segue] sempre il *Dharmakāya* ma non si manifesta [necessariamente].

7. *Il vero Li è lo stesso Shih.*

Se un *Li* è vero, non dovrebbe essere all'esterno di *Shih*. Ci sono due ragioni per questo fatto. La prima, a causa del principio di *dharmanairātmya* [la vacuità-dell'Io-Autonoma-dei-dharma]. La seconda, poiché *Shih* deve dipendere da *Li*, [*Shih*] stesso non è altro che vuoto senza alcuna sostanzialità. Pertanto, solo se *Li* è completamente identico a *Shih* può essere considerato il vero *Li*. [Riprendendo la parabola dell'acqua e delle onde:] dal momento che l'acqua è le onde stesse, non è possibile escludere il movimento dall'umidità. Ecco perché noi diciamo che la stessa acqua è le onde. Riflettete su ciò.

8. *Cose ed eventi [Shih-fa] sono essi stessi Li.*

Tutte le cose ed eventi dell'insorgere-dipendente sono privi di Io-Autonoma, per cui sono assolutamente identici alla realtà [di *Li*]. Un essere senziente è pertanto di per sé siccità senza [andare verso] l'annientamento. Allo stesso modo, quando le onde sono in movimento esse sono assolutamente identiche all'acqua nel medesimo momento, e non c'è differenza purchessia tra di esse.

9. *Il vero Li non è Shih.*

Il *Li* che è identico a *Shih* non è *Shih* come tale. Questo perché

il vero Li è differente dall'illusorio, e il reale è differente dal non-reale; inoltre ciò da cui si dipende è differente da ciò che dipende. Similmente, l'acqua che è identica alle onde non è le onde come tali, difatti movimento e umidità sono differenti.

10. *Cose ed eventi [Shih-fa] non sono Li.*

Lo Shih — ciò che è incarnato nel Li totale — non è sempre Li come tale, poiché la sua forma e natura sono differenti, e poiché ciò che dipende non è ciò da cui si dipende. Sebbene la totalità del corpo di [Shih] è nel Li, cose ed eventi sono anche in grado di apparire vividamente. Similmente le onde — ciò che è totalmente incarnato nell'acqua — non sempre sono l'acqua, difatti il significato del movimento è differente da quello di umidità.

I dieci principi sopra riportati si basano tutti sull'insorgere-dipendente. Nel vedere Shih dal punto di vista di Li, troviamo formazione [*chen*] e annullamento [*huai*], unificazione [*ho*] come pure separazione [*li*]. Nel vedere Li dal punto di vista di Shih, troviamo rivelazione come pure occultamento, uno come pure molti. [Nella grande Totalità, pertanto], *contraddizione e accordo diventano tutti armonici senza impedimento alcuno* e senza ostruzione alcuna, e tutti in tutto insorgono simultaneamente. Si dovrà meditare profondamente su questo per far sì che la *visione* appaia chiaramente. Questa viene chiamata la "Meditazione dell'Armonia e Non-Ostruzione di Li e Shih".

COMMENTO: L'ultimo paragrafo ci ricorda che il principio di Non-Ostruzione di Li e Shih discusso nel saggio di Tu Shun venne scritto prima di tutto per fini spirituali; vale a dire *per far sì che la visione del Dharmadhātu emerga chiaramente davanti alla mente di ognuno*. Non è, dopo tutto, un'indagine filosofica bensì un'istruzione per la meditazione spirituale. La conclusione fa notare che nella grande Totalità contraddizioni e accordi sono diventati tutti armonici. Assoluta armonia nei termini di coerenza totalistica è il segno del Dharmadhātu Hwa Yen.

IL DHARMADHĀTU DI NON-OSTRUZIONE DI SHIH
NEI CONFRONTI DI SHIH (SHIH-SHIH WU-AI)

Nel terzo Dharmadhātu di Li nei confronti di Shih, abbiamo avuto modo di vedere come il regno di Non-Ostruzione viene raggiunto con la riduzione di Shih in Li non soltanto come un assieme non-differen-

ziato, bensì come un'armonia totalistica di tutte le antitesi che è al tempo stesso dinamica e non-impedita. Per quanto concerne la facilitazione della comprensione agli uomini del principio di Non-Ostruzione, tale processo ragionato di riduzione di fenomeni distinti (*Shih*) in noumeno (*Li*) è probabilmente necessario, ma il regno della Non-Ostruzione di per se stesso, in quanto realtà di fatto, non ha per nulla bisogno di una siffatta razionalizzazione per esistere. *Esso è semplicemente così e profondamente così*. Vale a dire che non è necessaria nessuna riduzione di Shih in Li per convalidare la Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Shih, *che è l'ultimo e l'unico Dharmadhātu che esiste veramente*. Gli altri tre Dharmadhātu — il Dharmadhātu di Shih, di Li, e di Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih — sono soltanto espedienti esplicativi per affrontare il quarto Dharmadhātu di Shih-shih Wu-ai. Essi non hanno entità o esistenza indipendenti. L'unico Dharmadhātu che esiste veramente è Shih-shih Wu-ai, e nella sua dimensione proprio ogni Shih individuale penetra e si fonde con tutti gli altri Shih in perfetta libertà, senza l'aiuto di Li. Questa Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Shih viene elaborata da Fa Tsang e Chih Yen sia per mezzo delle cosiddette dieci Non-Ostruzioni, sia per mezzo dei dieci misteri. Per facilitare la nostra discussione di Shih-shih Wu-ai, per prima cosa leggiamo le spiegazioni di Ch'êng Kuan del significato della Non-Ostruzione nel suo saggio *Un prologo al Hwa Yen*.¹³

La Non-Ostruzione della Totalità in completa libertà [*yüan-t'ung wu-ai*] equivale a dire che proprio questo corpo di Buddha è Li e anche Shih; è uno ed è molti. È il dimorante e anche il mondo su cui si dimora. È l'uomo che insegna e anche il Dharma che viene insegnato. È identico a questo e anche a quello; lo stesso in quanto esseri senzienti e non-senzienti. È profondo e anche vasto. È la causa come pure l'effetto... Ciò equivale a dire che il vero Corpo del Buddha Vairocana è proprio il grande Dharmadhātu. Nulla è differente da Esso. Non è necessaria alcuna rivelazione divina per convalidare la Sua identità simultanea con tutti gli esseri dal momento che nulla è all'esterno dell'abbraccio del Corpo di Dharmadhātu...

"Esso è unico e anche molti" può essere interpretato in due modi: o nel senso dell'unico Corpo-di-Verità [*Dharmakāya*] che è completamente identico ai numerosi Corpi-di-Trasformazione [*Nir-*

¹³ Ch'êng Kuan, *Un Prologo al Hwa Yen, Hwa Yen Su Ch'ao* (pubblicato da Hwa Yen Lien She, Taipei, 1966), Cap. II, p. 71.

mānakāya], o nel senso della rivelazione di un unico corpo di Buddha, in un'unica collocazione, [che implica necessariamente] la rivelazione di altri Corpi di Buddha in altre collocazioni, dal momento che l'unico è identico ai molti Corpi... Poiché esso tutto-abbraccia, allungandosi in ogni direzione come lo spazio, diciamo di Esso che è vasto, e poiché Esso trascende tutte le forme e le strutture e va persino al di là del limite della Vacuità, di Esso diciamo che è profondo... "Esso è causa e anche effetto" significa che non c'è causa [alla luce di Shih-shih Wu-ai] che possa essere considerata come realmente diversa dall'effetto e viceversa...

È ovvio che questa Non-Ostruzione di Totalità completamente libera o Shih-shih Wu-ai è semplicemente una connotazione del principio basilare della reciproca identità. In stile ricercato, viene ora presentato nelle cosiddette dieci Non-Ostruzioni (vedi p. 165).

1. La Non-Ostruzione di natura e forma.
2. La Non-Ostruzione di immensità e piccolezza.
3. La Non-Ostruzione di uno e molti.
4. La Non-Ostruzione di reciproca penetrazione.
5. La Non-Ostruzione di reciproca identità.
6. La Non-Ostruzione del nascosto e del rivelato.
7. La Non-Ostruzione dei sottili.
8. La Non-Ostruzione della rete di Indra.
9. La Non-Ostruzione dei dieci tempi.
10. La Non-Ostruzione di padrone e ospite.

Quando vengono riportate in modo leggermente differente, queste dieci Non-Ostruzioni vengono anche chiamate i dieci misteri.

1. Il mistero della completezza e corrispondenza reciproca.
2. Il mistero della Non-Ostruzione di immensità e piccolezza.
3. Il mistero della reciproca compatibilità di uno e molti nelle dissimiglianze.
4. Il mistero della reciproca identità di tutti i dharmas nella libertà.
5. Il mistero dello stabilirsi dell'occultamento e della rivelazione in segreto.
6. Il mistero del reciproco contenimento dei sottili.
7. Il mistero del regno della rete di Indra.
8. Il mistero di illustrare la verità attraverso i fenomeni.

9. Il mistero delle varie formazioni dei dieci tempi.
10. Il mistero della perfetta illuminazione di padrone e ospiti.¹⁴

Senza scendere in dettagli, il lettore è in grado di vedere immediatamente che le dieci Non-Ostruzioni e i dieci misteri sono concetti equipollenti — se non del tutto identici. Pertanto, la spiegazione di uno riguarderà entrambi. Esamineremo i secondi, dal momento che sono più popolari e meglio conosciuti.

Andrebbe qui notato che i cosiddetti dieci misteri possono invero essere ridotti a cinque o sei principi. Non c'è nessuna ragione impellente che giustifichi il numero *dieci* se non l'ossessione del filosofo Hwa Yen nei confronti di codesto "numero d'auspicio e perfetto" che era considerato indispensabile nelle trattazioni. Tale approccio 'procusteo', che ebbe origine proprio nel *Sūtra Hwa Yen*, ha dato luogo a uno stile artificioso, soffocando alle volte fino alla noia lo spirito che emana da questa letteratura. Secondo l'opinione dell'autore, questi dieci misteri possono essere opportunamente ridotti a cinque o sei senza per altro stravolgere il contenuto generale. In ordine d'importanza, ne daremo ora un commento.

UNA ELABORAZIONE DEI DIECI MISTERI

PRIMO: *Il principio di simultanea completezza in corrispondenza.* Nel saggio di Fa Tsang *Sul Leone d'Oro* leggiamo, "L'oro e il leone vengono affermati simultaneamente. Essi sono perfettamente completi [in tutti gli aspetti]. Questo è detto il principio di simultanea completezza di reciproca corrispondenza".

Questo è il principio fondamentale tra i dieci misteri; gli altri nove sono soltanto delle elaborazioni di codesto principio di base. Esso può venire interpretato o come rappresentante il principio di Non-Ostruzione di Li nei confronti di Shih, o come La Non-Ostruzione di Shih nei confronti di Shih. Nel primo caso, l'oro viene considerato come Li o noumeno e il leone come Shih o il fenomeno; i due si penetrano reci-

¹⁴ Vedi *Sul Leone d'Oro* al capitolo III. Ci sono due versioni differenti dei dieci misteri, la vecchia e la nuova. I vecchi dieci misteri vennero formulati da Chih Yen, e i nuovi da Fa Tsang. La Lista che diamo qui è la versione nuova che cambia il secondo mistero, il mistero degli attributi puri e misti dei vari magazzini, della vecchia versione, nel mistero di Non-Ostruzione di immensità e piccolezza; cambia anche il mistero di realizzazione universale mediante la proiezione della Mente-Unica nel mistero della perfetta illuminazione di padrone e ospite. Vedi Ch'eng Kuan, *Un prologo al Hwa Yen*, Cap. v, pp. 29-33.

procamente e sono identici l'uno con l'altro. Tuttavia, dal momento che tutti questi dieci misteri sono elaborazioni per supposizione di Shih-shih Wu-ai, un'interpretazione persino migliore potrebbe essere la seguente. Nell'infinito Dharmadhātu, proprio ogni cosa (*Shih*) include simultaneamente tutto il resto di Shih e Li in perfetta completezza, senza la benché minima deficienza o omissione, e in qualsiasi momento. Vedere un oggetto è, pertanto, vedere tutti gli oggetti e viceversa. Ciò equivale a dire che una piccolissima particella singola all'interno del piccolo cosmo di un atomo contiene veramente gli infiniti oggetti e i principi negli universi infiniti del futuro e del remoto passato (delle categorie tanto mondana che trascendente) in perfetta completezza e senza omissione. Questo implica non soltanto la Non-Ostruzione di spazio e tempo ma, più significativamente, implica l'esistenza simultanea di tutte le cause ed effetti. Nella dimensione di Shih-shih Wu-ai tutte le cause ed effetti, a prescindere dal tipo o dal regno, debbono essere affermate simultaneamente senza ostacolo o omissione.¹⁵ Dovremmo considerarla una forma di determinismo assoluto? Dal punto di vista degli uomini, sembra che sia proprio così. Come possono degli effetti nel futuro essere portati nel passato senza essere prima determinati? Qui ancora una volta ci troviamo di fronte al familiare modo di pensare Svabhāva: la determinatezza precede tutte le entità ed eventi. Invero la Non-Ostruzione di tempo è persino più difficile da immaginare della Non-Ostruzione di spazio.

Fa Tsang commenta questo primo principio.

Il mistero della completezza simultanea significa che tutti e dieci i principi prima menzionati¹⁶ si determinano simultaneamente in corrispondenza, per formare un [totalistico] insorgere-dipendente, senza la differenziazione di passato o futuro, inizio o fine. In tale dimensione, tutto e tutti si determinano in perfetta coerenza e libertà. Tale determinarsi di un totalistico insorgere-dipendente fa sì che tutte le cose e tutti i principi penetrino reciprocamente gli uni negli altri, senza tuttavia turbare i loro ordini in un qualche regno individuale. Mediante il potere dei Samadhi dell'Oceano-Specchio, tutto e tutti [nel Dharmadhātu] vengono portati alla vista simultaneamente come riflessi in uno specchio.

¹⁵ Ibid., pp. 29-37.

¹⁶ *Taisho* 1866, p. 505.

SECONDO: *Il principio della mirabile proiezione della Mente-Unica.* Il modo più semplice e agevole per determinare il Dharmadhātu di Shih-shi Wu-ai è per mezzo di codesto principio, difatti tutti e dieci i misteri possono trovare la loro giustificazione mediante tale principio da solo. Yung Ming, il grande maestro Zen della Dinastia Sung, compilò il suo capolavoro *Sullo Specchio Zen (Tsong Chin Lu)* ponendo l'accento quasi esclusivamente sulla dottrina della Mente-Unica. Nel commentare i dieci misteri alla luce della dottrina della Mente-Unica, Yung Ming osserva quanto segue.¹⁷

Tutti e dieci i misteri sono determinati da quest'unico principio della mirabile proiezione della Mente. I dieci misteri non sono qualcosa al di là della dottrina della Mente Unica. Per esempio, la mente-di-uguaglianza implica l'elemento di Unico; laddove la mente-di-distinzioni implica l'elemento di molti. Dal momento che questa Mente Unica è le menti tutte, si vedono il principio di identità e il principio di corrispondenza simultanea. Dal momento che tutte le menti entrano in questa Mente Unica, si vede il principio della reciproca penetrazione. Quando la Mente Unica ospita tutte le menti, abbiamo l'occultamento, e quando tutte le menti sostengono la Mente Unica abbiamo la rivelazione. Il non violare la mente-di-distinzione e tuttavia rivelare la mente-di-uguaglianza, è il significato di uno entro molti; non danneggiare la mente-di-uguaglianza e tuttavia rivelare la mente-di-distinzione, è il significato dei molti in uno. La mente sottile non ostruisce la mente vasta, né la vasta la sottile; questo è il significato dell'affermazione della distinzione tra uno e molti. La Mente Unica è pura, e la mente-di-distinzione è mista; dal momento che questa vera Mente Unica è assolutamente la stessa mente-di-distinzione, la pura è la mista e viceversa. Questo è il significato del principio degli attributi puri e misti dei vari magazzini. La Mente Unica può ospitare le menti tutte e trasformarle nella Mente Unica, questo è il significato della rete di Indra. Il mondo esterno è una proiezione della Mente, e da questo mondo proiettato, si è anche in grado di comprendere la vera Mente. Questo è il principio di riferirsi alle cose fenomeniche per spiegare la verità. I kalpa veloci e lenti, lunghi e brevi sono tutti affermati dall'accumulazione di pensieri e sono proiettati da questa Mente Unica. Questo è il significato dei dieci tempi. Si possono predicare Inconcepibili Dharma mediante la verità di questa Mente Unica. Gli uomini vengono in tal modo guidati alla

¹⁷ *Taisho* 2016, p. 644.

fine verso il regno dell'Assoluto, che è al di là delle parole e dei pensieri...

Feng Yu-Lan, nello spiegare i dieci misteri, segue anch'egli questo modo agevole di riferirsi interamente alla dottrina della Mente-Unica nel suo commento a *Sul Leone d'Oro*.

TERZO: *Il mistero della reciproca compatibilità di uno e molti nelle dissimiglianze*. Fa Tsang commenta ciò nel suo saggio *Sul Leone d'Oro*.¹⁸ "L'oro e il leone sono reciprocamente compatibili nella loro affermazione. Non c'è ostruzione alcuna tra uno e molti. Comunque, in tale [armonica e totale fusione] ciascun Li e Shih mantiene tuttavia la sua posizione ed esistenza individuali, rimanendo uno o molti, senza disordine o confusione".

L'assoluto Li è uno, mentre lo Shih fenomenico sono molti, e tuttavia proprio ogni Shih è una manifestazione di codesti Li. Pertanto, uno è molti e molti sono uno. Sebbene uno e molti siano reciprocamente compatibili o persino identici, questo non significa l'annientamento o dell' 'uno' o dei 'molti'. Al contrario, a causa della vacuità di Io-Autonoma, sia uno che molti possono determinarsi senza ostruzione. Questo è il significato della reciproca compatibilità di uno e molti nelle dissimiglianze.

Chih Yen nel suo libro *I Dieci Misteri della Dottrina dell'Unico Veicolo del Hwa Yen*¹⁹ osserva:

Ora, adoperando [i numeri da uno a dieci come] una metafora per illustrare la dottrina: se si conta [di seguito] da uno a dieci e poi si conta a rovescio da dieci a uno, [si comprenderà subito che] il dieci è nell'uno, e che anche l'uno è nel dieci. Proprio per il fatto stesso che uno contiene dieci, la parola 'uno' è significante. Se non ci fosse 'dieci', allora non ci sarebbe 'uno'. [Il che equivale a dire che se ci fosse soltanto un 'uno' singolare nell'universo intero, questo cosiddetto 'uno' sarebbe non-significante. Il significato stesso di 'uno' dipende pertanto dai molti]... Così, si deve alla loro natura vuota il fatto che tutte le causalità possano essere determinate... [D'altro canto,] se uno esistesse da solo, nel suo io-autonomo la determinazione di dieci [o molti] risulterebbe impossibile. Se non

¹⁸ *Taisho* 1881, pp. 668-70.

¹⁹ *Taisho* 1868, p. 514. Questa è una traduzione abbreviata.

ci fosse dieci [o molti], anche la determinazione di uno sarebbe ugualmente impossibile.

E nel medesimo saggio leggiamo:²⁰

DOMANDA: Se uno è lo stesso dieci, perché allora c'è bisogno di dieci? Se è così, la proposizione stessa non diventerebbe non-significante?

RISPOSTA: Quando diciamo "uno è identico a dieci", questo 'uno' non è lo stesso 'uno' che immaginano di solito gli uomini, bensì 'uno' dell'insorgere-dipendente [*yuan chen I*]. Il Sūtra dice:

L'uno non è l'uno [come lo intendono gli uomini]:

Esso viene predicato soltanto

Per distruggere le idee di numeri.

Con la loro superficiale intelligenza,

Gli uomini afferrano tutte le cose in senso stretto...

Le menti loro caratterizzate da attaccamento ed ignoranza

Considerano "uno come senz'altro uno!".

Questa stanza, comunque non ci dice chiaramente cosa sia questo "uno dell'insorgere-dipendente"; ciò nondimeno afferma esplicitamente che l'errato 'uno' degli uomini è una comprensione persistente e intransigente che si manifesta come un'inveterata tendenza a considerare "uno come definitivamente uno".

Fa Tsang quindi commenta.²¹

Il cosiddetto 'uno' non è l'uno-con-Io-Autonoma [*Svabhāva*], [è l'uno dell'] insorgere-dipendente; pertanto, quando diciamo che uno contiene dieci [ovvero uno è identico a dieci] vogliamo significare l' 'uno' dell'insorgere-dipendente. Poiché, se ci fosse l' 'uno' con Io-Autonoma, sarebbe un uno auto-sufficiente e isolato, che esclude tutte le altre eventualità e alternative; questa sorta di *uno-Svabhāva*, se mai esiste, andrebbe a opporsi sicuramente alla verità dell'insorgere-dipendente. Per di più, *un uno-Svabhāva* renderebbe necessariamente nullo il significato e la funzione originari della parola 'uno'. È pertanto, non il vero 'uno', bensì un 'uno' arbitrario, [che viene ingannevolmente congetturato]. L' 'uno' che è veramente significan-

²⁰ *Taisho* 1868, p. 514.

²¹ *Taisho* 1866, p. 503.

te è l'uno dell'insorgere-dipendente, l'uno che è abbracciato da, e identico ai *molti*. In breve, dedurre l'aspetto di singolarità o molteplicità dall'Assieme dell'insorgere-dipendente, è ciò che chiamiamo l'uno o i molti dell'insorgere-dipendente.

DOMANDA: Se ogni cosa è vuota e priva di Essenza o Io-Autonomo, com'è allora possibile avere i cosiddetti 'uno' e 'molti'?

RISPOSTA: Al contrario di quanto hai appena detto, è a causa proprio del fatto che *tutte le cose sono prive di Essenza* che la causalità di uno e molti viene determinata. [Oppure, per rispondere alla domanda in modo differente, è dovuto a] il potere dinamico dell'insorgere-dipendente, che sempre si esprime in accordo col merito del Dharmadhātu com'è mostrato nello splendido regno del Bodhisattva Samantabhadra, che [le cose possono manifestarsi e tuttavia al contempo essere vuote]. Così uno e molti sono sempre [reciprocamente] consolidanti ma non interferenti o danneggianti l'uno con l'altro.²² Il *Vimalakīrti Sūtra* dice:

Sulla base del non-durevole
Tutti i dharma si fondono.

Anche le *Mādhyamika-kārikā* dicono:

È attraverso la verità di Vacuità
Che tutti i dharma vengono determinati.

QUARTO: *Il mistero delle varie formazioni dei dieci tempi*. Fa Tsang, nel suo saggio *Sul Leone d'Oro*,²³ commenta:

Il leone è un dharma prodotto da cause e condizioni. Esso viene ad essere e scompare dall'esistenza in ogni momento [*ksana*]. Ciascuno di questi istanti può essere suddiviso in tre periodi di passato, presente e futuro; e ciascuno di questi periodi può essere ulteriormente suddiviso in ancora tre periodi di passato, presente e futuro. In tal modo vengono a esistere nove epoche, che raggruppate assieme ci danno una porta-di-Dharma [di verità] totale. Sebbene [da un certo punto di vista] queste nove epoche siano separate l'una dall'altra e diano luogo individualmente alle loro rispettive formazioni, [in realtà] sono armonicamente e simultaneamente fuse in un unico

²² *Taisbo* 1866, p. 503.

²³ *Taisbo* 1881, p. 670.

grande momento senza ostruzione. Questo è il mistero delle varie formazioni dei dieci tempi.

Nel suo *Hwa Yen I Hai Pei Men*, Fa Tsang ha fatto queste osservazioni.²⁴

Considerando la fusione armonica di un momento con i cicli cosmici... visto che un singolo momento non ha una sua propria sostanzialità, diventa intercambiabile con i grandi cicli cosmici. Poiché i grandi cicli cosmici non hanno sostanzialità alcuna, anch'essi abbracciano il momento singolo. Visto che tanto il momento singolo che i grandi cicli cosmici non hanno sostanzialità alcuna, tutti i segni distintivi del lungo e del breve sono fusi in [grande armonia], per cui tutti gli universi che sono distanti o vicini, tutti i Buddha e gli esseri senzienti, e tutte le cose ed eventi del passato, del presente e del futuro vengono visti simultaneamente. Perché è così? Poiché tutte le cose ed eventi sono proiezioni della Mente. [Visto che il tempo è inscindibile dagli eventi,] se un momento diventa non-ostruttivo, tutti i dharma diventeranno [automaticamente] fusi in modo armonico. Questo è il motivo per cui tutte le cose ed eventi dei tre tempi appaiono vividamente in un unico momento come è affermato dal Sūtra:

Un momento è i centinaia di migliaia di cicli cosmici
E centinaia di migliaia di cicli cosmici sono un momento.

Fa Tsang nel suo saggio *L'Essenza del Sūtra Hwa Yen* e Yung Ming nel suo *Sullo Specchio Zen*, usano entrambi il fiore di loto come metafora per illustrare il principio dei dieci misteri. La metafora viene originariamente citata dal capitolo dei Dieci Dhyāna del *Sūtra Hwa Yen*.

"O figlio di Buddha, questo Bodhisattva ha un fiore di loto; la sua vasta grandezza si estende fino ai limiti delle dieci direzioni... Osservandolo, tutti gli esseri senzienti fanno il loro dovuto omaggio con l'inchinarsi davanti a esso". Ch'êng Kuan commenta codesto passo in *Un Prologo al Hwa Yen*.²⁵

Dal momento che tale fiore è onnipresente, esso abbraccia anche tutti i tempi. Il che equivale a dire che i tre tempi, e le loro triplici

²⁴ *Taisbo* 1875, p. 630.

²⁵ Ch'êng Kuan, *Un Prologo al Hwa Yen*, Cap. v, pp. 56-58.

divisioni, quando convergono tutte in un unico momento, danno come somma i dieci tempi...

Il tempo non è di per sé un'entità, e [il concetto stesso] di tempo viene determinato attraverso la [osservazione] dell'oggetto, [in questo caso] il fiore. Dal momento che il fiore diventa non-ostruttivo, anche il tempo diventa non-ostruttivo.

Il Sūtra dice:

Gli infiniti kalpa del passato
Possono essere localizzati nel presente
E nel futuro; e gli infiniti
Kalpa del futuro possono essere localizzati
Nel passato [e anche nel presente]...

Nel passato c'è il futuro,
E nel futuro, il presente...
Gli infiniti kalpa non sono che un momento,
E quel momento è gli infiniti kalpa...

Comprendendo ciò, uno sa
Che gli incalcolabili kalpa non sono che
Un momento, e quel momento
Non è un momento, così uno vede
La realtà dell'universo.

Qui notiamo che la dottrina di Non-Ostruzione dei dieci tempi si basa ancora una volta su due principi — la reciproca penetrazione e la reciproca identità. A causa della reciproca penetrazione, il passato è in grado di entrare nel presente e nel futuro, e viceversa. A causa della reciproca identità, tutti e tre i tempi possono essere 'contenuti' o 'dissolti' nell'unico momento di 'eterno presente', che è in un momento senza momento, ovvero un momento di totale libertà da ogni schiavitù e limitazioni.

QUINTO: *Il mistero dell'affermazione di occultamento e rivelazione in segreto.* Fa Tsang commenta questo mistero in *Sul Leone d'Oro*. "Quando guardiamo il leone [come leone], c'è soltanto il leone e non l'oro. Il che equivale a dire che il leone è rivelato mentre l'oro è nascosto. Quando guardiamo l'oro, c'è soltanto l'oro e non il leone; per cui, l'oro è rivelato, mentre il leone è nascosto. Se li guardiamo simultaneamente, essi sono sia rivelati che nascosti. Quando sono nascosti, sono segreti; quando sono rivelati, sono evidenti. Ciò viene chiamato l'affermazione di occultamento e rivelazione in segreto". A causa della

sua importanza filosofica, riportiamo la spiegazione di codesto punto cruciale che Ch'èng Kuan ha dato nel suo *Prologo al Hwa Yen*. (Vedi p. 151).

Nel giorno ottavo di un mese [lunare], metà della luna è in luce e l'altra metà è al buio; proprio l'apparizione della parte in luce [quella che si vede] *afferma ma non nega* l'esistenza della parte nascosta. Allo stesso modo, la manifestazione di qualcosa implica sempre l'esistenza della parte non-manifesta ovvero occultata della stessa cosa. Nel momento in cui si vede la parte in luce, anche la parte al buio 'segretamente' si pone come esistente. Questa è la ragione dell'affermazione simultanea di occultamento e rivelazione in segreto... Per usare un'altra parabola, la luna, come viene vista dagli uomini sulla terra, non è più grande di un pallone, mentre un abitante della luna [supponendo che ce ne sia uno] la vedrebbe come un mondo colossale. La percezione della luna come una palla, o come un mondo, non fa aumentare o diminuire la luna stessa. Quando si vede l'aspetto grande, viene rivelato soltanto l'aspetto-di-grande, e pertanto viene nascosto l'aspetto-di-piccolo; e viceversa...²⁶

Una proposizione di solito sottolinea o un 'questo' aspetto o un 'quello' di una totalità organica, perché questo è il modo in cui gli uomini pensano usualmente. Stando a *Un Prologo al Hwa Yen*, andrebbero considerate quattro possibilità delle interrelazioni tra 'questo' e 'quello'.

La prima, quando viene sottolineato 'questo', o quando 'questo' ha luogo in 'quello', 'questo' è rivelato e 'quello' è nascosto.

La seconda, quando viene sottolineato 'quello', o quando 'quello' ha luogo in 'questo', 'quello' è rivelato e 'questo' è nascosto.

La terza, il fatto che nel momento stesso in cui 'questo' ha luogo in 'quello', ciò non impedisca il processo per cui 'quello' ha luogo in 'questo', testimonia la verità della simultaneità tanto della rivelazione che dell'occultamento.

La quarta, nel momento stesso in cui 'questo' ha luogo in 'quello' che è la rivelazione di 'questo', anche 'quello' ha luogo in 'questo'; pertanto la prima non può venire considerata la [assoluta] rivelazione. Pertanto, in questa osservazione diciamo che la rivelazione è svanita.

²⁶ Ibid., Cap. v, 48-49.

[Basandoci sul medesimo ragionamento], quando 'quello' ha luogo in 'questo', che è l'occultamento di 'quello', 'quello' simultaneamente sta avendo luogo in 'questo', che non è nascosto; per cui il nascosto è svanito. Così, in questa osservazione, diciamo che non c'è né rivelazione né occultamento.²⁷

Questo passo rappresenta forse un tipico esempio del modo di pensare totalistico del Hwa Yen. Il suo significato per la comprensione della filosofia Hwa Yen non sarà mai sufficientemente sottolineato.

Quando codesta Non-Ostruzione di rivelazione e occultamento viene applicata ai principi di Li e Shih, ha luogo la formazione dei dieci punti di vista. Fa Tsang, nel suo *Risveglio del Pensiero-di-Illuminazione nella Dottrina Hwa Yen*, commenta così:²⁸

Ancora una volta è possibile affrontare ciò da dieci punti di vista:

1. Quando il principio astratto [*Li*] viene visto come sostenitore di un evento [*Shih*], il principio è nascosto [perché l'evento è manifesto].
2. Quando un evento viene visto come identico al principio astratto, il principio è manifesto [perché l'evento è nascosto].
3. Poiché il principio e l'evento sono inseparabili, sia il manifesto che il nascosto simultaneamente si definiscono.
4. Quando il principio e l'evento vengono visti come reciprocamente negantisi, né il manifesto né il nascosto possono essere definiti.
5. Dal momento che il principio 'sostiene' l'evento senza annullare se stesso, proprio il nascosto è il manifesto.
6. Dal momento che l'evento si esaurisce senza rendere nulli gli altri eventi, il manifesto è il nascosto.
7. Dal momento che i due precedenti principi non vengono mai separati l'uno dall'altro, sia il manifesto che il nascosto sono identici.
8. Dal momento che il principio e l'evento si negano reciprocamente l'un l'altro, essi vengono entrambi annullati, e né il manifesto né il nascosto è possibile.
9. Dal momento che gli otto principi precedenti condividono tutti proprio il medesimo Li [verità] senza ostruirsi l'un l'altro, essi sono tutti manifesti allo stesso tempo.

²⁷ Ibid., Cap. v, pp. 47-48.

²⁸ *Taisbo* 1878, p. 654.

10. Dal momento che questi principi si negano reciprocamente l'un l'altro, tutte le affermazioni vengono rese nulle; così, la comunione-perfetta di questi principi è precisamente la stessa non-comunione-perfetta.

SESTO: *Il mistero di Non-Ostruzione di immensità e piccolezza.*
Questo principio venne formulato da Fa Tsang per sostituire l'originario secondo principio di Chih Yen degli attributi puri e misti dei vari magazzini. Per spiegare questo principio Ch'êng Kuan adoperò di nuovo la metafora del fiore di loto cui abbiamo prima accennato.²⁹ Il Sūtra dice: "Questo Bodhisattva ha un fiore di loto; la vasta grandezza di esso si estende fino ai limiti delle dieci direzioni ... Osservandolo, tutti gli esseri senzienti compiono il più sincero omaggio con l'inchinarsi davanti a esso".

Codesto fiore di loto si estende fino al margine di tutti i Dharmadhātu, e tuttavia non fa violenza, per questo fatto, alla sua propria posizione. Poiché una porzione non è una porzione, e una non-porzione è una porzione, l'immensità e la piccolezza possono entrambe essere libere senza ostruzione o ostacoli.

Da questa metafora si possono ricavare simultaneamente quattro riflessioni.

1. Essa simboleggia la sola infinità; il loto si estende fino ai limiti di tutte e dieci le direzioni.
2. Essa simboleggia limitazione e distinzioni; ci sono esseri senzienti i quali, nel vederlo 'dall'esterno', rendono il loro omaggio al fiore.
3. Essa implica che l'infinità è proprio la limitazione stessa: il Li infinito è esattamente lo stesso Shih limitato.
4. Essa implica l'annullamento sia dell'infinità che della limitazione: dal punto di vista della Sūnyatā, nessuna delle due esiste veramente.

Ch'êng Kuan osserva ulteriormente nello stesso saggio: "La cosiddetta 'piccolezza' è ciò che, non avendo uno spazio in se stessa, non ha interno; la cosiddetta 'immensità' è ciò che, non avendo confini, non ha esterno. Ciò che è senza esterno, il vasto Corpo-di-Buddha e la Vasta Terra-di-Buddha, possono penetrare ciò che è senza interno, il minuto granello di polvere. Questa è la Non-Ostruzione di immensità e piccolezza".

²⁹ Ch'êng Kuan, Cap. v, pp. 38-40.

Il Sūtra dice:

Tutte le infinite Montagne Vajra
Possono essere poggiate sulla punta di un capello ...

Un Bodhisattva il quale desideri sapere
come l'immenso possa essere minuto
Desta il suo primo Bodhicitta
E mette la sua mente lungo il cammino dell'Illuminazione.

Il grande deve includere il piccolo per essere chiamato grande, e il piccolo deve contenere il grande per essere chiamato piccolo. Poiché essi non possiedono Io-Autonoma, il grande e il piccolo possono reciprocamente contenersi l'un l'altro. Poiché essi non hanno un'esistenza isolata, lo sconfinato e il limitato possono ciascuno includere l'altro. Così sappiamo che il cosiddetto 'grande' è il grande del piccolo, e il cosiddetto 'piccolo' è il piccolo del grande. Non c'è una natura definita per il piccolo, perché esso si spinge persino a coprire tutte e dieci le direzioni, e non c'è una forma definita per il grande, perché tutti i cicli cosmici vengono vividamente rivelati in un momento. Visto che proprio il piccolo è lo stesso grande, il Monte Sumeru è contenuto in un seme di senape; e visto che proprio il grande è lo stesso piccolo, l'oceano può essere racchiuso in un capello. Se il loro Io-Autonoma non viene annullato, come possono entrare e ritirarsi senza impedimento? D'altra parte, poiché tutti mantengono le loro forme originarie, possono allungarsi e avvolgersi senza impedimenti.

SETTIMO: Il mistero del regno della rete di Indra. Questa è in realtà una ripetizione del principio precedente di Non-Ostruzione di immensità e piccolezza. Nel *Sūtra Hwa Yen* si dice che su in alto nel cielo, sul tetto del palazzo del Dio Indra, pendono innumerevoli ornamenti dalla forma di palline di cristallo. Sono intrecciati in diversi modi così da formare una grande rete. A causa del riflesso della luce, non soltanto ciascuna di queste biglie riflette i cosmi interi, inclusi i continenti e gli oceani del mondo umano giù in basso, ma al contempo si riflettono l'una con l'altra, senza che nulla venga tralasciato. Questa parabola è, infatti, un parallelo della dimostrazione della interpenetrazione di regno-che-abbraccia-regno mediante l'esibizione dei riflessi degli specchi data da Fa Tsang all'Imperatrice Wu.³⁰ Ch'êng Kuan, nel suo *Prologo al Hwa Yen*, commenta così:

³⁰ Vedi La Sala degli Specchi di Fa Tsang nella Prima Parte di questo Libro.

Poiché un granello di polvere è [identico a, ovvero è] un'espressione della Realtà ultima, esso è in grado pertanto di contenere tutte le cose ... Dal momento che tutti gli universi contenuti in un granello di polvere sono anche espressioni della Realtà, anch'essi contengono tutti gli altri universi ... tale osservazione va avanti all'infinito, e così vengono definiti i regni-che-abbracciano-i-regni all'infinito. Una illustrazione di questa verità la si può vedere sia con la dimostrazione dei riflessi di specchi, sia con la metafora delle biglie della rete di Indra ... Le innumerevoli immagini riflesse in una biglia [di cristallo] sono paragonabili agli infiniti universi contenuti in un granello di polvere. Questo è, comunque, solo il primo regno. Quando ogni biglia [e i suoi riflessi] sono visti in tutte le altre biglie e viceversa, allora vengono portati alla vista i regni-che-abbracciano-i-regni all'infinito ...³¹

Nel saggio *Sul Leone d'Oro* Fa Tsang spiega, "In ogni occhio, orecchio, giuntura e pelo del leone, c'è un leone d'oro. Tutti i leoni, in tutti i peli entrano simultaneamente in un singolo pelo, e tuttavia proprio in ogni pelo [dei leoni], lì esistono di nuovo infiniti leoni. Proprio ogni pelo, a turno, riporta questi infiniti leoni nel singolo pelo [originario]. In questa maniera c'è una progressione senza fine di regni-che-abbracciano-regni, proprio come i gioielli della rete di Indra. Ciò viene chiamato il mistero del regno della rete di Indra".³²

OTTAVO: *Il mistero della Non-Ostruzione dei sottili*. Questa è una riaffermazione del principio che infiniti universi esistono in un piccolo atomo o granello di polvere, e in ciascuno dei granelli di polvere di questi universi esistono ancora infiniti universi. Una visione di regni-che-abbracciano-regni viene in tal modo definita all'infinito. La ragione del termine *i sottili*, secondo Ch'êng Kuan, è dovuta alla piccolezza e 'sottigliezza' infinitesimale di questa sfera che si spinge molto più in là di dove può arrivare la comprensione dell'uomo. Leggiamo nel saggio *Sul Leone d'Oro*: "L'oro e il leone possono essere [visti] come il rivelato o il nascosto, l'uno o i molti, il puro o il misto, il potente o l'impotente. L'uno è l'altro, il padrone e l'ospite si scambiano la loro irradiazione. Tanto Li che Shih si rivelano allo stesso modo. Essi sono reciprocamente compatibili; né il secondo è ostruttivo alla formazione dell'altro. Ciò si

³¹ Ch'êng Kuan, Cap. v, pp. 51-53.

³² *Taisho* 1881, p. 669.

realizza persino nel regno del piccolo e del sottile, e viene chiamato il mistero della Non-Ostruzione dei sottili”.³³

NONO: *Il mistero della reciproca identità tra le cose in libertà.* Questa è una riaffermazione del principio basilare della reciproca identità. Così si legge in *Sul Leone d'Oro*: “Tutti i vari organi del leone fino a ciascuna punta di pelo tutti si trovano nel leone per quanto siano tutti d'oro. Proprio ciascuno di essi penetra completamente gli occhi del leone nel suo abbraccio. Questi occhi sono le orecchie, le orecchie sono il naso, il naso è la lingua e la lingua è il corpo. In questa maniera tutti vengono definiti in assoluta libertà senza alcun ostacolo o ostruzione”.³⁴

DECIMO: *Il mistero del perfetto sovrano che illumina e il seguito.* Questo principio sottolinea il fatto che nulla viene a essere da solo di per se stesso. Attraverso il principio dell'insorgere-dipendente le cose vengono fatte esistere con una combinazione di fattori. Un soggetto principale deve la sua esistenza ai suoi fattori associati e viceversa. Comunque, in ogni evento particolare di un regno particolare con un preciso orientamento non è ammesso più di un soggetto, per timore che l'ordine fenomenico venga violato o annullato. Qui, l'orientamento non è sintetico, è analitico; esso non segue l'approccio usuale di 'entrambi ... e', ma l'approccio di 'o ... o'.

Ch'êng Kuan commenta nel suo *Prologo al Hwa Yen*:³⁵

Il Sūtra dice che quando il Bodhisattva Fa Hui predica le dottrine dei dieci stadi, innumerevoli Bodhisattva di altri universi vengono tutti all'assemblea e affermano che, nei loro rispettivi universi, anche i loro Bodhisattva predicano la stessa dottrina; il significato, il principio e persino le parole non sono differenti. [Sebbene ciò implichi la presenza e la validità universali delle attività del Dharma, ciò che è significativo qui è che] quando Fa Hui di questo universo viene considerato il sovrano [ovvero il soggetto principale] non può essere anche considerato al contempo il seguito [ovvero i fattori subordinati]. Quando tutti gli altri Bodhisattva delle dieci direzioni vengono considerati il seguito, non possono essere considerati simultaneamente il sovrano. *Questo* sovrano, quando viene designato così,

³³ Ibid., p. 670.

³⁴ Ibid., pp. 669-70. Questo è il sesto mistero nel testo *Sul Leone d'Oro*; mentre nella nuova versione di Fa Tsang diventa il nono mistero.

³⁵ Ch'êng Kuan, Cap. v, p. 60.

non è in grado di vedere al contempo *quel* sovrano a faccia a faccia. [Per quanto concerne la relazione inter-universo di sovrano e seguito] quando un sovrano particolare viene designato in un altro universo, il sovrano qui dovrà essere considerato soltanto come seguito. Pertanto, diciamo che sovrano e sovrano non si vedono l'un l'altro a faccia a faccia, né si vedono seguito a seguito.

L'affermazione or ora riportata implica che la Totalità che-tutto-fonde non danneggia o impedisce in alcun modo l'ordine di un *regno individuale*, né fa violenza alcuna a un *regno più vasto*, quando due o più universi separati vengono considerati come una unità integrale.

Questo principio venne proposto da Fa Tsang, e non era incluso nella lista originale di Chih Yen.

LA FUSIONE ARMONICA DELLE SEI FORME

Una discussione della filosofia Hwa Yen della Non-Ostruzione sarebbe incompleta se non facesse menzione del principio della “fusione armonica delle sei forme” (*lu-hsiang yüan-jung*). *Lu-hsiang yüan-jung* potrebbe sembrare soltanto un diverso modo di spiegare i principi basilari della reciproca penetrazione e della reciproca identità mediante l'osservazione dell'interdipendenza di tre coppie di antitesi — interezza e diversità (*tsung hsiang e pieh hsiang*), formazione e disgregazione (*chen hsiang e huai hsiang*), universalità e particolarità (*t'ung hsiang e i hsiang*) — che danno luogo alle cosiddette sei forme. Fa Tsang spiega ciò nel suo saggio *Sul Leone d'Oro*.³⁶

Il leone [come entità integrata] rappresenta l'interezza [*tsung hsiang*]; laddove i cinque organi, in quanto sono differenti [dal tutto], rappresentano [le parti] o la diversità [*pieh hsiang*]. Poiché il leone in quanto assieme e i vari organi differenziati vengono messi in essere dal principio dell'insorgere-dipendente, essi hanno in comune la qualità della universalità. Al contempo, comunque, gli occhi e le orecchie non si sovrappongono [nelle loro funzioni] bensì mantengono le loro particolarità diversificate. In quanto la combinazione di questi vari organi dà luogo al leone, c'è la formazione, e in quanto ciascuno di questi organi occupa la sua propria posizione particolare, c'è la disgregazione.

³⁶ *Taisho* 1881, p. 670.

Fa Tsang elabora ulteriormente ciò nel suo libro *Le Dottrine dell'Unico Veicolo Hwa Yen in Sezioni*.³⁷

DOMANDA: Che cos'è la cosiddetta interezza [*tsung hsiang*]?

RISPOSTA: Una casa, per esempio, è un buon esempio di [interezza].

DOMANDA: [La cosiddetta casa] non è che una combinazione di travi, [tetto, mura, e così via]. Quale tra questi elementi è quello che chiami 'casa'?

RISPOSTA: Le travi [o così via] sono esse stesse la casa di per sé. Perché? Poiché, tutte le travi, [tetto e mura] esse stesse possono determinare la casa. Senza travi [e così via], non ci sarebbe nessuna casa. Non appena si determina il [concetto] di travi, viene determinato simultaneamente anche il [concetto] di casa.

DOMANDA: Se le travi possono determinare completamente di per sé la casa senza l'[assistenza] di mattoni [mura, pavimenti, e così via], stai forse suggerendo che una casa è possibile costruirla con travi soltanto?

RISPOSTA: [No, non è così], perché se non ci fossero mattoni, [mura, o pavimenti], lo stesso nome di trave perderebbe il suo significato. Il concetto stesso di 'trave' dipende da mattoni [e] mura. [L'intera cosa andrebbe osservata mediante un approccio totalistico e organico]. Pertanto, dire che le travi da sole possono formare la casa semplicemente non ha senso qui ...

D'altra parte, la cosiddetta diversità [*pieh hsiang*] significa che gli elementi, le travi e così via, sono differenti dall'interezza. Perché, se non ci fossero distinzioni diversificate tra questi elementi, l'interezza stessa non sarebbe stata possibile. Nessuna diversità significa nessuna interezza. Che cosa vuol dire questo? Ciò significa che a causa dell'esistenza di diversità, l'interezza viene determinata; se non ci fossero diversità, la determinazione dell'interezza sarebbe impossibile. Seguendo il medesimo ragionamento, anche la diversità viene determinata dall'interezza.

DOMANDA: Se l'interezza è la stessa diversità [vale a dire il principio di reciproca identità], allora la determinazione di interezza sarebbe impossibile [perché la tua affermazione di reciproca identità annulla l'esistenza separata di diversità e interezza].

³⁷ *Taisho* 1866, pp. 507-508.

RISPOSTA: Al contrario di quanto hai appena detto, è proprio perché la interezza è la diversità stessa che è possibile determinare l'interezza [e non altrimenti]. Per esempio, visto che le travi [e le altre parti] sono la casa stessa, viene chiamata interezza; [e visto che la casa] è le travi stesse, viene chiamata diversità. Se le travi non sono la casa stessa, allora non possono essere considerate come fossero la casa [totalisticamente vera]. La reciproca identità di interezza e diversità viene vista attraverso questa osservazione.

DOMANDA: Ma se il principio di reciproca identità è vero, come puoi asserire l'esistenza di diversità?

RISPOSTA: Al contrario di quanto hai detto, è proprio perché [l'interezza e le diversità] sono reciprocamente identiche che le diversità possono essere determinate [e non altrimenti]. Poiché, se le due non sono identiche, allora l'interezza deve esistere al di fuori delle diversità e viceversa; da cui, l'impossibilità di interezza di diversità ...

Ciò che è stato qui sottolineato è il fatto che ciascuna componente di ogni coppia di antitesi, siano esse diversità o interezza, formazione o disgregazione, le particolarità differenziate o l'universalità non-differenziata, non possono essere considerate isolatamente come se avessero una esistenza indipendente (Svabhāva). Se non ci fossero diversità, particolarità, e disgregazione, non ci sarebbe stata interezza, universalità, e formazione. Ciascuna componente delle antitesi dipende dalle altre per il suo significato e la sua esistenza. Esse andrebbero osservate da un orientamento totalistico e organico esemplificato dal concetto Hwa Yen di interpenetrazione e reciproca identità. Il concetto parallelo si ritrova nella reciproca identità di forma e vacuità nel *Sūtra del Cuore*. Pertanto, lu-hsiang yuan-jung è soltanto un'estensione della stessa osservazione fatta nella letteratura della Prajñāpāramitā.

TERZA SEZIONE

LA DOTTRINA DELLA MENTE-UNICA

LA MENTE E IL MONDO ESTERNO

Ch'êng Kuan nel suo *Prologo al Hwa Yen* ha dato dieci ragioni del Dharmadhātu che-tutto-fonde. Nella prima leggiamo,¹ "È perché tutte le cose sono soltanto manifestazioni della Mente, che tutti i dharma possono fondersi tutti completamente, nel regno della Totalità". Egli commenta ciò nel medesimo volume. "Il che equivale a dire che tutte le cose sono proiettate dalla Vera Mente. Come l'acqua nel grande oceano si manifesta nelle onde con la totalità del suo corpo, così le forme grandi e piccole delle cose vengono tutte trasformate dalla Mente; questo è possibile, perché tutti i dharma sono identici alla Mente Unica. Per cui, se la mente penetra nel regno di Non-Ostruzione, così faranno tutti i dharma".

La prima ragione ricorre alla Mente Unica per convalidare il principio del Dharmadhātu, e viene considerata da molti studiosi come l'argomentazione cardinale della filosofia Hwa Yen. Alla superficie, sembra che la dottrina della Mente-Unica venga ripetutamente sottolineata nella letteratura Hwa Yen, dandoci così l'impressione che l'intero insegnamento Hwa Yen si basi su una filosofia idealistica. Non è affatto così. Io, personalmente, ritengo che le tre principali filosofie — le filosofie della Vacuità, della Totalità e della Mente-Unica — siano ugualmente importanti nella definizione della dottrina Hwa Yen. Tra le tre, comunque, la Filosofia della Sūnyatā, piuttosto che quella della Mente-Unica, sembra svolgere un ruolo più vitale, visto che è assolutamente concepibile che la Totalità Hwa Yen possa essere determinata senza l'aiuto della Dottrina della Mente-Unica, *mentre non senza il sostegno della Sūnyatā*.

¹ Ch'êng Kuan, *Un Prologo al Hwa Yen*, Cap. v, pp. 65-66.

Ciò è testimoniato nel saggio *Sulla Meditazione del Dharmadhātu*, il più importante saggio filosofico della Scuola Hwa Yen. Proprio all'inizio del saggio, l'autore, il Maestro Tu Shun, tentava di proporre un esatto fondamento alla Totalità che-tutto-abbraccia con l'introdurre per prima cosa i principi della Vera Vacuità. *In tutto il saggio non viene mai fatta menzione della Mente-Unica*. In tal modo veniamo a sapere che la Totalità può essere determinata dal principio della Sūnyatā da solo senza ricorrere ai principi della Mente-Unica. Questo non implica in nessun modo che la Mente-Unica non sia importante. Le convinzioni che il mondo oggettivo è una mera proiezione della Mente, che al di fuori della Mente Universale nulla in nessun modo esiste veramente, che la realtà è rinvenibile entro la Mente di ognuno, che tutto il valore e il significato, comunque considerati, consistono nella Mente stessa, che liberazione e Illuminazione sono rese possibili dalla trasformazione della Mente di ognuno, e così via, vengono ritenute valide dai devoti di numerose fedé inclusi, naturalmente, i Mahāyānisti; difatti questi principi vengono sottolineati più volte anche nelle scritture Mahāyāna. Diamo qui di seguito alcuni esempi.

Dal *Lankāvatāra Sūtra*:²

[La Mente] è la misura [di tutte le cose]; è la dimora della natura-del-sé, e non ha nulla a che vedere con la causalità e il mondo; è perfetta nella sua natura, assolutamente pura. Questa è davvero la misura, io dico.

La Mente è al di là di ogni visione filosofica; è senza discriminazione; non è realizzabile, né è mai nata; io dico, non c'è altro che la Mente.

Sicceità, Vacuità, il limite, Nirvāṇa, Dharmadhātu, varietà di corpi-di-volontà — non sono niente altro che la Mente, io dico.

Ciò che appare all'esterno non esiste in realtà; è proprio la Mente che viene vista come molteplicità; il corpo, proprietà e dimora — tutti questi, non sono nient'altro che la Mente.

Ciò che può aver luogo e ciò che ha avuto luogo — tutto ciò, io dico, non sono nient'altro che la Mente.

Tutte le coppie di soggetto/oggetto sono manifestazioni della Mente, senza un io o un'appartenenza a un io; il Brahman e gli dèi — tutti questi, io dico, non sono nient'altro che la Mente. Senza la Mente, in breve, nulla in nessun modo esiste!³

² Vedi il *Lankāvatāra Sūtra*, Cap. III. Vedi anche la traduzione di D.T. Suzuki in *A Study of the Lankāvatāra Sūtra*, pp. 214-42 (London, 1932).

³ *Lankāvatāra Sūtra*, Cap. III. *Taisō* 671, p. 618.

Dal *Sūtra Hwa Yen*:⁴

Subito dopo, il Bodhisattva Chüeh Lin, benedetto dalla grazia di Buddha, osservò le dieci direzioni e dette voce alla seguente affermazione:

“Come un pittore mescola e mischia i vari
Colori [nei suoi dipinti], così con le illusorie
Proiezioni della Mente vengono create le varie forme
Di tutti i fenomeni. Eppure i quattro elementi
Non indicano tali distinzioni.

“Non è possibile trovare colori nei [quattro]
Elementi, né i [quattro] elementi nei colori.
I dipinti non si trovano nella Mente,
Né c'è una Mente nei dipinti.
Eppure senza la Mente
Non è possibile creare nessuna pittura.

“La Mente eternamente dimora in nulla
Essendo al di là di ogni pensiero e misura!
Tuttavia, manifesta ogni forma e colore
Senza che gli uni conoscano gli altri.

“Non conoscendo la sua Mente-di-Sé, un pittore
È tuttavia in grado di disegnare figure attraverso essa.
Difatti questa è la natura di tutti i dharmas.
[Davvero, siffatta è la natura-del-dharma!].

“La mente è simile a un pittore dotato;
Essa disegna le figure di tutti i mondi,
Creando tutto inclusi i cinque skandha!

“Il Buddha non è diverso dalla Mente,
Né gli esseri senzienti dai Buddha.
Eppure, sia la Mente che i Buddha sono infiniti per natura!
Colui il quale sa che la Mente è il creatore di tutti i mondi,
Vede il Buddha e la Sua vera essenza.

“La Mente non si trova nel corpo,
Né il corpo nella Mente. Eppure tutti
Gli atti del Buddha vengono compiuti con facilità e libertà.

⁴ *Taisbo* 279, p. 102. Anche il tibetano *bKab-bGyur.Phal.Chen.Ri*, 62a-64a (Tokyo-Kyoto, 1957), p. 135.

“Se vuoi conoscere tutti i Buddha del passato, del presente,
E del futuro, osserva soltanto la natura dell'universo —
La Mente di ognuno crea il totale e ogni cosa!

“Tutti i regni degli esseri senzienti
Sono nei tre tempi;
Tutti gli esseri di codesti tempi
Sussistono mediante i cinque skandha
Che hanno i karma come loro fondamento;
Tutti i karma affondano le loro radici nella Mente di ognuno,
Che come tutti i mondi e universi
Altro non è che un fantasma o un giuoco di magia! ”⁵

Da *Il Destarsi della Fede*:⁶

Il principio è la Mente degli esseri senzienti. Questa Mente include in Se Stessa tutti gli stati di essere nel mondo fenomenico come pure nel mondo trascendente. È sulla base di questa Mente che il significato [intero] del Mahāyāna può essere spiegato. Perché? Poiché, questa Mente, in quanto Sicceità [eterna], non è altro che l'essenza del Mahāyāna stesso; e, in quanto determinazione-e-annientamento dei fenomeni, può dimostrare l'essenza, la forma e le funzioni del Mahāyāna...

Il principio di codesta Mente Unica presenta due aspetti. Uno è l'aspetto di Mente in quanto Sicceità, e l'altro è la Mente in quanto determinazione-e-annientamento dei fenomeni. Ciascuno dei due aspetti abbraccia tutti gli stati di esseri. Perché? Poiché essi sono inseparabili ovvero [reciprocamente inclusivi]...⁷

Questa Mente ha cinque nomi differenti.⁸ Il primo viene chiamato la 'mente-di-karma'. Ciò significa che a causa dell'ignoranza, la Mente viene spinta a muoversi senza esserne consapevole.

Il secondo viene chiamato la 'mente-che-si-evolve'. Ciò significa che [soltanto] riferendosi a una mente che si muove senza sosta è possibile percepire oggetti [nel mondo fenomenico].

Il terzo viene chiamato la 'mente-che-riflette'. Il che equivale a dire che proprio come uno specchio lucido è in grado di riflettere istantaneamente tutte le immagini materiali, così la mente è in grado

⁵ *Taisbo* 279, p. 101.

⁶ Vedi *Il Destarsi della Fede*, *Taisbo* 1666, p. 575.

⁷ *Ibid.*, p. 576.

⁸ *Ibid.*, p. 577.

di riflettere immediatamente tutti gli oggetti del mondo fenomenico, quando si trova davanti i cinque oggetti dei sensi. Questo avviene perché codesta 'mente-che-riflette' insorge spontaneamente ogni volta che incontra [un qualche dharma].

Il quarto viene chiamato la 'mente-che-fa-distinzioni'. Ciò significa che essa è capace di distinguere le differenze tra i dharmas puri e contaminati.

Il quinto viene chiamato la 'mente-incessante', difatti essa è costantemente associata a [ogni sorta] di *pensieri*, senza interruzione alcuna. [Da una parte], essa preserva e sostiene tutti i karma buoni o cattivi accumulati nelle infinite vite del passato, senza tralasciarne nessuno; e dall'altra, essa è anche capace di portare a maturazione tutti i karma presenti e futuri, e portare a compimento i loro rispettivi frutti, terribili o piacevoli, senza compiere un qualche errore. Essa è anche capace di far sì che uno ricordi le cose del passato e presente e di ispirare fantasie di cose a venire. Pertanto tutte [le cose] nei tre mondi sono irreali e illusorie; sono soltanto proiezioni della Mente. A prescindere dalla Mente non ci sono oggetti delle sei coscienze. Che cosa significa questo? Significa che dal momento che tutti i dharmas vengono proiettati dalla Mente e dai suoi pensieri illusori, tutte le distinzioni sono di fatto atti di distinzione operati dalla mente di ognuno. Tuttavia la mente non è in grado di vedere la Mente, perché non c'è nessuna forma che possa essere ottenuta. Pertanto, uno dovrebbe sapere che tutti gli oggetti e le esperienze di questo mondo sono sostenuti soltanto dalle menti ignoranti e preda dell'illusione degli uomini. Proprio come le immagini riflesse da uno specchio, tutte le cose sono prive di un'entità reale; sono false, illusorie, e dell'Unica-Mente, perché soltanto quando la mente insorge tutte le cose insorgono; quando la mente si arresta [nelle sue funzioni], anche tutte le cose cessano di esistere.

Dalle citazioni che abbiamo riportato, il lettore si può fare un'idea generale della dottrina della Mente-Unica come viene presentata nelle scritture Mahāyāna. In ogni epoca si è tentato di verificare questa dottrina; nel tentativo si sono cimentati i pensatori Mahāyāna e quei seguaci dello Yogācāra che si erano assunti il compito colossale di tentare di provare che il mondo oggettivo, 'così concreto e reale', sia soltanto una proiezione, un riflesso, un'ombra, una porzione o un 'non-soche' di codesta mente non-sostanziale. Questi pensatori hanno costruito intorno alla loro dottrina un sistema estremamente complesso di idealismo radicale per contestare la fantasiosa immaginazione e il sagace giudizio di ognuno. Filosoficamente parlando, lo Yogācāra può o non

può essere importante quanto il Mādhyamika, a seconda del nostro giudizio e delle nostre predisposizioni personali; ma rispetto alla dottrina buddhista, lo Yogācāra sembra essere più utile per esporre le idee essenziali del Mahāyāna grazie alla sua abbondante terminologia tecnica (*fa hsiang*). Il suo approccio antiquato e fin troppo sistematizzato può apparire superato al giorno d'oggi, ma fino a questo momento ha fornito uno strumento assai utile per una migliore comprensione delle caleidoscopiche dottrine Mahāyāna. Una filosofia idealistica estremamente complessa venne proposta da questa Scuola allo scopo di 'verificare' la dottrina della Mente-Unica. Ma dal momento che la maggior parte dei sistemi filosofici sono notoriamente inconcludenti e spesso non convincenti, sarà finalmente di un qualche aiuto introdurre a questo punto la filosofia Yogācāra. Elaborare per intero codesto sistema altamente complesso e tecnico è naturalmente al di là dello scopo di questo libro e non servirebbe qui a nessun fine importante.

Forse un modo più semplice di affrontare questo problema è tentare di capire perché il Buddhismo afferma questa idea della Mente-Unica, e su quali basi razionali i suoi seguaci l'accettano e l'interpretano. Nonostante la vastissima letteratura, che abbonda notevolmente di sistemi filosofici, il Buddhismo è prima di tutto una *religione*. Dal momento che una religione *ha inizio sempre con l'esperienza di qualcuno*, così avviene per il Buddhismo e le sue sotto-scuole e sette. In contrasto con quei sistemi filosofici creati puramente da fantasiose speculazioni, quasi tutte le maggiori dottrine che troviamo nelle varie scuole di Buddhismo hanno avuto origine dall'esperienza diretta del suo fondatore o fondatori di quella scuola particolare. Nāgārjuna e Asanga in India, Gambopa e Lunchin Rabjhung in Tibet, Tu Shun e Hui Yuan in Cina, non sono che pochi esempi di quei fondatori significativi e influenti. Furono tutti grandi yogi che avevano acquisito profonde realizzazioni prima di affrontare il compito di propagare le loro scoperte. Secondo la tradizione persino la pedante e astrusa Raccolta dell'Abhidharma si dice sia una collezione di opere composte da molti arhat alla luce delle loro esperienze interiori.⁹

La conferma della dottrina della Mente-Unica da parte di quasi tutti i saggi buddhisti fu dovuta, pertanto, per prima cosa a una convinzione derivata dalla loro esperienza. Codesta esperienza, così intimamente e ripetutamente testimoniata, era troppo travolgente per essere

⁹ Ma questo non ha affatto senso: come può un essere illuminato compilare una raccolta di tali aridi e apatici Abhidharma?

trascurata o per dare di essa spiegazioni superficiali. È assolutamente comprensibile che coloro i quali l'avevano avuta fossero tanto ansiosi di riferirla ad altri. Ma la difficoltà è che coloro i quali non hanno avuto l'esperienza non sono in grado di comprenderla appropriatamente a meno che la descrizione non sia data in un linguaggio comprensibile e in termini adeguati al loro modo di pensare. Quando le descrizioni divennero inadeguate, e le affermazioni non convincevano gli ascoltatori, allora i preti-studiosi non ebbero altra scelta che rivolgersi al filosofare. La dottrina della Mente-Unica non dovrebbe pertanto essere considerata un mero sistema di filosofia speculativa, bensì un'esposizione e argomentazioni il cui scopo è di spiegare un'esperienza e un discernimento religiosi. Racconti che evidenziano la verità della Mente-Unica nell'esperienza yogica sono frequenti nella letteratura buddhista. Ecco alcuni esempi tratti da fonti Zen.

*Dall'Autobiografia del Maestro Han Shan:*¹⁰

Passato del tempo Miao Fêng [mio amico] andò a Yeh T'ai, mentre io rimasi da solo. Se qualcuno veniva alla porta io lo guardavo soltanto e non dicevo nulla. Dopo un po', ogni qual volta guardavo la gente, mi appariva simile a ciocchi tagliati. La mia mente entrò in uno stato in cui non ero in grado di riconoscere una sola parola. All'inizio di questa meditazione, quando sentivo l'ululare delle tempeste e il suono dei ghiacci stridere contro le montagne, ne ero assai disturbato. Il tumulto mi sembrava grande come quello di migliaia di soldati e cavalli in battaglia. [In seguito] parlai di ciò a Miao Fêng. Egli disse, "Tutte le sensazioni e le impressioni provengono dalla nostra mente; non vengono dall'esterno. Hai sentito parlare di ciò che i monaci dicevano nel passato? 'Se uno non permette alla propria mente di agitarsi quando sente il rumore dell'acqua che scorre per trent'anni, arriverà alla realizzazione della miracolosa comprensione di Avalokiteśvara'".

Io allora mi andai a sedere su un solitario ponte di legno e colà meditavo ogni giorno. Dapprima, sentivo il ruscello scorrere in modo assai chiaro, ma col passare del tempo ero in grado di sentire il rumore solo se lo volevo. Se sforzavo la mente, ero in grado di sentirlo, ma se la mantenevo tranquilla non sentivo nulla. Un giorno, mentre mi trovavo seduto sul ponte, all'improvviso avvertii che non avevo corpo. Il mio corpo era svanito, assieme ai rumori

¹⁰ Vedi Garma C.C. Chang, *The Practice of Zen* (New York, 1959), pp. 94-95.

che lo circondavano. Da allora in poi non sono stato mai più disturbato da nessun rumore.

Il mio cibo quotidiano era una farinata di crusca, erbacce, e riso con acqua. Quando venni la prima volta sulle montagne qualcuno mi aveva dato tre cartocci di riso, che durarono più di sette mesi. Un giorno, dopo aver mangiato la mia farinata, me ne andai a passeggiare. All'improvviso mi fermai, soddisfatto di non avere né corpo né mente. Tutto ciò che ero in grado di vedere era un grande Assieme illuminante, onnipresente, perfetto, lucido e sicuro. *Ero simile a uno specchio che-tutto-abbraccia da cui venivano proiettati come riflessi le montagne e i fiumi della terra.* Quando mi destai da quella esperienza, mi sentivo 'chiaro-e-trasparente' come se il mio corpo e la mia mente non esistessero affatto, per cui composi la seguente stanza:

In un lampo, la mente violenta rimase tranquilla;
Dentro, fuori, sono entrambi trasparenti e chiari.
Dopo il grande capovolgimento
Il grande Vuoto viene spaccato.
Oh, come liberamente vengono e vanno
Le miriadi delle forme delle cose.

Da allora in avanti, sia l'esperienza interiore che esteriore divennero vividamente chiare. Suoni, voci, visioni, scene, forme e oggetti non furono più ostacoli. Tutti i miei dubbi precedenti si dissolsero in un nulla. Quando ritornai nella mia cucina, trovai il calderone ricoperto di polvere. Erano passati molti giorni durante la mia esperienza, di cui io, essendo solo, non mi ero accorto.

Leggiamo ora un racconto di un altro monaco Zen, tratto dalla *Autobiografia del Maestro Hsüeh Yen:*¹¹

[Il monaco capo, Hsiu, mi disse], "Dovrai sedere in posizione eretta sul tuo sedile, mantenere la spina dorsale diritta, e far diventare tutto il tuo corpo e la mente un Hua Tou,¹² e non prestare attenzione alcuna a sonnolenza o liberi pensieri". Operando in accordo alle sue istruzioni, senza accorgermene mi dimenticai sia del corpo che della mente — persino della loro esistenza stessa. Per tre giorni e tre notti la mia mente si mantenne così libera e lucida

¹¹ Ibid., p. 107.

¹² Hua Tou: la parola o il punto cruciali in un koan Zen, su cui l'adepto Zen prova a meditare e risolvere.

che non chiusi gli occhi neppure per un momento. Nel pomeriggio del terzo giorno attraversai le tre porte del monastero come se stessi seduto. Di nuovo mi recai da Hsiu. "Che stai facendo qui?", mi chiese. "Sto mettendo in pratica il Tao", risposi. Egli allora disse, "Che cosa è questo che tu chiami Tao?". Incapace a rispondergli, diventai ancor più confuso e perplesso. Con l'intenzione di meditare ulteriormente ritornai nella sala di meditazione. Ma per caso mi imbattei di nuovo in Hsiu. Egli disse, "Apri gli occhi e guarda cos'è!". Dopo questa ammonizione ero ancor più desideroso di prima di tornare nella sala di meditazione. Mentre stavo per sedermi, qualcosa si ruppe all'improvviso davanti a me come se il terreno stesse sprofondando. Volevo dire ciò che sentivo, ma non riuscivo a esprimerlo. Niente in questo mondo può essere usato come similitudine per descriver ciò. Immediatamente andai a cercare Hsiu. Appena mi vide disse, "Congratulazioni!". Prendendomi la mano, mi condusse fuori dal monastero. Camminammo lungo l'argine del fiume, che era pieno di alberi di salice. Guardai il cielo e la terra. [Sentivo veramente] che *tutti i fenomeni e le manifestazioni, le cose che vedevo con i miei occhi e sentivo con le mie orecchie, le cose che mi disgustavano — incluse le passioni-dei-desideri e la cecità — tutte fuoriuscivano dalla mia Mente luminosa, vera e meravigliosa*. Durante i successivi quindici giorni nessun fenomeno mobile apparve nella mia mente.

Seguono ancora alcune citazioni, che se non ci offrono un racconto di prima mano tuttavia ci danno alcune illustrazioni e ragionamenti della dottrina della Mente-Unica. Da *Un Disegno della Dottrina Mahāyāna (Mahāyāna-samparigraha-Sāstra)*, vol. II, p. 2:¹³

Con quali metafore possiamo illustrare il principio [della Mente-Unica]? Con i sogni e così via. Il che equivale a dire che tutte [le visioni]-di-sogno in realtà non esistono; non sono altro che [manifestazioni della] Mente. Sebbene le varie forme, suoni, odori, gusti, tatto, case, boschi, montagne... siano proiettati dentro, essi non sono realmente esistenti. Con tale Metafora siamo in grado di comprendere che in tutti i tempi e in tutti i luoghi, tutte le cose non sono che la Mente...

DOMANDA: Quando uno si desta dal sogno, comprende subito che tutto ciò che ha visto nel suo sogno non era che una proiezione

¹³ Citato da *Fa Hsiang T'zu Tien (Dizionario di Fa Hsiang Tsung)*, (Shang-hai, 1939), p. 1007.

della sua Mente. Se quanto hai detto è vero, che *tutte le cose in tutti i luoghi e tempi* non sono che manifestazioni della Mente, allora perché non comprendiamo questa verità quando ci siamo destati?

RISPOSTA: Quando [uno raggiunge l'Illuminazione, ovvero quando] viene destata la vera Sagghezza, allora egli arriverà a quella comprensione. Ciò è esattamente lo stesso di quando uno non comprende la natura di un sogno mentre sta sognando. Per la stessa ragione, quando uno non si è ancora destato dal sogno del saṃsāra, non si avrà in lui una completa comprensione della Mente-Unica.

Dal *Sūtra di Spiegazione del Profondo Significato Nascosto*:¹⁴

Il Bodhisattva Maitreya chiese a Lui-da-Tutto-il-Mondo-Onorato: "Dovremmo dire che le visioni e immagini viste con l'atto di Samādhi sono differenti, o non sono differenti, dalla Mente?" Il Buddha rispose, "Dovresti dire che esse non sono differenti dalla Mente. Perché? Poiché codeste immagini sono, da una parte, cose-percepite-dalla-Mente, e dall'altra, manifestazioni della Mente. Per cui sono tutte della Mente".

"In tal caso, mio Signore, se le visioni e immagini non differiscono dalla Mente, perché la Mente afferra la Mente stessa?"

"Maitreya, non c'è un solo dharma che sia in grado di afferrare un qualsiasi altro dharma. Comunque, quando questa Mente insorge *in tal maniera*, anche le immagini si manifesteranno in una tal maniera corrispondente. Per esempio, quando qualcosa viene adoperato come oggetto per vedere, uno vede questo oggetto [e nient'altro], ma alcuni [erroneamente] affermano che ciò che vedono è soltanto l'immagine dell'oggetto — non l'oggetto stesso. Similmente, quando la Mente insorge, anche le immagini che sembrano essere differenti e staccate dalla mente, insorgono... Quando nel Samādhi [di osservazione della impurità] uno vede lividi, pustole, foruncoli, ossa, scheletri, e così via... ciò che in realtà vede non è che la sua propria Mente e nient'altro. Per tale ragione un Bodhisattva dovrà sapere che in tutti gli stati di coscienza, [qualsiasi cosa uno vede o percepisce] non è una 'cosa percepita' oggettiva bensì la sua Mente soggettiva. E ancora, andrebbe osservato il fatto che quando uno vede lividi, foruncoli, scheletri, e così via, durante il Samādhi, ciò è una percezione diretta nel momento presente, dissimilmente dal-

¹⁴ Ibid., p. 1008.

l' 'oggetto percepito' visto attraverso la memoria [o attraverso il raziocinio]. La coscienza di comprensione immediata e di memoria, che si determina per mezzo di parole e di erudizione, percepisce [principalmente] le cose nel passato, [pertanto *indirettamente*], ma persino questi oggetti percepiti sono ovviamente manifestati dalla mente. Pertanto, [o col giudicare l'esperienza immediata, o col giudicare mediatamente gli 'oggetti percepiti' nel passato,] la verità della dottrina della Mente-Unica può essere provata con certezza. Con questi ragionamenti un Bodhisattva, per quanto non abbia ancora acquisito la genuina Saggezza, è in grado di dedurre la verità della Mente-Unica senza fallo".

Sembra quasi che chiunque abbia fatto uno sforzo sincero di "rivolgere la propria mente all'interno", diventerebbe alla fine un idealista di un tipo o di un altro. Più egli si addentra nella Mente priva di fondo, più diventerà un idealista radicale. Si dice che la comprensione della verità della Mente-Unica si attua per gradi, secondo un modello del tipo 'stadio-per-stadio'. Nello stadio iniziale di comprensione, lo yogi illuminato noterà che l'intero universo è sempre stato un riflesso della sua mente — finora sconosciuto. Il mondo esterno oggettivo diventa ora non-reale, come un miraggio — non più concreto, come appariva prima. Nello stadio successivo, lo yogi comincerà ad acquisire una padronanza parziale della propria mente e sarà in grado di abolire, creare, o trasformare tutti gli 'oggetti percepiti' secondo la propria volontà. Se lo desidera, è anche in grado di entrare in uno stato di non-distinzione, cancellando in tal modo tutte le cose differenti nel mondo oggettivo.

Quando raggiunge questo stadio egli diventerà inevitabilmente un idealista radicale, poiché ora è testimone davanti a se stesso che la dottrina della Mente-Unica ha un significato reale. Il mondo oggettivo e le sue leggi gli appaiono ora capricciose e non-reali come visioni auto-indotte di una mente fantasiosa.

Infine, la tradizione buddhista afferma che quando uno raggiunge l'ultimo stadio, è in grado persino di trasformare il proprio corpo fisico, allo stesso modo del mondo oggettivo che gli sta intorno, nella maniera desiderata. Un gran numero di racconti di dimostrazioni di tali poteri miracolosi sono riportati nelle scritture buddhiste; si possono anche relegare al livello di pura fantasia, tuttavia è degno di nota il fatto che questo nostro 'mondo nuovo' non è in grado di produrre oggi uomini dotati di siffatte capacità.

LA COSCIENZA ĀLAYA E LA TOTALITÀ

Dovremmo chiarire qui alcuni punti della dottrina della Mente-Unica. La parola mente adoperata nel Hwa Yen come nello Yogācāra ha un significato assai ampio, al contempo psicologico e metafisico, etico e religioso. È la totale psiche dell'uomo, inclusi sia il conscio che l'inconscio. Per semplificare l'argomento, possiamo ignorare l'assai complicata analisi e il 'disegno' delle Otto Coscienze¹⁵ che troviamo nel sistema Yogācāra, e discutere soltanto alcuni punti essenziali del più ragguardevole problema che si trova nella dottrina della Mente-Unica; vale a dire, il concetto della Coscienza Ālaya (ovvero Deposito), che viene anche chiamata Coscienza Fondamentale, la Coscienza di Tutti i Semi, e così via. Le caratteristiche e la funzione più importanti di codesta Coscienza Ālaya, come viene intesa nel sistema Yogācāra, possono essere riassunte come segue:

1. Essa funziona ciecamente e autonomamente senza auto-consapevolezza o auto-controllo.¹⁶ È, pertanto, un tipo di inconscio al di là del controllo della mente quotidiana in circostanze normali.
2. È un grande serbatoio che contiene o immagazzina tutte le impressioni e le conoscenze mentali, inclusi quegli istinti acquisiti in vite nel remoto passato nel saṃsāra.
3. È il sostegno di tutte le altre sette coscienze, ed è il serbatoio delle forze karmiche. Il potere potenziale dell'Ālaya è inconcepibilmente grande, e l'estensione della sua sfera d'influenza è incommensurabilmente vasta.
4. Il mondo fisico come noi lo vediamo, è proiettato e sostenuto dalla Coscienza Ālaya degli uomini, ed è paragonabile alle immagini riflesse da uno specchio privo di auto-entità. Sebbene l'operazione

¹⁵ Le Otto Coscienze: secondo lo Yogācāra sono: Coscienza-di-occhio, orecchio, -naso, lingua, e Coscienza-di-corpo; più la Mente, ovvero la sesta coscienza; il Mana, ovvero Coscienza-dell'ego; e l'Ālaya ovvero Coscienza-deposito.

¹⁶ Vedi la *Trisikā* di Vasubandhu.

dell'Ālaya di proiezione continua e sussistenza del mondo fisico sia stata protratta per secoli e secoli dalla coscienza collettiva degli uomini attraverso il loro karma comune, il processo è involontario e 'inconscio', al di fuori della nostra portata e consapevolezza.

5. In circostanze normali la mente conscia è in grado di influire, ma non è capace di controllare direttamente l'Ālaya secondo la propria volontà; il pieno controllo dell'Ālaya totale viene chiamato liberazione, e il riuscire a rendere il concetto *totale* dell'inconscio conscio viene chiamato Illuminazione.

Ora possiamo vedere che la dottrina della Mente-Unica è una forma di idealismo radicale, simile all'idealismo di George Berkeley. Tuttavia lo Yogācāra sembra spingersi persino oltre Berkeley asserendo che il mondo fisico, essendo una proiezione dell'Ālaya, può essere trasformato veramente, se si trasforma l'Ālaya. Lo Spirito onnipotente, o Dio, che contiene e sostiene il 'mondo oggettivo' di Berkeley, ci richiama alla mente l'Ālaya dello Yogācāra. La differenza tra i due risiede, forse, nell'accessibilità, nella modificabilità e nei mezzi di realizzazione della Mente Universale.

Ora, il tratto più importante della filosofia Hwa Yen è il suo approccio assolutamente totalistico. Nella letteratura della Prajñāpāramitā e del Mādhyamika, abbiamo avuto modo di apprendere la dottrina basilare della Sūnyatā, ma soltanto nel Hwa Yen troviamo la Sūnyatā totalistica strutturata in modo completamente nuovo su grossa scala. Senza il discernimento dei Maestri Hwa Yen, sarebbe difficile per un uomo immaginare le meraviglie del Dharmadhātu di Shih-shih Wu-ai, che altro non è se non il dramma cosmico rivelato dalla Vacuità totalistica. Nel Hwa Yen, non soltanto vediamo la verità della Vacuità in una prospettiva differente, ma ogni singolo insegnamento buddhista incluse le dottrine del karma, del Bodhicitta, e della Mente-Unica. Tutte queste dottrine vengono ora rivelate in una nuova luce rivoluzionaria. Per esempio, nel sistema Yogācāra, la dottrina della Mente-Unica afferma soltanto che il mondo materiale è una proiezione della Mente di ognuno; non è mai arrivata, comunque, al punto dell'inter-proiezione di reciproco contenimento come ha invece formulato il Hwa Yen. La dottrina della Mente-Unica del Hwa Yen è espressa in modo insuperabile nella parabola di Ch'êng Kuan che troviamo nel suo *Prologo al Hwa Yen*, che abbiamo prima riportato nella nostra discussione del Samādhi dell'Oceano-Specchio nell'ultimo capitolo; la ripetiamo qui a scopo illustrativo: ¹⁷ (Vedi pp. 148-50).

¹⁷ Ch'êng Kuan, op. cit., Cap. vi, pp. 53-54.

Un monaco sta predicando il Dharma al suo discepolo in una stanza in cui si trova appeso uno specchio. Lo specchio, il monaco e il discepolo simboleggiano rispettivamente la Vera Mente, il Buddha e l'Uomo. Lo specchio riflette un'immagine di due individui l'uno di fronte all'altro; uno sta predicando e l'altro sta ascoltando. Lo specchio può essere riferito o al monaco o al discepolo, a seconda della propria scelta e di ciò che si vuole mettere in evidenza. Per descrivere l'interrelazione tra i protagonisti di questo fenomeno, possiamo dire o che *il monaco nello specchio del discepolo* sta predicando il Dharma *al discepolo nello specchio del monaco*; o possiamo dire che *il discepolo nello specchio del monaco* sta ascoltando il Dharma predicato dal *monaco nello specchio del discepolo*. Con questa illustrazione sono chiaramente visibili la reciproca proiezione e contenimento della Mente del Buddha e della mente dell'uomo.

Quando il Buddha predica il Dharma all'uomo, ciò non costituisce una relazione 'a doppio senso' (vale a dire, uno predica e l'altro ascolta), ma una relazione 'a quattro sensi' — il Buddha *che è dentro la Mente dell'uomo* predica il Dharma all'uomo *che è dentro la Mente del Buddha*, e l'uomo *che è dentro la Mente del Buddha* ascolta la predica del Buddha *che è dentro la Mente dell'uomo*. È in questa luce che si comprende chiaramente la proiezione e il contenimento reciproci della dottrina della Mente-Unica del Hwa Yen.

TERZA PARTE

*SELEZIONE DI LETTURE HWA YEN
E LE BIOGRAFIE DEI PATRIARCHI*

I GRANDI VOTI DI SAMANTABHADRA

INTRODUZIONE

Sarebbe estremamente difficoltoso, se non impossibile, scegliere un capitolo del voluminoso *Sūtra Hwa Yen* che risultasse adeguatamente rappresentativo sia del profondo spirito religioso che della vasta visione dell'infinito racchiusi in questa opera. Comunque, se una scelta deve essere fatta con una tale finalità, io sceglierei senza esitazione il capitolo su "I Voti del Bodhisattva Samantabhadra". Secondo la tradizione Mahāyāna, ci sono tre grandi Bodhisattva — Avalokiteśvara, Mañjuśrī, e Samantabhadra — che rappresentano rispettivamente la grande compassione, la saggezza e i voti di tutti i Buddha. Nei voti di Samantabhadra troviamo la testimonianza dello zelo compassionevole del Bodhisattva ideale il cui unico fine nella vita è alleviare le sofferenze e i fardelli di tutti gli esseri senzienti, e concedere loro la vera felicità attraverso la realizzazione della Buddhità.

E ancora, o uomini dalla nobile mente, cosa significa fare grandi offerte ai Buddha? Significa che nel fare tali grandi offerte si dovrà pensare:

"Nei piccolissimi granelli di polvere di tutti i mondi, nei tre periodi di tempo e nelle dieci direzioni, nell'intero regno-di-dharma e nel regno-di-spazio, colà si trovano Buddha in numero pari ai piccolissimi granelli di polvere che si trovano in tutti gli universi. Proprio ogni Buddha è circondato da un'assemblea di Bodhisattva vasta come l'oceano. Attraverso la potenza dei voti di Samantabhadra, con l'aiuto di una profonda fede e di una profonda capacità di comprensione, io li vedo come se stessi a faccia a faccia. A loro tutti, io offro superbe e splendide oblazioni, come nuvole di fiori, musica celestiale, arazzi paradisiaci, ornamenti angelici, e moltissime varietà di profumi... Io faccio loro dono di lampade luminose di vari tipi... Io stoppino di ogni lampada è immenso come il Monte Sumeru e l'olio vasto come la distesa dei grandi oceani. Ai Buddha tutti, io offro in umiltà queste oblazioni. O uomini dalla

nobile mente, il coronamento di queste offerte è l'Offerta del Dharma, ma che cosa include ciò? Include l'offerta di seguire tutte le istruzioni del Buddha, l'offerta di recare beneficio a tutti gli esseri senzienti, l'offerta di abbracciare e sostenere tutti gli esseri senzienti, l'offerta di prendere su di sé le sofferenze degli altri, l'offerta di non allontanarsi dal dovere del Bodhisattva, e l'offerta di non separarsi mai dal Pensiero-di-Illuminazione.

"Io non abbandonerò mai, ma continuerò a praticare, questa grande, vasta e suprema offerta senza interruzione. Il mio sforzo avrà fine se il regno-degli-esseri e il regno-di-spazio avranno fine, o se i karma, i dolori, i desideri delle passioni degli esseri avranno fine. Ma dal momento che sono senza fine, anche le mie offerte saranno così, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, in atti del corpo, della parola e della mente, instancabilmente..."

Qui siamo testimoni non soltanto dell'amore e delle aspirazioni di un Bodhisattva, ma, cosa assai più importante, li vediamo su scala infinita. Probabilmente ciò che rende il Mahāyāna così unico e attraente per la mente moderna è il suo discernimento spirituale, incarnato nella vasta apertura dell'infinito. Dopo aver letto questo capitolo, si può restare contenti di aver trovato una meta e un orientamento spirituali che sono i più profondi e ispirati, poiché si è visto di sfuggita il dramma universale recitato sul palcoscenico del Dharmadhātu attraverso i voti di Samantabhadra.

SULL'ENTRARE NELL'INCONCEPIBILE REGNO DI LIBERAZIONE
MEDIANTE LA PRATICA E I VOTI DEL BODHISATTVA SAMANTABHADRA ¹

Avendo lodato i meriti e le virtù superbi del Tathāgata, il grande Bodhisattva Samantabhadra parlò a Kumara Sudhana e a una grande compagnia di Bodhisattva in questi termini:

"O uomini dalla nobile mente, i meriti e le virtù infiniti dei Tathāgata sono ineffabili. Se, con uno sforzo unitario, tutti i Buddha delle dieci direzioni si mettessero a enumerarli attraverso infiniti cicli cosmici di kalpa uguali in numero ai granelli di polvere degli inconce-

¹ Questo capitolo venne tradotto dalla Signorina Pi-Cheng Lu negli anni trenta e apparve nel suo libro *The Two Buddhist Books in Mahāyāna*. La presente traduzione è stata fatta con l'aiuto della traduzione della Signorina Lu; l'autore riconosce il proprio debito di gratitudine nei confronti dell'opera della Signorina Lu. Il testo si basa su *Taisho* 293, pp. 844-46.

pibili e incalcolabili domini-di-Buddha,² non verrebbero in tal modo esauriti. Coloro i quali aspirano al conseguimento di questo alto grado di merito dovranno praticare le grandi Decuple Pāramitā. Quali sono queste Pāramitā? Sono:

1. Fare omaggio a tutti i Buddha.
2. Lodare tutti i Buddha e le loro virtù.
3. Fare grandi offerte a tutti i Buddha.
4. Confessare e pentirsi delle proprie cattive azioni e ostacoli.
5. Gioire dell'altrui acquisizione di merito.
6. Implorare il Buddha di mettere in movimento 'la ruota del Dharma'.
7. Supplicare il Buddha di rimanere nel mondo.
8. Essere uno zelante seguace delle vie del Buddha in ogni momento.
9. Conciliare tutti gli esseri senzienti per loro proprio beneficio.
10. Trasferire i propri meriti a tutti gli esseri senzienti".

Sudhana allora disse: "O grande Saggio, ti preghiamo di spiegarci quale corso dovremo seguire dal fare omaggio ai Buddha al trasferire i nostri propri meriti a tutti gli esseri senzienti?"

Il Bodhisattva Samantabhadra rispose a Sudhana: "O uomo dalla nobile mente, a riguardo del fare omaggio a tutti i Buddha, si dovrà pensare:

"'Con fede e capacità di comprensione profondi, e mediante la potenza benedetta dei voti di Samantabhadra, io vedo tutti i Buddha, come se stessi loro a faccia a faccia nel passato, presente e futuro e in tutte e dieci le direzioni nel regno-di-dharma e nel regno-dello-spazio, [negli universi infiniti] uguali alla somma totale dei granelli di polvere dei domini dei Buddha. Con tutta la virtù del mio corpo, voce, e mente, farò sincero omaggio a loro ininterrottamente. Proprio in ogni Terra-di-Buddha, mi trasformerò in innumerevoli corpi, e con ciascun corpo offrirò la mia venerazione a incalcolabili Buddha in tutti gli infiniti Domini-di-Buddha, uguali in numero ai granelli di polvere che si trovano colà. Il mio omaggio avrà fine quando il regno-dello-spazio finisce. Ma dal momento che il regno-dello-spazio è illimitato, così sarà il mio omaggio a tutti i Buddha. Similmente, se le sfere-degli-esseri hanno fine, i karma degli esseri hanno fine, e le sofferenze e i desideri delle passioni hanno fine, il mio omaggio allora avrà fine. Ma poiché anche questi sono senza fine, così sarà il mio omaggio a tutti i Buddha, momento dopo momento ininterrottamente, in atti del corpo, della parola e della mente instancabilmente'.

² Il Dominio di Buddha: vedi il Prologo e le note.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, come si dovranno lodare tutti i Buddha e le loro grandi virtù? Per far ciò, si dovrà pensare:

“Proprio in ogni granello di polvere di tutti i mondi nei tre periodi di tempo e nelle dieci direzioni nell'intero regno-di-dharma e nel regno-dello-spazio, colà si trovano Buddha uguali in numero ai piccoli granelli di polvere di tutti i mondi, ed ogni Buddha è attorniato da un'assemblea di Bodhisattva vasta come l'oceano. Io applicherò il mio profondo pensiero e discernimento per capirli a fondo come se fossero davanti a me a faccia a faccia. Alla grande assemblea canterò lodi dei Tathāgata con una lingua più eloquente di quella delle fanciulle del Paradiso; ogni lingua emettendo un'oceano sconfinato di voci, ogni voce emettendo un'oceano sconfinato di parole, tutte proclamano i meriti simili-ad-oceano di tutti i Tathāgata. Tale lode continuerà incessantemente in tutti i regni-di-dharma negli infiniti universi. Le mie lodi avranno fine quando il regno-dello-spazio avrà fine, le sfere-degli-esseri avranno fine, e i karma, le sofferenze, e i desideri delle passioni degli esseri avranno fine, ma dal momento che il regno-dello-spazio, e persino le sofferenze degli esseri, sono senza fine, così sarà la mia lode, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, e con atti del corpo, della voce e della mente instancabilmente’.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, che cosa significa fare grandi offerte ai Buddha? Significa che nel fare tali grandi offerte si dovrà pensare:

“Nei piccolissimi granelli di polvere di tutti i mondi, nei tre periodi di tempo nelle dieci direzioni nell'intero regno-di-dharma e nel regno-dello-spazio, colà si trovano Buddha uguali in numero ai piccolissimi granelli di polvere che si trovano in tutti gli universi. Proprio ogni Buddha è attorniato da un'assemblea vasta come un oceano di Bodhisattva. Attraverso la potenza dei voti di Samantabhadra, e con fede e capacità di comprensione profonde, io li vedo come se fossi loro a faccia a faccia. A essi tutti, offro superbe e splendide oblazioni, quali nuvole di fiori,³ e musica celestiale, arazzi paradisiaci, angelici ornamenti, e talmente tante varietà di profumi, balsami odorosi, incensi e polveri fragranti che i doni messi assieme si innalzano alti come il Monte Sumeru. Io faccio loro dono di lampade luminose di vari tipi, quali la lampada alimentata da burro, la lampada alimentata da olio, e lampade dolcemente profumate; lo stoppino di ciascuna lampada sarà immensa come il Monte Sumeru, e l'olio vasto come la

³ Qui la frase *nuvole di fiori* (ovvero nuvole d'offerte) è soltanto un'espressione di abbondanza o grande quantità; non ha nessun altro significato particolare.

distesa dei grandi oceani. Ai Buddha tutti io offro in umiltà queste oblazioni’.

“O uomo dalla nobile mente, il coronamento di queste offerte è l'*Offerta del Dharma*, ma che cosa include ciò? Include: l'offerta di seguire le istruzioni del Buddha, l'offerta di recare beneficio a tutti gli esseri senzienti, l'offerta di abbracciare e sostenere tutti gli esseri senzienti, l'offerta di prendere su di sé le sofferenze degli altri, l'offerta di nutrire vigorosamente la radice di merito, l'offerta di non deviare dal dovere del Bodhisattva, e l'offerta di non allontanarsi mai dal Pensiero-di-Illuminazione.

“O uomo dalla nobile mente, in verità i meriti che derivano da offerte [materiali] quali quelle summenzionate sono infiniti; eppure in confronto a un singolo pensiero delle Offerte-di-Dharma, non sono uguali a una centesima parte, a una millesima parte, a una centomillesima parte della seconda, ma neppure a una milionesima parte, a una miliardesima parte, una parte di inconcepibili e incalcolabili infinità. Perché è così? È così perché il Dharma è considerato la cosa più cara da tutti i Tathāgata, ed è il Dharma che fa nascere tutti i Buddha. Se un Bodhisattva pratica le Offerte-di-Dharma, porta a compimento le offerte e i servizi più veri nei confronti di tutti i Tathāgata. Si dovrà pensare in tal modo: ‘Giammai abbandonerò, bensì continuerò a praticare questa vasta, grande e suprema offerta incessantemente. Il mio sforzo avrà fine se il mondo-degli-esseri e il regno-dello-spazio hanno fine, o hanno fine i karma, i dolori e i desideri delle passioni degli esseri. Ma dal momento che essi sono senza fine, anche le mie offerte lo saranno, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, in azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente’.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, come si dovranno confessare e come ci si dovrà pentire delle proprie cattive azioni? Per pentirsi dei propri peccati e trasgressioni si dovrà pensare:

“Fin dallo stesso non-inizio di tempo, in infiniti cicli cosmici di kalpa, io ho commesso, per bramosia, odio e ignoranza, infinite azioni peccaminose col corpo, la lingua e la mente. Se tali azioni avessero forma corporea, lo spazio cosmico, per quanto illimitato, non sarebbe in grado di contenerle. Con la più profonda sincerità e per mezzo di azioni pure di corpo, parola e pensiero, io ora le confesso e di esse mi pento davanti a tutti i Buddha e Bodhisattva in tutto l'universo, e mi impegno a non commetterle mai più. Io osserverò tutti i puri e meritori precetti. Io continuerò a praticare questa penitenza fino a che il regno-dello-spazio non avrà fine, non avrà fine il regno-degli-esseri, e non avranno fine il karma e i desideri delle passioni degli esseri. Dal momento che tutte queste cose, dal regno-dello-spazio ai

desideri delle passioni degli esseri sono senza fine, anche questa mia penitenza non avrà fine, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente in azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente’.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, in che modo si dovrà gioire dei meriti e delle virtù degli altri? Per far ciò si dovrà pensare:

“In tutti i regni-di-dharma e i regni-dello-spazio nelle dieci direzioni ci sono infiniti Buddha pari alla somma di infiniti granelli di polvere in tutti i domini di Buddha nel passato, presente e futuro. Fin dal primo momento in cui fanno scaturire il Pensiero-di-Illuminazione e dispongono le menti loro al raggiungimento della Sagghezza Che-Tutto-Conosce della Buddhità, hanno praticato con diligenza tutte le azioni spirituali pari alla somma di infiniti granelli di polvere in tutti i domini di Buddha. In ogni kalpa hanno sacrificato un’infinità di teste, occhi, mani e piedi per portare a compimento l’altruismo di un Bodhisattva. Hanno compiuto tutti questi atti difficili, esaudito tutte le richieste delle differenti Pāramitā, realizzato i vari stadi delle Sagghezze di un Bodhisattva, acquisito la Suprema Illuminazione della Buddhità e, infine, sono entrati nel Parinirvāna con i [consequenti e significativi] atti di distribuzione delle reliquie. In tutti questi grandi atti di merito io li voglio emulare e gioire di essi. No, io voglio gioire del merito o della virtù, anche se fosse infinitesima come un singolo granello di polvere che possa trovarsi in possesso di un qualche essere in un qualsiasi regno delle sei divisioni, quattro nascite,⁴ o qualsiasi tipo di esistenza nelle dieci direzioni in tutti gli universi. E ancora, tutti gli Śrāvaka, i Pratyeka Buddha, i Completamenti Eruditi e i Parzialmente Eruditi, con tutti questi santi nelle dieci direzioni nel passato, presente e futuro, io gioisco di qualsivoglia merito possano essi possedere. I meriti infinitamente vasti dei Bodhisattva, il loro auto-sacrificio e il loro coraggio nel portare a compimento il più difficile atto-di-Bodhi, la loro determinazione e perseveranza nel perseguire la suprema Illuminazione... di tutti questi immensi meriti io voglio gioire. Il mio gioire di questi meriti cesserà quando avrà fine il regno-dello-spazio, o avranno fine il karma, i dolori e i desideri delle passioni degli esseri, ma dal momento che questi sono senza fine, anche il mio gioire è senza fine, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, in azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente’.

⁴ Le sei divisioni — ovvero i sei loka, vale a dire i sei tipi di esseri viventi nel cosmo: deva o esseri celesti, uomini, asura, animali, spiriti affamati, e quelli del purgatorio o ‘inferno’. Le quattro nascite: quelli che nascono da uteri, da uova, da acqua, e da metamorfosi.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, in che modo si dovranno supplicare i Buddha di mettere in moto la ruota-del-Dharma? Per far ciò si dovrà pensare:

“Proprio in ciascuno dei piccolissimi granelli di polvere di tutti i mondi nei tre periodi di tempo e nelle dieci direzioni nell’intero regno-di-dharma e regno-dello-spazio, esistono inconcepibili e incalcolabili vasti domini dei Buddha pari al numero dei piccolissimi granelli di polvere. In ciascun dominio-di-Buddha [innumerevoli] Bodhisattva stanno ora raggiungendo lo stato di perfetta Buddhità, circondati da un’assemblea di Bodhisattva vasta come l’oceano. Io voglio impiegare il mio corpo, bocca e mente in differenti maniere e in differenti azioni per supplicare questi Buddha di mettere in moto la meravigliosa Ruota-del-Dharma. Questa richiesta non cesserà neppure quando avranno fine il regno-dello-spazio e il regno-degli-esseri, o avranno fine i karma, i dolori, e i desideri delle passioni degli esseri, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, in azioni corporee, orali e mentali instancabilmente’.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, in che modo si dovranno supplicare i Buddha di rimanere nel mondo? Per far ciò si dovrà pensare:

“In tutti i domini dei Buddha nel regno-del-dharma e nel regno-dello-spazio, nelle dieci direzioni del passato, presente e futuro, infiniti Buddha, pari al numero dei piccolissimi granelli di polvere, sono sul punto di compiere il gesto di entrare nel Parinirvāna. Questi e gli infiniti Bodhisattva, Śrāvaka, e Pratyeka Buddha, gli Interamente Illuminati, i Parzialmente Illuminati, e tutti gli amici spirituali e retti uomini, che sono sul punto di entrare nel Nirvāna, io implorerò di non dipartire ma di rimanere nel mondo [al fine di rimanere in contatto fisico con tutti gli esseri senzienti]. Allo scopo di recar beneficio a tutti gli esseri viventi, io voglio insistere in questa mia implorazione incessantemente negli infiniti kalpa a venire. La mia implorazione non avrà termine fintanto che non avranno fine il regno-dello-spazio e il regno-degli-esseri, e non avranno fine i karma e i dolori e i desideri delle passioni degli esseri, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, in azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente’.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, in che modo si sarà seguaci sempre zelanti dei cammini del Buddha. Per far ciò si dovrà pensare:

“Il Tathāgata Vairocana di questo Mondo-Sahā, che fin dall’inizio allorché fece il voto di acquisire la Buddhità si sforzò nella pratica degli atti del Bodhisattva. Per fare elemosine Egli sacrificò innumerevoli corpi e vite; per apprendere il Dharma, si strappò di dosso la Propria pelle per farne pergamena, usò il Proprio sangue come inchiostro e

spaccò le Sue Proprie ossa per farne penne con cui scrivere i Sūtra e le scritture che formano un cumulo grande quanto il Monte Sumeru. Per amore e rispetto del Dharma, Egli Distrusse il Proprio corpo e la Propria vita; e ancor meno si preoccupò Egli del trono, del palazzo, dei giardini, delle città, e di tutti gli altri possedimenti terreni? Egli non risparmiò nelle Sue ascetiche azioni energia alcuna, autosacrificio e sforzi spirituali fintanto che non acquisì la Suprema Illuminazione sotto l'albero della Bodhi. Subito dopo compì numerosi miracoli e fantastici incantesimi e presiedette a numerose assemblee, quale a esempio l'assemblea dei grandi Bodhisattva, degli Śrāvaka e dei Pratyeka Buddha, dei grandi re, rāja, Kshatriya, Brahmini; sacerdoti e laici; e di dèi, naga,⁵ spiriti, gruppi di uomini e non-uomini. In tutte queste assemblee, Egli parlò agli astanti con una voce di tuono, a seconda delle occasioni e delle loro necessità, portandoli a maturazione con pienezza di risorse e ingegnose istruzioni. In questo modo, guidò gli esseri senzienti verso la realizzazione della Buddhità, fino a che Egli non entrò nel Nirvāna. Io voglio seguire non solo questi esempi di Vairocana, Colui-da-Tutto-Il-Mondo-Onorato al tempo presente, ma anche quelli di tutti i Tathāgata negli infiniti granelli di polvere dei domini-di-Buddha, nelle dieci direzioni e nei tre periodi di tempo da un capo all'altro del regno-di-dharma e del regno-dello-spazio. Proprio in ogni momento, io voglio seguire i loro esempi per la mia devozione. Questa pratica di *imitazione-del-Buddha* non avrà termine fintanto che non avranno fine il regno-dello-spazio, il regno-degli-esseri, i karma e le sofferenze, i desideri delle passioni, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente e in azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente'.

"E ancora, O uomo dalla nobile mente, in qual maniera ci si dovrà mettere a disposizione e servire gli esseri senzienti? Per far ciò, si dovrà pensare:

"Da una parte all'altra del regno-del-dharma e del regno-dello-spazio, nei cosmi simili all'oceano nelle dieci direzioni, ci sono infiniti tipi di esseri senzienti; alcuni nascono da uova, alcuni nascono dall'utero, dall'umido, o da metamorfosi... Alcuni vivono in terra, alcuni in acqua, fuoco, vento, spazio, alberi, o fiori... Oh, innumerevoli sono i

⁵ Naga: mitici esseri semi-divini, aventi faccia umana con la coda di un serpente ed il collo espanso del cobra. La parola significa 'serpente' o 'drago'. I naga sono anche una popolazione che oggi abita nelle regioni montane dell'India, Birmania e Indocina. Alcuni ritengono che siano di razza scitica e probabilmente dovettero il loro nome al fatto che adoravano i serpenti o li consideravano con timoroso rispetto.

loro tipi, e infinite le loro forme, strutture, corpi, facce, longevità, razze, nomi, disposizioni, vedute, conoscenza, desideri, inclinazioni, maniere, costumi e regimi alimentari. Dimorano in numerosi tipi di dimore: in borghi, villaggi, città, e palazzi. Essi comprendono i deva, i nāga, gli otto-gruppi,⁶ uomini, non-uomini, gli esseri senza piedi, gli esseri con due, quattro, o numerosi piedi; alcuni hanno forma, alcuni non hanno forma, alcuni hanno o non hanno pensieri, alcuni né hanno né non hanno pensieri. A tutti questi infiniti tipi di esseri, io voglio offrire il mio servizio, e assecondarli in qualsiasi modo a loro di beneficio. Voglio provvedere loro di qualsiasi cosa abbiano bisogno e servirli come fossero i miei genitori, i miei maestri, o persino Arhat e Tathāgata, tutti allo stesso modo senza discriminazione. Per il malato, io sarò un buon medico; a coloro che si sono smarriti, mostrerò il giusto sentiero; a coloro che vagano nelle tenebre, io farò luce; e al povero e al bisognoso io mostrerò il tesoro!'

"È in questi modi che un Bodhisattva dovrà recare beneficio a tutti gli esseri senzienti senza discriminazione. Perché? Poiché, se un Bodhisattva si mette a disposizione degli esseri senzienti in tal modo, allora fa offerte sincere a tutti i Buddha. Se rispetta e serve gli esseri senzienti, egli porta rispetto e serve tutti i Tathāgata. Se rende felici gli esseri senzienti, rende felici tutti i Tathāgata. Perché? Poiché l'essenza della Buddhità risiede nella grande compassionevolezza. A causa degli esseri senzienti, viene destata una grande compassionevolezza; a causa della grande compassionevolezza, viene destato il Pensiero-di-Illuminazione; a causa del Pensiero-di-Illuminazione, viene raggiunta la Suprema Buddhità. Ciò è simile a un grande albero in un deserto sconfinato; se le sue radici vengono abbondantemente annaffiate, avrà abbondanza di foglie, di germogli e sarà pieno di frutti. Lo stesso avviene con l'albero della Bodhi... Tutti gli esseri senzienti sono le sue radici e tutti i Bodhisattva e i Tathāgata sono i suoi fiori e frutti. Se un [Bodhisattva] versa l'acqua della compassionevolezza per aiutare gli esseri senzienti, l'albero della Bodhi avrà il frutto della saggezza del Tathāgata. Perché è così? Poiché se un Bodhisattva è in grado di recare beneficio all'uomo con l'acqua della compassionevolezza, egli acquisirà in modo assolutamente certo la Suprema Illuminazione. Pertanto, la Bodhi appartiene agli esseri senzienti, senza di loro nessun Bodhisattva è in grado di arrivare alla Suprema Illuminazione.

⁶ Otto gruppi: sono i vari esseri mitici spesso menzionati nella letteratura buddhista; essi includono deva, naga, yakṣa, gandhrva, asura, garuḍa, kinnara e mahoraga.

“O uomo dalla nobile mente, se sei in grado di recare aiuto a tutti gli esseri senzienti in egual misura e senza discriminazione, allora porterai a compimento la piena e perfetta compassionevolezza, con cui, se ti metti a disposizione degli esseri senzienti, potrai allora rendere tutti i Tathāgata felici e soddisfatti. In tal maniera un Bodhisattva si dovrà mettere a disposizione e abbracciare tutti gli esseri senzienti. Questo abbraccio compassionevole non avrà termine fino a che non avranno fine il regno-dello-spazio e il regno-degli-esseri, non avranno fine i karma, le sofferenze e i desideri delle passioni, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, con azioni corporee, vocali e mentali instancabilmente.

“E ancora, O uomo dalla nobile mente, in che modo si dovranno trasferire i propri meriti a tutti? Per far ciò, si dovrà pensare:

“Tutti i meriti che io ho accumulato dal momento in cui ho iniziato a tributare l'omaggio fino a servire tutti gli esseri senzienti, li voglio trasferire proprio a ciascun essere vivente dal principio alla fine dell'intero Dharmadhātu nell'infinito regno-dello-spazio. [Mediante il potere dei miei meriti,] io desidero che essi siano sempre felici e liberi da ogni male e sofferenza; [mediante il potere dei miei meriti,] io desidero che le loro malvage macchinazioni falliscano, e che tutte le loro imprese virtuose vadano felicemente in porto. Che tutte le porte che conducono al male e alla miseria vengano chiuse, e che tutti i larghi sentieri che portano al paradiso e al Nirvāna⁷ vengano aperti! Fate che io prenda su di me i fardelli e le sofferenze di tutti gli esseri senzienti, per paura che essi abbiano a soffrire le pesanti afflizioni del castigo. In tal maniera, io continuerò a trasferire i miei meriti a tutti fino a che non si sarà esaurito il regno-dello-spazio, non avrà termine la sfera-degli-esseri e i karma, le sofferenze e i desideri delle passioni non finiranno, pensiero che succede a pensiero ininterrottamente, con azioni corporee, orali e mentali instancabilmente’.

“O uomo dalla nobile mente, questi sono per intero i dieci grandi voti e atti di tutti i Bodhisattva e Mahasattva. Coloro i quali seguono questi grandi voti saranno in grado di portare a maturazione tutti gli esseri senzienti e di entrare nella Suprema Illuminazione della Tathāgatità”.

⁷ Letteralmente “Che siano aperti i giusti sentieri che portano all'uomo, al paradiso (*deva*), e al Nirvāna!”.

UN COMMENTO AL SŪTRA DEL CUORE

INTRODUZIONE

In Cina, la Scuola di Buddhismo Hwa Yen viene anche chiamata Hsien Shou Tsung (la Scuola di Hsien Shou). Hsien Shou è un altro nome dato a Fa Tsang il quale veniva generalmente considerato il più importante maestro di questa scuola. Fa Tsang fu colui il quale stabilì saldamente le fondamenta del Buddhismo Hwa Yen attraverso i suoi vari scritti sulla Dottrina. Ho scelto qui due saggi tra i suoi più famosi per il nostro studio. Il primo è la sua esegesi del *Sūtra del Cuore*, e il secondo, la sua famosa opera *Sul Leone d'Oro*.

Tra i molteplici differenti commenti ed esegesi al *Sūtra del Cuore*, il lavoro di Fa Tsang non solo è eccezionale per chiarezza e penetrante acutezza, ma è anche unico nella sua esposizione della Prajñāpāramitā alla luce della prospettiva totalistica. È attraverso questo lavoro, facciamo notare, che venne edificato da Fa Tsang un ponte tra la Prajñāpāramitā e il Hwa Yen. Una comprensione preliminare di codesta esegesi faciliterà enormemente la lettura di altre importanti opere Hwa Yen, quali *Sulla Meditazione del Dharmadhātu* e *Sul Leone d'Oro*.

UN ESTRATTO DAL COMMENTO AL SUTRA DEL CUORE⁸
DEL MAESTRO FA TSANG

Il prologo

Nell'esposizione del *Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra* vengono date cinque spiegazioni: prima, la motivazione del perché predicare il Sūtra;

⁸ *Taisho* 1712, pp. 552-53. Dopo attenta riflessione, sono giunto alla conclusione che non sarebbe stato utile tradurre l'esegesi letteralmente a causa del suo stile estremamente minuzioso e arcaico. Una traduzione letterale non farebbe che oscurare l'argomento e obnubilare il pensiero filosofico che l'autore ha tentato di presentare. Brani meno importanti del saggio sono pertanto omessi e in alcuni punti la traduzione è assolutamente libera.

seconda, la categoria del Sūtra; terza, gli argomenti e lo scopo del Sūtra; quarta, l'interpretazione del titolo; quinta, l'esegesi del testo.

PRIMA SPIEGAZIONE: La Motivazione della predicazione del Sūtra.

È per una quantità di ragioni che questo Sūtra veniva predicato:

1. Per confutare posizioni ereticali.
2. Per convertire i seguaci dell'Hīnayāna al Mahāyāna.
3. Per proteggere il Bodhisattva-novizio dal comprendere erroneamente la verità della Śūnyatā [Vacuità].
4. Per dare una corretta comprensione delle Due Verità e della dottrina del Cammino di Mezzo.
5. Per illustrare i meriti superiori della Buddhità, dando impulso in tal modo alla pura fede tra gli uomini.
6. Per far sì che nella gente si suscitò il grande Pensiero-di-Illuminazione.
7. Per incoraggiare la gente a praticare le profonde e vaste azioni del Bodhisattva.
8. Per allontanare gli ostacoli.
9. Per concedere il frutto del Bodhi-Nirvāna.
10. Per trasmettere questo messaggio alla posterità per il suo beneficio.

SECONDA SPIEGAZIONE: La Categoria del Sūtra.

Fra i Tripitaka [i tre Canonici - Sūtra, Śāstra e Vinaya], questo Sūtra appartiene al Canone dei Sūtra. Fra i Due Gruppi [dei Discepoli e dei Bodhisattva], appartiene al Gruppo dei Bodhisattva. Fra l'Espediente e le Vere Dottrine, appartiene alla Vera Dottrina.

[Comento: è degno di nota qui il fatto che Fa Tsang considera il *Sūtra del Cuore*, un'opera della Prajñāpāramitā, come appartenente alla Ultima o Vera Dottrina (*liao i*), e non alla Dottrina dell'Espediente (*pu liao i*). Ciò sembra renda evidente che egli non fu principalmente un filosofo della Mente Unica ovvero Yogācāra, uno che considera la Dottrina della Mente Unica come l'unica ultima o vera dottrina. Da questa e altre testimonianze - per esempio, il ruolo predominante della meditazione sulla Vera Vacuità nel *Fa Chieh Kuan* (*Sulla Meditazione del Dharmadhātu*) - possiamo vedere chiaramente che il Buddhismo Hwa Yen non si basa interamente sulla dottrina della Mente Unica, come generalmente si ritiene. Al contrario, la dottrina della Vacuità sembra avere un ruolo decisamente importante nella formazione della Filosofia Hwa Yen].

TERZA SPIEGAZIONE: Gli Argomenti e lo Scopo del Sūtra.

[Qual è qui il significato di *argomenti e scopo*?]. Ciò che viene indicato dalle parole rappresenta gli argomenti, e ciò che viene inseguito rappresenta lo scopo. In parole povere, possiamo dire che gli argomenti di questo Sūtra comprendono i principali insegnamenti delle tre Prajñāpāramitā; e cioè, la Prajñāpāramitā di Realtà: la reale-natura sotto osservazione [l'oggetto]; la Prajñāpāramitā di Osservazione: la meravigliosa saggezza intuitiva [il soggetto]; la Prajñāpāramitā di Parole: le interpretazioni delle prime due Prajñāpāramitā mediante simboli...

[Comento: Con la divisione di queste tre Prajñāpāramitā, l'intero problema della Prajñāpāramitā diventa trasparentemente chiaro. Nello studio della Prajñāpāramitā, si deve prima di tutto tener presente che ogni cosa detta nei Sūtra della Prajñāpāramitā non è altro che la Prajñāpāramitā di Parole (*Wén Tzu Po Jo*). La sua funzione è di presentare ovvero spiegare due argomenti: la Realtà o Sicceità sotto osservazione; e la saggezza intuitiva, ovvero ciò che osserva la Sicceità. La prima viene chiamata qui la Prajñāpāramitā di Realtà (*Shih Hsiang Po Jo*), e la seconda la Prajñāpāramitā di Osservazione (*Kuan Chao Po Jo*). La gran massa della letteratura della Prajñāpāramitā non si occupa che di questi due argomenti. Con questi tre titoli, si possono evitare le varie interpretazioni errate che nascono dallo studio dell'insegnamento della Prajñāpāramitā].

QUARTA SPIEGAZIONE: Un'interpretazione del titolo del Sūtra.

La parola *Prajñāpāramitā* significa ['La Perfezione di Saggezza' ovvero] 'che-Raggiunge-l'Altra-Sponda-Mediante-Saggezza', e la parola *Hridaya* significa 'il cuore', 'l'essenza' o 'il nucleo'. Il *Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra* è, pertanto, un Sūtra che spiega l'essenza della verità di Prajñā. La parola *Prajñāpāramitā* può anche venire interpretata in un'altra maniera. *Prajñā*, Saggezza, indica ciò che incarna la realtà; *pāramitā*, che-raggiunge-l'altra-sponda, indica l'avvicinamento a, o il raggiungimento della realtà [Questa è una traduzione libera e abbreviata].

QUINTA SPIEGAZIONE: L'Esegesi del Testo.

Testo: *Al tempo in cui il Bodhisattva Avalokiteśvara si trovava immerso nella profonda Prajñāpāramitā...*

Esegesi: *Profonda Prajñāpāramitā* indica la differenza tra la verità di Prajñā realizzata dal Mahāyāna e la verità di Prajñā realizzata

dall'Hīnayāna. La prima include la Vacuità di tutti i dharma; mentre la seconda confina la Vacuità nell'io [o pudgala].

Testo: *Egli vide che tutti e cinque gli skandha sono vuoti, in tal modo debellò tutte le sofferenze e malattie.*

Esegesi: Grazie alla realizzazione della Vacuità, tutte le sofferenze vengono debellate, e il saṃsāra viene esaurito.

Testo: *O Sariputra, la forma non è diversa dalla Vacuità e la Vacuità non è diversa dalla forma; la forma è Vacuità, e la Vacuità è forma, così pure sono le sensazioni, nozioni, emozioni, e le coscienze.*

Esegesi: Per elaborare il significato di questo brano, sono necessari cinque passi: il primo, fugare i dubbi degli estranei; il secondo, illustrare l'insegnamento del Dharma; il terzo, evidenziare ciò che si deve tralasciare; il quarto, fissare ciò che si deve ottenere; il quinto, concludere e lodare la funzione superiore [della Prajñāpāramitā].

IL PRIMO PASSO: FUGARE I DUBBI DEGLI ESTRANEI

Questo si può ancora dividere in quattro titoli: I. fugare i dubbi dei seguaci dell'Hīnayāna; II. fugare i dubbi dei seguaci del Mahāyāna; III. illustrare il corretto significato del testo; IV. spiegare il testo alla luce della contemplazione.

I. *Fugare i dubbi dei seguaci dell'Hīnayāna.* Śāriputra era un estraneo, pertanto questo brano era diretto a lui. La parola, *Śāriputra*, significa letteralmente 'il Figlio dell'Aquila'. *Śāri* significa 'aquila' — soprannome della madre di Śāriputra che era estremamente intelligente, e il cui ingegno era svelto come gli occhi di un'aquila. Śāriputra era anche noto per essere dotato della suprema intelligenza [tra i discepoli Hīnayāna]. Il dubbio che rimaneva nella sua mente era [probabilmente] questo:

DOMANDA: Secondo il nostro insegnamento Hīnayāna, coloro i quali hanno raggiunto il Nirvāna-Con-Residui vedrebbero soltanto l'esistenza degli skandha, ma non di un sé o io individuale. Ciò si potrebbe anche chiamare la Vacuità-di-dharma. Se è così, qual è la differenza tra [la Vacuità del Mahāyāna e dell'Hīnayāna]?

RISPOSTA: La vostra dottrina della Vacuità degli skandha afferma che *non c'è alcun sé esistente negli skandha*, ma non dice che anche gli skandha sono in sé vuoti; per cui, gli skandha sono differenti dalla Vacuità. Mentre qui, [la Vacuità della Prajñāpāramitā] dichiara che tutti gli skandha sono vuoti per loro stessa natura. Le

due sono pertanto piuttosto diverse, e questa è la ragione per cui questo Sūtra sottolinea il punto che la forma non è differente dalla Vacuità.⁹

DOMANDA: Secondo il nostro insegnamento Hīnayāna, coloro i quali hanno raggiunto il Nirvāna-Senza-Residui hanno esaurito tutte le forme fisiche e le funzioni mentali. Per essi non ci sono forme [né sensazioni, e così via]. Qual è allora la differenza.

RISPOSTA: La vostra dottrina afferma che la Vacuità è qualcosa che viene a essere *dopo* l'estinzione delle forme, e non dice che le forme sono di per sé vuote. Mentre qui [la Prajñāpāramitā] dichiara che la forma è *di per sé* Vacuità, e ciò è assolutamente differente dalla Vacuità di estinzione di forme.

I dubbi sollevati dagli Hīnayānisti sono in genere di due tipi — vale a dire, una errata concezione della Śūnyatā come Vacuità di assenza, o come Vacuità di estinzione.

II. *Fugare i dubbi dei seguaci del Mahāyāna.* Questo commento può anche fugare i dubbi di qualche Bodhisattva. Secondo l'*Uttaratantra Śāstra*, ci sono tre tipi possibili di dubbio nella mente di un Bodhisattva che non conosca correttamente la Śūnyatā.

Uno, Egli considera la Vacuità come differente dalla forma [*rūpa*] e pensa che la Vacuità esista al di fuori della forma. Orbene, per correggere tale interpretazione errata, il Sūtra sottolinea che le forme non sono differenti dalla Vacuità.

Due, egli considera la Vacuità come ciò che nega e distrugge le forme e accetta la Vacuità in quanto annientamento. Per correggere tale interpretazione errata, il Sūtra sottolinea che la forma è *di per sé* Vacuità e che la Vacuità non è [qualcosa che appare] dopo la estinzione delle forme.

Tre, egli considera la Vacuità come una 'cosa' e la intende come fosse in qualche modo esistente [*Yu*]. Per fugare tale dubbio, il Sūtra sottolinea che la Vacuità è *di per sé* forma che esclude l'idea di considerare la Vacuità come fosse una [Vacuità esistente].

Una volta fugati questi tre dubbi, la vera Vacuità sarà manifesta.

⁹ Questa opinione è probabilmente diretta contro i Sarvastivādin e altre scuole Hīnayāna che credono nell'esistenza reale di tutti i dharma, sebbene accettino la Vacuità di un Sé o pudgala.

III. *Illustrare il corretto significato del testo.* Quando la forma e la Vacuità vengono poste a faccia a faccia, diventano evidenti tre principi.

Uno, il Principio di Contraddizione. [Questo principio viene mostrato nel testo:] “Pertanto, nella Vacuità non c’è forma alcuna, [né sensazioni, né idee]...”. [Questa è un’osservazione della] Vacuità che nega la forma. Quindi, tale principio implica anche che nella forma non c’è Vacuità. Seguendo il medesimo ragionamento, anche la forma dovrebbe negare la Vacuità. Così, se entrambe esistono assieme, avremo come risultato una reciproca negazione e distruzione.

[Commento: Il modo di pensare Svabhāva dell’uomo, che è innato e diffuso, lo porta a considerare essere e non-essere, forma e vacuità e tutte le entità antitetiche, come reciprocamente escludentisi o negantisi. Fintanto che egli rimane da questo lato Svabhāva del recinto, non è davvero in grado di pensare in modo non-dualistico. Pertanto è incapace di mantenersi in assonanza con il mistico discernimento quale “la forma è Vacuità e la Vacuità è forma”. Come risultato, quando si affronta il problema del Non-Duale, emerge sempre un riflesso del conflitto dualistico. Sebbene la Totalità Hwa Yen sia un regno di completa fusione e armonia (*yüan-t’ung wu-ai*), quando la si osserva dal lato Svabhāva, si vedrà inevitabilmente una scena di conflitto. D’altra parte, tutti gli esseri Svabhāva semplicemente non esistono quando vengono osservati dall’altro lato ovvero quello trascendente. Questa verità di non-esistenza, quando viene espressa nel nostro linguaggio, è detta ‘negazione’, ovvero il Principio di Contraddizione. Quando Avalokiteśvara si trovava immerso nella profonda Prajñāpāramitā, vide che tutti e cinque gli skandha erano vuoti; soltanto dopo questa profonda esperienza della completa negazione degli esseri, egli fu in grado di proclamare l’insegnamento che la forma è Vacuità e la Vacuità è forma. Da un punto di vista ontologico, probabilmente non è sempre necessaria una negazione purchessia, poiché le forme sono la Vacuità stessa fin dall’inizio. Comunque, da un punto di vista esperienziale e soteriologico, un’assoluta negazione di tutti gli esseri è necessaria per oltrepassare questa barriera. Quindi, abbiamo qui il cosiddetto Principio di Contraddizione].

Due, il Principio di Non-Contraddizione o Non-Ostruzione. Questo principio afferma che dal momento che le forme sono illusorie e non-sostanziali, non sono in grado di contraddire o ostruire la Vacuità.

Allo stesso modo, se la Vacuità è vera e genuina essa deve non contraddire o ostruire le forme illusorie. Ma se [una Vacuità] contraddice le forme, essa non può essere altro che una *Vacuità di annientamento* [o di ostruzione]. Allo stesso modo, se una forma contraddice o ostruisce la Vacuità, essa non può essere altro che una forma sostanziale [Svabhāva] e non una Forma illusoria.

Tre, il Principio di Collaborazione. Questo afferma che se le forme non sono completamente vuote, [ovvero se le forme possiedono un minimo di esistenza], non si possono mai considerare illusorie. Ed è proprio perché le forme sono vuote di per se stesse che è resa possibile l’esistenza delle forme. Il *Mahā-Prajñāpāramitā Sūtra* dice:

Se tutti i dharma non sono vuoti
Non ci saranno né Sentiero né Frutti.

Le *Mādhyamika-Kārikā* [*Chung Lun*] dicono:

Grazie alla Śūnyatā tutti
Gli esseri sono affermati.

La vera Vacuità andrebbe intesa in tal maniera. [Con il precedente ragionamento,] siamo ora in grado di dedurre quattro significati o punti di vista della Vera Vacuità. 1. Il punto di vista della negazione di questa [la Vacuità] e dell’affermazione di quella [la forma].¹⁰ Di ciò abbiamo dimostrazione nella affermazione “la Vacuità è forma” che sottolinea la rivelazione delle forme ma l’occultamento della Vacuità. 2. Il punto di vista della negazione di quella [la forma] e dell’affermazione di questa [la Vacuità]. Di ciò abbiamo dimostrazione nell’affermazione “la forma è Vacuità” che sottolinea l’esaurimento delle forme e la rivelazione della Vacuità. 3. Il punto di vista della coesistenza di questa e quelle. La Vera Vacuità è la non-differenziazione del rivelato e del nascosto. Quando diciamo che le forme non sono differenti dalla Vacuità, diciamo implicitamente che sono illusorie. In tal senso le forme esistono. Quando diciamo che la Vacuità non è differente dalle forme dimostriamo la Vera Vacuità. Qui, la Vacuità è rivelata. Dal momento che questa e quelle non si ostruiscono l’una con le altre, possono coesistere l’una con le altre. 4. Il punto di vista del reciproco annientamento di questa e quelle. Ciò significa che dal momento che le forme e la Vacuità sono *completamente*

¹⁰ Qui ‘questa’ implica la Vacuità e ‘quella’ la forma.

identiche, [l'identità di] entrambe viene definitivamente obliterata — uno stato che trascende tutte le dicotomie.

Seguendo il precedente ragionamento, possiamo fare anche quattro osservazioni dal punto di vista delle forme: 1. rivelare quella [la forma] e occultare questa [la Vacuità]; 2. rivelare questa e occultare quella; 3. illustrare la coesistenza di questa e quella; 4. illustrare il reciproco-annientamento di questa e quella. Così, le forme possono esistere o non esistere senza la benché minima ostruzione, e la vera Vacuità può apparire o essere nascosta in assoluta libertà. Quando entrambe [la forma e la Vacuità] sono fuse in una, la caratteristica di questo stato [straordinario] viene definita *assolutamente non-durevole*.

[Commento: questa sezione è il punto cruciale del saggio. L'interpretazione totalistica di Fa Tsang dell'affermazione chiave del *Sūtra del Cuore* ("la forma è Vacuità e la Vacuità è forma"), è presentata chiaramente. Egli osservò che mettendo a faccia a faccia la forma e la Vacuità, diventavano evidenti tre principi: (1) il Principio di Contraddizione; (2) il Principio di Non-Contraddizione; (3) il Principio di Collaborazione. Dal punto di vista totalistico, nessuno di questi tre principi può essere escluso, poiché ciascuno svolge il suo ruolo indispensabile nella formazione della Totalità, che è definita dal vocabolario Hwa Yen come Il Dharmadhātu Non-Ostruttivo, la Sfera Armonicamente-Fusa, il Regno della Libertà Non-Durevole, e così via come si vede nella Dottrina Circolare che-tutto-abbraccia.

Grazie a codesto approccio totalistico, il significato della Vera Vacuità può essere dato da almeno quattro parametri referenziali: (1) negando questa (la Vacuità) e affermando quella (la forma); (2) negando quella e affermando questa; (3) la coesistenza di questa e quella; e (4) il reciproco annientamento di questa e quella. Ciò è un esatto equivalente del principio della *Non-Ostruzione di occultamento e rivelazione* nei dieci misteri. Alla luce di tale principio, tutte le controversie filosofiche non sono altro che dispute combattute ciecamente su un problema di "nascondere questa o rivelare quella"!].

iv. *Interpretazione del testo alla luce della meditazione e contemplazione [śamatha e vipaśyanā].* Ciò può essere discusso in tre paragrafi:

Uno, osservare la forma come Vacuità, in tal modo, si determina la pratica della meditazione [śamatha o Dhyāna]; oppure osservare la

Vacuità come forma, in tal modo, si determina la pratica della contemplazione [vipaśyanā]. Quando in un secondo [si realizza la non-differenziazione di Vacuità e forma], si ha allora la pratica di simultanea meditazione-e-contemplazione [śamatha-vipaśyanā], e soltanto questa può essere considerata come la [pratica] ultima.

Due, quando si vede che la forma è Vacuità, si acquisisce la grande Saggezza, e non più si dimora nel saṃsāra. Quando si vede che la Vacuità è forma, si possiede la grande compassione e non si rimarrà più nel Nirvāṇa. Poiché forma e Vacuità, Saggezza e compassione, sono diventate tutte non-differenziate, si è in grado di praticare gli atti non-durevoli.

Tre, il grande Maestro Chih I propose le cosiddette Tre Osservazioni entro un'unica Mente basate sull'*Ying Lao Sūtra*. Esse sono:

1. L'osservazione con il ridurre le forme illusorie [Māyā] a Vacuità, cioè, la forma è Vacuità.
2. L'osservazione con il ridurre la Vacuità in forme illusorie, cioè, la Vacuità è forma.
3. L'osservazione dell'uguaglianza di Māyā e Vacuità; vale a dire che forma e Vacuità non sono differenti.

Ora esaminiamo il secondo dei cinque passi menzionati a p. 230.

IL SECONDO PASSO: ILLUSTRARE L'INSEGNAMENTO DEL DHARMA

Testo. *Sariputra, i segni della Vacuità di tutti i dharmas [sono non insorgenti, non cessanti, non puri, non contaminati, non crescenti, non decrescenti]...*

Egesi: Ne "I segni della Vacuità di tutti i dharmas", *tutti i dharmas* qui significa i vari skandha, e *segni [lakṣhaṇa]* significa le qualità o le caratteristiche. I segni della Vacuità, secondo il *Trattato Sulla Distinzione della Via di Mezzo e degli Estremi*, implicano che la natura della Vacuità è essenzialmente non-duale; vale a dire, la non-esistenza di soggetto e oggetto. [Una traduzione libera e abbreviata].

Testo: *Non insorgente, non cessante, non contaminato, non puro, non crescente, non decrescente...*

Egesi: Va qui notato che questo passo contiene tre coppie e sei negazioni. Tre differenti spiegazioni di esse vengono date come segue.

1. *Una spiegazione data alla luce degli stadi del Sentiero.* "Non insorgente e non cessante": ciò significa che prima dello stadio di Illu-

minazione [ovvero il primo *Bhūmi*] un essere ordinario deve passare attraverso lo stadio di nascita e morte e persino vagare nel saṃsāra che-a-lungo-dura. Questo è lo stadio di nascita e morte, ovvero lo stadio di insorgere e cessare. Ma la Vera Vacuità è lontana da questo; pertanto, di essa si dice che è "non insorgente, e non cessante".

"Non contaminato, non puro": questo indica che i differenti stadi del Sentiero del Bodhisattva sono contrassegnati tanto dalla purezza che dalla contaminazione. Questo perché questi Bodhisattva hanno raggiunto un certo grado di Illuminazione ma non hanno ancora sradicato completamente ogni avidya [ignoranza] e ogni ostacolo.¹¹ Questo è lo stadio di purezza-e-contaminazione. La Vera Vacuità è lontana da questo; pertanto, di essa si dice che è "non contaminata, non pura".

"Non crescente, e non decrescente": Una volta terminata la fase finale del Sentiero, e una volta raggiunta la Buddhità, ogni ignoranza e ogni ostacolo del saṃsāra in precedenza non chiariti sono ora chiariti. Ciò viene definito 'decretere'; attraverso l'evoluzione spirituale, gli infiniti meriti non ottenuti in precedenza ora sicuramente si ottengono. Ciò viene definito 'crescere'. Ma la Vera Vacuità è lontana da questo; pertanto, di essa si dice che è "non crescente, e non decrescente".

E ancora, nello *Sāstra della Natura-di-Buddha*, vengono dati i tre nomi delle Nature-di-Buddha.

Uno, prima dell'Illuminazione iniziale del Sentiero, la [Natura-di-Buddha] viene chiamata la Natura-di-Buddha di per Sé [ovvero la Natura-di-Buddha Immanente].

Due, [durante i vari stadi di Illuminazione del Sentiero], viene chiamata la Natura-di-Buddha Manifesta.

Tre, dopo il Sentiero, viene allora chiamata la Natura-di-Buddha del Frutto Perfetto.

In realtà c'è solo un'unica Natura-di-Buddha, ma a seconda degli stadi del Sentiero, viene qui divisa in tre. Andrà anche tenuto presente pertanto che la Vera Vacuità [di per sé] non presenta divisioni purchessia, ma al solo scopo di facilitarne la comprensione, viene divisa qui a seconda degli stadi nel Sentiero.

¹¹ Vedi e confronta i dieci stadi del Bodhisattva nella Parte I.

II. *Una spiegazione alla luce del Dharma* [vale a dire, l'aspetto assoluto o trascendente della Vacuità]. Sebbene questa Vera Vacuità sia identica alle forme e così via, le forme sono prodotte dall'insorgere-dipendente, mentre la Vera Vacuità non viene mai prodotta. [Ciò significa che non viene mai a essere]. Allo stesso modo, le forme vengono estinte dall'insorgere-dipendente, mentre la Vera Vacuità non viene mai estinta. Essa non è contaminata quanto si trova nel saṃsāra, né è pura una volta rimossi tutti gli ostacoli; essa non è né decrescente né crescente quando è dentro o fuori dei desideri-delle-passioni. Difatti tutti questi — insorgere, estinzione, crescere o decrescere e così via — sono i segni degli esseri condizionati [*saṃskṛta dharma*]. Soltanto negandoli viene rivelato il 'segno' [*lakṣaṇa*] della Vera Vacuità. Questo è ciò che significa nel Sūtra i 'segni della Vacuità'...

SULLA MEDITAZIONE DEL DHARMADHĀTU

INTRODUZIONE

L'opera più originale e importante della letteratura della Filosofia Hwa Yen è senza alcun dubbio il *Fa Chieh Kuan, Sulla Meditazione del Dharmadhātu*, di Tu Shun. In questo saggio sono chiaramente visibili i pensieri germinali e il caratteristico approccio della Filosofia Hwa Yen. I quattro famosi maestri che vennero dopo Tu Shun — Chih Yen, Fa Tsang, Ch'êng Kuan e Tsung Mi — ricavarono tutti la loro fonte d'ispirazione da questo saggio e scrissero le loro opere seguendo i principi e le argomentazioni che si trovano qui esposti. Da un punto di vista filosofico, senza alcun dubbio tale trattato è l'opera più importante del Buddhismo Hwa Yen. Il tema principale è l'elaborazione di una filosofia della Totalità che-tutto-abbraccia di Shih-shih Wu-ai. Esso si articola mediante un'elaborazione in sequenza di tre osservazioni filosofiche.

1. Meditazione sulla Vera Vacuità.
2. Meditazione sulla Non-Ostruzione di Li e Shih.
3. Meditazione sulla Totalità Che-Tutto-Abbraccia.

Dalla sequenza e dall'elaborazione di queste tre Meditazioni, possiamo chiaramente vedere che il fondamento della Filosofia Hwa Yen è la Filosofia della Vacuità piuttosto che quella della Mente Unica come generalmente si ritiene.

I lettori di questo testo possono chiedersi come mai l'autore, invece di parlare in modo piano e semplice, abbia scelto di esprimere le proprie idee in uno stile tanto astruso. Per esempio, nella Meditazione sulla Vera Vacuità la frase, "la forma non è vuota poiché è vuota" è ripetuta tre volte, sebbene ciascuna ripetizione denoti un'idea differente. La ragione di tale ambiguità può essere che quest'opera non era intesa perché venisse utilizzata come un trattato filosofico autonomo bensì come un manuale di meditazione. È modellato pertanto, sullo stile succinto e le espressioni laconiche del *Sūtra del Cuore*, basato sulla convinzione che soltanto in questa maniera si possa apprez-

zare per intero la ricchezza di significato contenuta in siffatte affermazioni concise come "la forma è Vacuità e la Vacuità è forma".

Le argomentazioni di Tu Shun avrebbero potuto essere più semplici e la sua opera più leggibile se non fosse stato ossessionato dal fatto che il numero dieci "è di auspicio". La sua credenza nella significazione di tale numero lo portò ad adottare un approccio procusteo, dividendo ogni discussione in dieci categorie. Questa artificiosità è davvero assai sciagurata, e costituisce forse l'unica pecca che possiamo riscontrare in quest'opera eccezionale. Le ripetizioni di argomentazioni uguali o simili, che il lettore inevitabilmente troverà in tale saggio, possono essere spiegate ancora una volta dal fatto che questo è un manuale di meditazione la cui funzione primaria è di servire da guida per appropriate contemplazioni. Da questo punto di vista, le ripetute e parallele osservazioni sono non soltanto di aiuto ma addirittura necessarie.

Dal momento che la Meditazione sulla Non-Ostruzione di Li e Shih è stata precedentemente spiegata nella sezione dedicata alla Filosofia della Totalità nella Seconda Parte, non è necessario aggiungere qui ulteriori commenti. I commenti servono per conservare, anche se al minimo, lo stile e il sapore del testo stesso. Se preferisce, il lettore può saltare questa sezione e leggere la meditazione successiva, la *Meditazione sulla Totalità Che-Tutto-Abbraccia*, a p. 251.

SULLA MEDITAZIONE DEL DHARMADHĀTU¹² DEL MAESTRO TU SHUN

La Meditazione osserva: La pratica di vedere il grande Dharmadhātu nel vasto regno di Buddha contiene tre diramazioni della Meditazione: la Meditazione sulla Vera Vacuità; la Meditazione sulla Non-Ostruzione di Li [il noumeno] nei confronti di Shih [il fenomeno]; la Meditazione sulla Totalità Che-Tutto-Abbraccia.

I. *La Meditazione sulla Vera Vacuità.*

La Meditazione osserva: Per illustrare il nostro primo argomento, la Meditazione sulla Vera Vacuità, vanno prese in considerazione quattro osservazioni in dieci principi. Le quattro osservazioni sono: l'osservazione di ridurre la forma a Vacuità; l'osservazione di identificare la Vacuità con la forma; l'osservazione della Non-Ostruzione

¹² *Taisho* 1883, pp. 684-92.

di forma e Vacuità; l'osservazione della dissoluzione assoluta e non-attaccamento.

A. *L'osservazione di ridurre la forma a Vacuità.*

La Meditazione osserva: ¹³ Per spiegare la prima, l'osservazione di ridurre la forma [o materia] a Vacuità, vengono dati quattro ragionamenti.

1. *La forma non è vuota poiché è vuota.* Che cosa vuol dire? ¹⁴ Vuol dire che affermare che la forma non è vuota significa sottolineare che la forma non è un vuoto-di-annientamento, bensì un vuoto reale nella sua essenza totale.

2. *La forma non è vuota poiché è vuota.* Che cosa vuol dire? Vuol dire che poiché né giallo né verde è *esattamente* il principio della Vacuità, affermiamo che la forma non è vuota. Comunque, [dal punto di vista della Verità Trascendente], giallo o verde non hanno sostanzialità alcuna — non sono altro che Vacuità; pertanto, diciamo [ancora una volta] che sono Vacuità. [D'altra parte, andrebbe anche notato] che la Vacuità del giallo e del verde è differente dallo stesso giallo e verde; quindi diciamo che non sono esattamente la Vacuità.

3. *La forma non è vuota poiché è vuota.* Che cosa vuol dire? Vuol dire che poiché non c'è forma che possa essere rintracciata nella Vacuità [Assoluta], affermiamo che essa non è vuota. [Comunque, dal punto di vista che] la forma si riduce alla Vacuità, diciamo che è vuota. Quando la forma è ridotta a Vacuità, non esisterà forma alcuna nella Vacuità; [a questa condizione], non ha assolutamente senso parlare dell'identità o differenza di forma e Vacuità. Questo è il motivo per cui diciamo qui che dal momento che la forma è vuota [una volta ridotta a Vacuità], la forma non è vuota — [poiché in tal caso non è possibile alcuna reciproca identità].

¹³ All'inizio di ogni paragrafo, il testo dice: "La Meditazione osserva" (*kuan yüeh*), che non solo non è necessario ma è persino equivoco. Pertanto, dopo questo punto nella traduzione mettiamo i due punti.

¹⁴ Letteralmente, "Quali sono le ragioni?" oppure "Perché?", ma dal contesto andrebbe tradotto con "Che cosa vuol dire?".

COMMENTO: Ch'êng Kuan commenta le succitate argomentazioni.¹⁵

Dal momento che non c'è forma alcuna nella Vacuità [Assoluta], la forma non può essere la stessa Vacuità, eppure a prescindere dalla forma, non c'è altra verità; quindi, la Vacuità non può essere distinta dalla forma. La Vera Vacuità non è pertanto, né identica né differente dalla forma. ... Tuttavia ci sono uomini che coltivano l'idea che la Vacuità esiste al di fuori della forma ed è essenzialmente diversa da essa... così qui viene sottolineato che poiché non c'è traccia purchessia di forma esistente nella [vera] Vacuità, come ci può essere una Vacuità che esista a faccia a faccia con la forma? E ancora, una volta ridotta la forma [a Vacuità], non si vede sostanzialità alcuna; pertanto, diciamo, essa è vuota. Come sarebbe allora possibile immaginare una Vacuità che esista al di fuori della forma [ricavando una coppia antitetica]? Questo è il motivo per cui i saggi dell'antichità dicevano:

Quando sparita è la Forma
Vuoto alcuno non rimane.
La Vacuità limiti non ha
E durevolezza neppure.

4. *La forma è vuota.* Perché? Poiché tutte le forme, per nulla al mondo, dovranno essere differenti dalla Vera Vacuità. Dal momento che tutte le forme sono senza sostanzialità [ovvero Io-Autonoma], sono tutte vuote, così tutti gli altri dharma. Riflettete su ciò.

B. *L'osservazione di identificare la Vacuità con la forma.*
Ora, per spiegare la seconda delle quattro osservazioni, quella di identificare la Vacuità con la forma. Anche questa presenta quattro paragrafi.

1. *La Vacuità non è forma poiché la Vacuità è forma.* Che cosa vuol dire? Vuol dire che la vacuità-di-annientamento non è forma; pertanto affermiamo che [la Vacuità] non è forma. Ciò nondimeno, la Vera Vacuità non dovrà per nulla al mondo essere differente dalla forma; pertanto diciamo che la Vacuità è forma. Poiché la Vera Vacuità è identica alla forma, la vacuità-di-annientamento non può essere identica alla forma.

¹⁵ *Taisbo* 1883, p. 673.

2. *La Vacuità non è forma poiché la Vacuità è forma.* Che cosa vuol dire? Vuol dire che [da un certo punto di vista] poiché il principio della Vacuità come tale non è il verde o il giallo, diciamo che la Vacuità non è forma. Comunque, la Vera Vacuità di non-verde e non-giallo non dovrà per nulla al mondo essere differente dal verde e giallo; pertanto diciamo che la Vacuità è forma. In breve, affermiamo sia che la Vacuità è forma, sia che non è forma sulla base di ciò che non è differente da o non identico al verde e al giallo.

3. *La Vacuità non è forma poiché la Vacuità è forma.* Che cosa vuol dire? Vuol dire che la Vacuità non è ciò che agisce [*neng i*] bensì ciò su cui si agisce [*so i*]. In tal senso diciamo che la Vacuità non è forma. [Comunque, dal punto di vista secondo cui] la Vacuità *deve funzionare* [come il terreno su cui] la forma agisce [e così la forma e la Vacuità sono sempre coesistenti e reciprocamente identiche] diciamo che la Vacuità è forma. In altre parole, la Vacuità *non è* forma, poiché essa è oggetto [*so i*] e la Vacuità *è* forma, anche poiché essa è l'oggetto [*so i*], quando viene vista come funzione. Questo è il motivo per cui diciamo che poiché la Vacuità non è forma, pertanto la Vacuità è forma.

[*Commento:* Dal momento che la Vacuità è priva di ogni attributo, di essa non possiamo dire che sia identica alla forma o materia. La Vacuità non può agire in se stessa; ciò nondimeno, può servire da terreno universale su cui tutte le forme o materia agiscono. In questo senso passivo, la Vacuità può essere considerata soltanto un campo neutrale su cui agire (*so i*), ma non è il soggetto o l'agente (*neng i*). Questo è il motivo per cui la Vacuità (come *so i*) non può essere considerata come forma (che è *neng i*). D'altra parte, dal momento che la Vacuità *deve* funzionare come terreno su cui agiscono tutte le forme, essa non è soltanto inseparabile dalle forme, bensì, a causa del principio dell'insorgere-dipendente, è identica a tutte le forme. Tale conclusione viene dedotta dal ragionamento racchiuso nella dottrina fondamentale della *Sūnyatā*: Forma/Vacuità = insorgere-dipendente = *Māyā* = Vera Vacuità].

4. *La Vacuità è forma.* Perché? Poiché la Vera Vacuità non dovrà per nessuna cosa al mondo essere differente dalla forma, e questa verità dell'assenza-di-io-autonomo-dei-dharma [*dharmānairātmya*] non è annullante; pertanto diciamo che la Vacuità è forma. Se forma/Vacuità è così, anche tutti gli altri dharma dovranno essere così. Riflettete su ciò.

C. *L'osservazione della Non-Ostruzione di forma e Vacuità.*

Ora, la terza osservazione, quella della Non-Ostruzione di forma e Vacuità. L'intero corpo della forma non è differente dalla Vacuità — esso è in realtà la Vacuità dell'esaurimento-della-forma. Senza abolire la forma come tale, appare la Vacuità. La Vacuità di per sé non è differente dalla forma — essa è in realtà la forma dell'esaurimento-del-Vuoto. Sebbene forma e Vacuità siano esattamente identiche, la Vacuità, tenendo conto di questo fatto, non si nasconde dall'apparire. Pertanto, quando un Bodhisattva osserva la forma, vede la Vacuità, e quando osserva la Vacuità, vede la forma. Questo è il Dharma-di-Comunione-Assoluta, che è senza la benché minima ostruzione o ostacolo. Riflettete su ciò e arriverete a capire.

[*Commento:* Tsung Mi commenta questo paragrafo.¹⁶

Sebbene venga qui adoperato il termine *forma/Vacuità*, l'intenzione originaria dell'autore era [di sottolineare il punto di] ridurre le forme alla Vacuità. Poiché tutte le forme sono senza un granello di sostanzialità, sia le loro apparenze che i loro nomi sono illusori. La pratica di questa Meditazione va focalizzata in tale direzione. Ciò viene affermato nella prima e seconda frase del testo in cui la forma è soggetto: "...essa è la Vacuità dell'esaurimento-della-forma. Senza abolire la forma come tale, *appare la Vacuità*". Mentre nella frase successiva in cui Vacuità è usata come soggetto, non abbiamo un'affermazione simile secondo cui appare la forma. Invece, l'asserzione è che "Sebbene forma e Vacuità siano esattamente identiche, *la Vacuità, tenendo conto di questo fatto, non si nasconde dall'apparire*". Pertanto l'obbiettivo della Meditazione è puntato sulla Vera Vacuità. Non la si potrebbe chiamare "La Meditazione sulla Vera Vacuità e le Forme Illusorie"].

D. *L'osservazione della dissoluzione assoluta e non-attaccamento.*

Ora, la quarta e ultima osservazione, quella della dissoluzione assoluta e non-attaccamento. La Vera Vacuità osservata [correttamente] non la si può definire identica o differente dalla forma. Né la si può definire identica a o differente dal Vuoto. Niente viene qui accettato, né è accettata codesta non-accettazione; persino l'affermazione stessa non viene accettata. Questa negazione assoluta e non-attaccamento [dell'al di là] è al di là delle parole e della comprensione. È un 'regno di esperienza e realizzazione'. Perché? Poiché se insorgessero

¹⁶ *Taisho* 1884, p. 686.

una qualche idea o pensiero, violerebbero la natura del Dharma e in tal modo si smarrirebbero.

[Commento: Questa è un'ottima descrizione della Vacuità Assoluta (*Pi Chin K'ung*). Qui ci sembra di leggere un tipico brano di un libro Zen.

Nell'analizzare queste quattro osservazioni, è evidente che le prime due, assieme ai loro otto ragionamenti, hanno lo scopo di fugare le idee erronee e rivelare il modo corretto di comprensione. La terza osservazione (cioè, quella della Non-Ostruzione di forma e Vacuità) ha lo scopo di por fine proprio a tale comprensione, a ciò che si dia inizio alla pratica vera e propria; e la quarta ha lo scopo di arrivare alla realizzazione della pratica. La spiegazione razionale al di là di codesta successione è che se non si determina per prima cosa una comprensione, non ci sarà modo di seguire la pratica. D'altra parte, se non si sa che tale pratica trascende la comprensione concettuale, non si è in grado di acquisire una comprensione genuina. E ancora, se si rimane attaccati alla vista e non la si tralascia, non si è mai in grado di intraprendere la giusta pratica. In breve, la pratica può avere inizio soltanto con la comprensione, e la comprensione avrà termine quando la pratica ha inizio veramente.

Tsaung Mi commenta: ¹⁷

Col praticare queste quattro osservazioni, si possono evitare quattro difetti.

La prima osservazione di ridurre tutte le forme a Vacuità [ci può] liberare dal difetto di accrescimento. [Vale a dire, una volta ridotte tutte le forme a Vacuità, non c'è possibilità alcuna di fare un'addizione non-necessaria o estranea alla Realtà auto-sufficiente].

La seconda osservazione di identificare la Vacuità con la forma [ci può] liberare dai difetti di accrescimento e riduzione. [Vale a dire, una volta vista la Vacuità e la forma come un unicum, si realizza l'unità di *Māyā-Sūnyatā* che va al di là degli estremi di essere e non-essere, ma li comprende entrambi].

La terza osservazione della Non-Ostruzione di forma e Vacuità sottolinea la negazione dell'essere e del non-essere, così [ci può] liberare dal difetto di tutte le fallaci definizioni.

¹⁷ *Taisho* 1884, p. 687.

Nella quarta osservazione della dissoluzione assoluta e non-attaccamento, viene negato persino il concetto di unità di forma e Vacuità, così essa [ci] libera dal difetto di tutte le contraddizioni.

Una volta evitati questi cinque difetti, le centinaia di imperfezioni ed errori scompariranno [automaticamente]. Questa è in verità l'essenza delle otto raccolte delle scritture della *Prajñāpāramitā* e il compimento di tutti gli insegnamenti del Grande Veicolo].

II. *Meditazione sulla Non-Ostruzione di Li [Noumeno] nei confronti di Shih [Fenomeno]*.

Qui vengono enunciati dieci principi per spiegare sia la fusione che il dissolvimento di Li e Shih, la loro *coesistenza ed estinzione, cooperazione e conflitto*.

[Commento: Ch'êng Kuan commenta: ¹⁸

Nella meditazione precedente, sulla Vacuità di tutte le forme, la Vacuità rappresenta Li e la forma rappresenta Shih. Perché allora non viene chiamata la Meditazione sulla Non-Ostruzione di Li e Shih? Per ben quattro ragioni.

La prima, nella Meditazione precedente, sebbene si tratti in effetti della forma, ovvero Shih, l'accento è posto sulla determinazione del principio [*Li*] della Vacuità, e la Non-Ostruzione tra forma e Vacuità. Essa è pertanto [innanzi tutto] una Meditazione sulla Vera Vacuità.

La seconda, nella Meditazione precedente, viene spiegato l'aspetto della Vacuità, ma non viene discusso l'aspetto dello stupefacente divenire dinamico [*yu*] della *Tathatā*.

La terza, [la Meditazione] della [assoluta] dissoluzione e non-attaccamento nega sia Shih che Li.

La quarta, la Meditazione precedente non rivela la sfera della Non-Ostruzione, mostra l'azione della non-azione, la forma senza forma, tutti gli 'Shih' e i 'Li' che si schiudono alla vista simultaneamente senza ostacoli, un regno di fusione di tutte le antitesi.

Per queste quattro ragioni, la Meditazione precedente non può essere chiamata la Non-Ostruzione di Shih e Li...

¹⁸ *Taisho* 1883, p. 676.

Qui vengono enunciati dieci principi per unificare Li e Shih in un unico [inscindibile assieme]. Proprio come una grande fornace è capace di fondere tutti i metalli e trasformarli in varie immagini, anche Li è in grado di dissolvere tutti gli Shih. La fusione armonica di Li e Shih porta allo scoperto una doppia non-dualità. Tutti e dieci i principi qui enunciati sono intesi a spiegare il principio di Non-Ostruzione...

La coesistenza di Li e Shih è spiegata nei principi nove e dieci, poiché essi asseriscono il fatto che il vero Li non è Shih, e Shih non è Li. Qui sia Li che Shih mantengono le loro esistenze [indipendenti].

L'estinzione di Li e Shih è spiegata dai principi sette e otto. Qui entrambi asseriscono che Shih è Li e Li è Shih. Questa obliterazione dell'io per la fusione con gli altri dissolve simultaneamente sia Li che Shih.

Il conflitto tra Li e Shih è spiegato nei principi cinque e sei. Quando il vero Li annulla Shih, vediamo che Li contraddice Shih, e quando Shih nasconde Li, vediamo che anche Shih contraddice Li.

La cooperazione tra Li e Shih è spiegata dai principi tre e quattro. Qui vediamo che si fonda su Li il fatto che vengono determinati tutti gli Shih. Ciò sottolinea il fatto che Li si concilia ovvero coopera con Shih. D'altra parte, Shih è in grado di riflettere ovvero dimostrare Li, questa è la prova che anche Shih coopera con Li. Queste due osservazioni contengono davvero l'essenza di tutti e dieci i principi. La dottrina della Non-Ostruzione di Li e Shih viene pertanto determinata].

1. *Il principio che Li [deve] abbracciare Shih.* Li, la legge che si estende per ogni dove, non ha confini o limitazioni, mentre Shih, gli oggetti che vengono abbracciati [da Li], ha confini e limitazioni. Proprio in ogni Shih, il Li si sparge senza omissione o mancanza. Perché? Poiché la verità di Li è inscindibile. Così, proprio ciascun atomo piccolissimo assorbe e abbraccia la verità infinita di Li in modo perfetto e completo.

2. *Il principio che Shih [deve] abbracciare Li.* Shih, la materia [o evento] che abbraccia, ha confini e limitazioni, e Li, la verità che viene abbracciata [dalle cose], non ha confini o limitazioni. Eppure questo Shih limitato è del tutto identico, non solo in parte identico, a Li. Perché? Poiché Shih non ha sostanzialità — è esattamente lo stesso Li. Pertanto, senza causare a se stesso il benché minimo danno, un atomo è in grado di abbracciare l'intero universo. Se un atomo è

così, anche tutti gli altri dharma dovranno essere così. Riflettete su ciò.

Questo principio che-tutto-abbraccia è al di là [della comprensione della] mente ordinaria ed è difficile da comprendere. Esso non può essere [appropriatamente] illustrato per mezzo di una qualche metafora di questo mondo. [Ma essendo ora costretti a spiegare l'argomento, adoperiamo la seguente metafora].

L'intero oceano è [incarnato] in un'unica onda, eppure l'oceano non diminuisce. Una piccola onda include il grande oceano, e tuttavia l'onda non si ingrandisce. Sebbene l'oceano si estenda in tutte le onde, per questo fatto esso non si diversifica da se stesso; e sebbene tutte le onde includano simultaneamente il grande oceano, esse non sono una sola. Quando il grande oceano abbraccia un'unica onda, nulla gli impedisce di abbracciare tutte le altre onde con il suo intero corpo. Quando un'unica onda include il grande oceano, anche tutte le altre onde includono l'oceano nella sua interezza. Non c'è ostruzione purchessia tra di essi. Riflettete su ciò.

[A questo proposito] si pone la [seguito] domanda: "Se il Li abbraccia un atomo con il suo corpo *totale*, perché allora non è piccolo? Se il Li non si riduce alla stessa grandezza dell'atomo, come si può affermare che il suo corpo *totale* abbraccia l'atomo? E inoltre, quando un atomo include la natura di Li, perché non è grande? Se un atomo non si adegua a Li e diventa così grande e vasto, come può abbracciare la natura di Li? Questo ragionamento è auto-contraddittorio e contro ragione".

Risposta: Ponendo faccia a faccia Li e Shih, essi non risultano né identici né differenti, in tal modo possono [ciascuno] includere totalmente [l'altro], e tuttavia non danneggiano le loro rispettive posizioni.

Primo, per vedere Shih dalla posizione di Li, si scoprono quattro principi. *a.* Poiché la realtà di Li non differisce da Shi, la sua totalità si trova in ciascun Shih. *b.* Poiché la realtà di Li e Shih non è identica, il principio di Li tende sempre verso l'infinito. *c.* Poiché la non-identità è la non-differenza stessa, l'illimitato Li è completamente incluso in un atomo. *d.* Poiché la non-differenza è la non-identità stessa, un atomo del Li è illimitato e senza divisione.

Secondo, per vedere Li dalla posizione di Shih, si scoprono ancora quattro principi. *a.* Poiché Shih e Li non sono differenti, un atomo include la natura di Li per intero. *b.* Poiché Shih e Li non sono iden-

tici, un atomo non viene danneggiato. *c.* Poiché la non-identità è esattamente lo stesso che la non-differenza, un piccolo atomo abbraccia l'infinita realtà di *Li*. *d.* Poiché la non-differenza è esattamente lo stesso che la non-identità, un atomo non si espande quando include la realtà illimitata di *Li*. Riflettete su ciò.

[Qui si può sollevare un'obiezione chiedendo,] "Quando l'illimitato *Li* abbraccia un atomo, troviamo, o non troviamo, la realtà di *Li* in altri atomi [nello stesso momento]? Se la troviamo, allora significa che *Li* esiste al di fuori dell'atomo, quindi *Li* non è totalmente [occupato] ad abbracciare l'atomo. D'altra parte, se la realtà di *Li* non si trova al di fuori dell'atomo, allora non è possibile dire che *Li* abbraccia tutte le cose. Quindi, la vostra argomentazione è auto-contraddittoria".

Risposta: Poiché la natura di *Li* è onnipresente, armonica, e capace di fondersi,¹⁹ e poiché le innumerevoli cose [*Shih*] sono [reciprocamente] non-ostruttive, pertanto la [verità della Totalità] esiste sia all'interno che all'esterno [di *Li* e *Shih*] senza ostruzione o impedimento. [Per elaborare ciò] vengono date quattro ragioni [dal punto di vista sia interno che esterno a *Li* e *Shih*].

La prima, dal punto di vista di *Li*: *a.* Mentre *Li* abbraccia tutte le cose con la totalità del suo corpo, non impedisce in alcun modo l'esistenza della totalità del suo corpo in un atomo. Pertanto, essere fuori è essere dentro. *b.* Mentre la totalità del corpo [di *Li*] esiste in un atomo, ciò non impedisce l'esistenza di questa totalità del corpo in altre cose. Pertanto, essere dentro è essere fuori. *c.* La natura della non-dualità è onnipresente; pertanto essa è al di fuori ed è anche al di dentro. *d.* La natura della non-dualità è 'al di là di tutto'; pertanto essa non è né al di fuori né al di dentro.

Le prime tre ragioni sono date per illustrare la non-differenza di *Li* da *Shih*, l'ultima per illustrare la non-identità di *Li* con *Shih*. È a causa del fatto che *Li* non è né identico né differente da *Shih*, che interno ed esterno vengono visti senza ostruzioni.

La seconda, dal punto di vista di *Shih*: *a.* Quando una cosa [*Shih*] include *Li* con la totalità del suo corpo, ciò non impedisce a tutte le altre cose di includere *Li* nella sua interezza. *b.* Quando tutte le cose abbracciano *Li*, esse non impediscono a un atomo di abbracciare [*Li*]

¹⁹ Vedi la nota 12 nella seconda Parte, Sezione 2.

per intero. Pertanto, esistere al di fuori è esistere al di dentro. *c.* Poiché tutte le cose abbracciano [*Li*] simultaneamente proprio in ogni maniera, pertanto tutte le cose sono completamente dentro [*Li*] e nello stesso tempo fuori di [*Li*], senza alcuna ostruzione. *d.* Poiché tutte le cose sono differenti non si danneggiano le une con le altre, mettendole le une di fronte alle altre, non sono né dentro né fuori. Riflettete su ciò.

3. *La produzione di Shih deve fare assegnamento su Li.* Ciò significa che *Shih* non ha altra essenza [che *Li*]; è a causa di *Li* che si può determinare *Shih*, poiché tutte le causazioni sono prive di natura autonoma (*niḥsvabhāva*). È sempre a causa di questa Assenza-di-Io-Autonomo che tutte le cose vengono a essere. Le onde spingono l'acqua e la fanno muovere, ed è grazie al contrasto tra acqua e onda che si produce il movimento. Allo stesso modo, è a causa della matrice-di-Buddha [*Tathāgata-garbha*] che tutti i dharmā possono venire a essere. Riflettete su ciò.

4. *Attraverso Shih viene illustrato il Li.* Quando *Shih* afferra *Li*, *Shih* è svuotato e dà sostanza a *Li*; e poiché lo *Shih* viene svuotato, il *Li* che 'si trova' nella totalità di *Shih* si manifesta chiaramente, come quando la forma di un'onda viene annullata, il corpo dell'acqua appare denudato. Riflettete su ciò.

5. *Attraverso Li viene annullato lo Shih.* Quando *Shih* afferra *Li* e fa emergere *Li*, viene annullata la forma di *Shih*, e l'unica cosa che appare chiaramente e in egual misura è il solo e vero *Li*. Al di là del vero *Li*, non è possibile rinvenire neppure un solo pezzo di *Shih*. Quando l'acqua annulla le onde, non rimane neppure un'onda. [In altre parole, il ragionamento qui è] di mantenere l'acqua al fine di esaurire le onde [ovvero rivelare l'acqua e nascondere le onde].

6. *Lo Shih è in grado di celare il Li.* Il vero *Li* dà luogo e determina eventi causali. Comunque, dal momento che gli eventi causali sono contro *Li*, il risultato è che appaiono soltanto gli eventi, mentre il *Li* non appare. Allo stesso modo, quando l'acqua diventa onde, appare l'aspetto di movimento, mentre l'aspetto di stasi non appare affatto. Il Sūtra dice, "Il Dharmakāya che circola e vaga nei cinque loka viene chiamato un essere senziente". Quindi, allorché appare un essere senziente, [segue] sempre il Dharmakāya ma esso non si manifesta [necessariamente].

7. *Il Vero Li è lo stesso Shih.* Se un Li è vero, non dovrebbe mai essere al di fuori di Shih. Ci sono due ragioni a tal proposito. La prima, a causa del principio del dharmanairātmya [la vacuità-di-io-autonomo-di-tutte-le-cose]. La seconda, poiché Shih deve dipendere da Li, lo stesso [*Shih*] non è che vuoto e senza alcuna sostanzialità. Pertanto, solo se il Li è assolutamente identico a Shih lo si può considerare il Vero Li. [Prendendo ancora una volta come esempio l'acqua e le onde:] dal momento che l'acqua è le onde stesse, non è possibile escludere dall'umidità alcun movimento. Questo è il motivo per cui la stessa acqua è le onde. Riflettete su ciò.

8. *Le cose e gli eventi [Shi Fa] stessi sono Li.* Tutte le cose e tutti gli eventi dell'insorgere-dipendente sono privi di Io-Autonoma, quindi sono assolutamente identici alla realtà [*Li*]. Pertanto, un essere senziente è di per sé Siccità senza [passare attraverso] l'annientamento. Allo stesso modo, quando le onde sono in movimento sono esattamente identiche all'acqua nello stesso momento, e non c'è differenza purchessa tra di esse.

9. *Il Vero Li non è Shih.* Il Li è identico a Shih non è Shih in quanto tale. Questo perché il Vero Li è differente dall'illusorio, e il reale è differente dal non-reale; anche ciò da cui si dipende [oggetto, *so i*] è differente da ciò che dipende [il soggetto, *neng i*]. Allo stesso modo, l'acqua che è identica alle onde non è le onde come tali, poiché movimento e umidità sono differenti.

10. *Le cose e gli eventi [Shih Fa] non sono Li.* Lo Shih — ciò che è incarnato nel Li totale — non è sempre il Li come tale, poiché la sua forma e natura sono differenti, e perché ciò che dipende non è ciò da cui si è dipendente. Sebbene il corpo totale di [*Shih*] sia nel Li, anche le cose e gli eventi possono apparire. Allo stesso modo, le onde — ciò che è completamente incarnato nell'acqua — non sono sempre l'acqua, poiché il significato del movimento è differente da quello dell'umidità.

I succitati dieci principi appartengono tutti all'insorgere-dipendente. Nel vedere Shih dal punto di vista di Li, scopriamo il formarsi [*cheng*] come pure l'annullarsi [*huai*], l'unificazione [*ho*] come pure la separazione [*li*]. Nel vedere Li dal punto di vista di Shih, scopriamo il rivelarsi [*hsien*] come pure il nascondersi [*yin*], l'uno come pure i molti. [Nella grande Totalità, pertanto,] contraddizione e accordo di-

ventano un tutto armonico senza impedimento e ostruzione, e tutto in tutti insorgono simultaneamente. Si dovrà meditare profondamente su ciò affinché la 'vista' possa chiaramente apparire. Ciò viene chiamato la Meditazione dell'Armonia e Non-Ostruzione di Li e Shih.

[Commento: Il principio dell'insorgere-dipendente (*pratītya-samutpāda*) è decisamente fondamentale per tutte le dottrine Hīnayāna e Mahāyāna. L'interpretazione e comprensione di codesto principio basilare, comunque, differisce in modo notevole a seconda delle varie scuole. Nella Dottrina Hwa Yen, l'insorgere-dipendente è più di un principio che denota soltanto l'interdipendenza di vari fattori in relazioni di causa-effetto. Ora diventa la grande armonia di interpenetrazione di Li e Shih nel Dharmadhātu. Ecco la Totalità nel suo vero senso, non soltanto grazie alla sua vastità, ma anche grazie alla sua qualità peculiare di armonia universale. Qui ogni cosa diventa coerente, persino "contraddizione e accordo diventano un tutto armonico"! Nessuna meraviglia che questo è regno "senza impedimento o ostruzione, e tutto in tutti insorgono simultaneamente"].

III. *La meditazione sulla Totalità Che-Tutto-Abbraccia.* [Ovvero anche il meraviglioso Dharmadhātu di Shih-shih Wu-ai].

Poiché Shih è identico al Li capace-di-fondere, esso abbraccia tutto senza ostruzioni e penetra in e si mescola a tutto in modo naturale e spontaneo. Per illustrare questo punto, vengono enunciati dieci principi come segue.

1. *Il principio che Li uguaglia Shih.* Dal momento che Shih è vuoto, tutte le sue forme vengono a esaurirsi; e dal momento che l'essenza di Li è reale, il corpo di Li viene completamente in vista. Pertanto, Shih non è uno Shih diverso dal Li totale. Per tale ragione, quando un Bodhisattva vede Shih, vede anche Li. Comunque, [in questo principio] lo Shih non andrà considerato come fosse di per sé il Li.

[Commento: L'accento di questo principio è posto sull'identità simultanea del rivelato e del nascosto. Quando un Bodhisattva vede Shih, vede anche Li nello stesso momento. Comunque, in questo principio lo Shih non andrà considerato come fosse di per sé il Li come nel Dharmadhātu di Li. L'identità di due-in-uno di Li e Shih richiede la presenza di entrambi gli elementi; laddove, nel Dharmadhātu di Li, si osserva soltanto Li].

2. *Il principio che Shih uguaglia Li.* Dal momento che Shih non è differente da Li, esso 'segue' Li ed è onnipresente in tutti i luoghi. Come risultato, un atomo è in grado di abbracciare l'intero universo. [E ancora,] quando il corpo totale dell'universo è onnipresente in tutti i dharmas, anche quest'unico atomo, come Li, è onnipresente in tutti i dharmas. Se un unico atomo è così, anche tutti gli altri dharmas dovranno essere così.

3. *Il principio che Shih include la verità della Non-Ostruzione di Li e Shih.* Dal momento che Shih Fa e Li non sono uno, lo Shih rimane com'è, e tuttavia abbraccia tutto. Per esempio, la forma di un atomo non si espande, e tuttavia è in grado di abbracciare gli infiniti universi. Questo perché tutti i cosmi non sono separati [ovvero differenti] dal Dharmadhātu, così sono in grado di apparire tutti in un unico atomo. Se un atomo è così, anche tutti i dharmas dovranno essere così, dal momento che nella loro armonica fusione Shih e Li non sono né identici né differenti. Questa verità della fusione di Li e Shih racchiude quattro principi:

Primo, uno in uno.

Secondo, tutto in uno.

Terzo, uno in tutto.

Quarto, tutto in tutti.

Ciascuno di questi principi è sostenuto da differenti e sufficienti ragioni. Riflettete su ciò.

[Commento: questa è senza dubbio l'affermazione chiave di questa Meditazione, e il nucleo centrale dell'intero saggio: "Dal momento che Shih Fa e Li non sono uno, lo Shih rimane com'è e abbraccia tutto". Qui vediamo un grande salto rispetto al ragionamento del Li-shih Wu-ai (la Non-Ostruzione di Li e Shih) nei confronti di quello del Shih-shih Wu-ai (la Non-Ostruzione di Shih e Shih). Abbiamo ora raggiunto il punto cruciale della filosofia Hwa Yen della Non-Ostruzione di Eventi nei confronti di Eventi. Nell'argomentazione precedente della Non-Ostruzione di Li e Shih, si 'fa in modo che' uno Shih abbracci tutto col ridurre se stesso all'onnipresente e non-differenziato Li. Shih deve perdere la propria identità per fondersi con Li prima di essere 'messo in grado' di abbracciare tutto. Ma ora, l'osservazione compie un ulteriore passo con l'asserire che "lo Shih rimane com'è e tuttavia abbraccia tutto... la forma di un unico atomo non si espande e tuttavia è in grado di abbracciare gli infiniti universi... Shih Fa non si allontana dalla sua posizione e

tuttavia si estende a tutti gli atomi". Qui non è necessaria alcuna riduzione in Li da parte di Shih; ogni particolarità e individualità di Shih viene mantenuta intatta, e tuttavia proprio ciascun Shih, in tutte le dimensioni del Dharmadhātu, interpenetra e abbraccia ogni altro Shih simultaneamente, senza la benché minima fatica! Se un uomo vuole comprendere il regno di Shih-shih Wu-ai per sempre, i principi di Li-shih Wu-ai (la Non-Ostruzione di Li e Shih), trampolini di contemplazione, sono assolutamente necessari. Per quanto concerne la comprensione intellettuale, non c'è sicuramente altra via per avvicinarsi concettualmente al Shih-shih Wu-ai se non quella del Li-shih Wu-ai. Qui non dobbiamo dimenticare la premessa basilare che Shih-shih Wu-ai non è in nessun modo un principio astratto che va 'compreso' attraverso una concettualizzazione, né è qualcosa che va avvicinato attraverso la lucidità mentale. Shih-shih Wu-ai è un regno di realizzazione diretta; qui non è necessaria intellettualizzazione alcuna e tutte le filosofie diventano ridondanti e inutili! Shih-shih Wu-ai è questo soltanto e rimane sempre tale. Il problema qui non è materia di comprensione o verifica, ma in che modo affermare la realizzazione attraverso l'esperienza diretta e concreta].

4. *Il principio della Non-Ostruzione dell'assieme-universale e del punto-locale.* Dal momento che la non-identità di ogni Shih Fa e Li è esattamente lo stesso che la non-differenza di ogni Shih Fa e Li, uno Shih Fa non si allontana dalla sua posizione e tuttavia si estende in tutti gli atomi. [E ancora,] poiché l'identità è la stessa differenza, [un atomo] si stende verso tutte e dieci le direzioni, eppure non si allontana dalla sua posizione locale. Così è lontano e anche vicino, si stende e inoltre rimane; non c'è ostruzione alcuna né ostacolo purchessia.

5. *Il principio della Non-Ostruzione del vasto e del piccolo.* Dal momento che la non-identità di ogni Shih Fa e Li è esattamente lo stesso che la non-differenza di ogni Shih Fa e Li, un atomo non viene danneggiato in alcun modo e tuttavia contiene tutti gli universi simili all'oceano nelle dieci direzioni. [E ancora,] poiché l'identità è la differenza stessa, quando un atomo contiene tutti i vasti universi nelle dieci direzioni, esso non si espande. Ciò equivale a dire che un atomo è sconfinato ma anche angusto, vasto ma anche piccolo. Non c'è ostruzione alcuna né impedimento.

[Commento: Questi principi quarto e quinto sono quasi del tutto simili al terzo principio". [E ancora,] poiché l'identità è la differenza stessa, [un atomo] si stende in tutte e dieci le direzioni, eppure non

si allontana dalla sua posizione locale... Quando un atomo contiene tutti i vasti universi nelle dieci direzioni, esso non si espande... un atomo è sconfinato e angusto, vasto e piccolo. Non c'è ostruzione alcuna né impedimento". L'argomentazione principale di questi tre principi è focalizzata, io credo, sul principio basilare della Svabhāva-Sūnyatā. L'identità è esattamente lo stesso che la differenza; vale a dire, persino identità e differenza non hanno un Io-Autonoma. Se un atomo si deve allontanare dal suo punto-locale allo scopo di estendersi in tutte e dieci le direzioni, o se un atomo deve espandersi per contenere il vasto universo, allora esso sarebbe la forma Svabhāva di operazione confinata entro il regno del finito e delle ostruzioni. Se c'è un regno di infinità e Totalità, esso deve essere questa 'meravigliosa Non-Ostruzione' raffigurata qui nel Shih-shih Wu-ai Dharmadhātu].

6. *Il principio della Non-Ostruzione di [ogni] dispersione e di [ogni] contenimento.* Poiché la dispersione-del-tutto è esattamente lo stesso che il contenimento-del-tutto, quando un atomo viene posto di fronte a tutti [gli universi] e si disperde su tutti, esso contiene simultaneamente tutti i dharmas e li include dentro il suo proprio [guscio]. E ancora, poiché il contenimento-del-tutto è esattamente lo stesso che la dispersione-del-tutto, un atomo, mentre contiene tutto, disperde tutti i differenti dharmas che contiene. Così, un unico atomo che disperde tutto è la dispersione di tutto su uno; esso è in grado di contenere e anche di entrare; esso abbraccia simultaneamente tutti i dharmas senza alcuna ostruzione. Riflettete su ciò.

7. *Il principio della Non-Ostruzione di penetrazione e inclusione.* Poiché penetrare l'altro dharma è esattamente lo stesso che includere l'altro dharma, quando tutti i dharmas vengono posti di fronte a un unico dharma, la totale penetrazione-di-uno da parte di tutti, mette in grado l'uno, allo stesso tempo, di 'ritornare' al suo proprio regno che include tutti senza alcuna ostruzione. E ancora, poiché includere l'altro è esattamente lo stesso che penetrare l'altro, quando un dharma si trova in tutti, esso mette in grado tutti i dharmas di rimanere in uno simultaneamente senza alcuna ostruzione.

[Commento: Le affermazioni dei principi sesto e settimo sono le naturali conclusioni derivate dal principio dell'assoluta Non-Differenziazione che si trova espresso nella letteratura Hwa Yen in numerose maniere. L'idea centrale di tale principio è l'unità o fusione di tutte le antitesi, quali forma e Vacuità, uomo e Buddha, causa ed effetto,

differenza e identità, il finito e l'infinito, il piccolo e il grande, la dispersione e il contenimento, la penetrazione e la inclusione, e tutto il resto. Una volta affermato codesto postulato di due-in-uno, nulla è impossibile e tutto diventa non-ostruttivo].

8. *Il principio della Non-Ostruzione dell'interpenetrazione.* Quando un dharma viene contrapposto a tutto, ha l'aspetto includente come pure l'aspetto penetrante. Ciò può essere riassunto in quattro paragrafi:

- Primo, uno include tutto e penetra tutto.
- Secondo, tutto include uno e penetra uno.
- Terzo, uno include uno e penetra uno.
- Quarto, tutto include tutto e penetra tutto.

Essi si interpenetrano l'un l'altro senza ostruzione alcuna.

9. *Il principio della Non-Ostruzione della reciproca esistenza.* Contrapponendo tutti i dharmas a uno, ci sono entrambi gli aspetti di contenimento e penetrazione. Anche qui abbiamo quattro paragrafi:

- Primo, [tutti] contengono uno per penetrare uno.
- Secondo, [tutti] contengono tutti per penetrare uno.
- Terzo, [tutti] contengono uno per penetrare tutti.
- Quarto, [tutti] contengono tutti per penetrare tutti.

Essi si interpenetrano simultaneamente l'un l'altro senza ostruzione o ostacolo.

10. *Il principio della Non-Ostruzione della fusione universale.* Ciò equivale a dire che tutto e uno sono simultanei. Ponendoli entrambi l'uno di fronte all'altro, ciascuno ha i duplici paragrafi e le quattro frasi or ora esposte. Essi si fondono l'un l'altro in modo totale senza alcuna ostruzione come abbiamo visto nei succitati principi.

Coloro i quali praticano questa Meditazione dovranno compiere uno sforzo per portare avanti l'illuminante discernimento in accordo con la pratica e l'esperienza del [grande Dharmadhātu Hwa Yen] senza ostruzione o impedimento. Essi dovranno riflettere su ciò profondamente fino a che non si percepisce tale meravigliosa visione.

SUL LEONE D'ORO

INTRODUZIONE

Il trattato di Fa Tsang, *Sul Leone d'Oro*, è un'opera assai significativa — e la più popolare — della Filosofia Hwa Yen. Esistono di essa due eccellenti traduzioni inglesi, una del Professor Derk Bodde e una del Professor Wing-Tsit Chan. La presente traduzione è stata eseguita con grata riconoscenza e l'aiuto di questi due precedenti lavori.

Nelle *Biografie di Eminentissimi Monaci*, la versione Sung,²⁰ leggiamo:

Fa Tsang commentò la nuova traduzione del *Sūtra Hwa Yen* per l'Imperatrice [Wu] Tsê-T'ien, ma quando arrivò alle dottrine dei dieci misteri, della rete di Indra, il Samādhi dell'Oceano-Sigillo, la convergenza delle sei forme e il regno della percezione universale, che costituiscono i principi e gli insegnamenti generali e specifici nei vari capitoli del *Sūtra*, l'Imperatrice divenne confusa e incerta. Allora, Fa Tsang indicò il leone d'oro che faceva la guardia alla sala del palazzo e lo adoperò come metafora per illustrare gli insegnamenti. Le dottrine allora furono rese estremamente chiare e facili da comprendere, e l'Imperatrice arrivò rapidamente a una completa comprensione dell'essenza dell'insegnamento. [Tale spiegazione venne successivamente scritta in prosa] con dieci principi per elaborare le teorie generali e specifiche, e venne chiamata il *Trattato Sul Leone d'Oro*.

TRATTATO SUL LEONE D'ORO²¹ NARRATO DAL MONACO FA TSANG

[Dieci osservazioni vengono qui date per illustrare la Dottrina Hwa Yen prendendo come mezzo il leone d'oro nel palazzo di Sua Maestà].

²⁰ *Taisho* 2061, p. 732.

²¹ *Taisho* 1880, pp. 663-666.

1. Comprendere il principio dell'insorgere-dipendente.
2. Distinguere la forma e la Vacuità.
3. Riassumere le tre caratteristiche.
4. Rivelare la non-esistenza delle forme.
5. Spiegare la verità del non-nato.
6. Discutere le cinque dottrine.
7. Impadronirsi dei dieci misteri.
8. Abbracciare le sei forme.
9. Acquisire la Perfetta Saggezza della Bodhi.
10. Entrare nel Nirvāṇa.

1. *Comprendere il principio dell'insorgere-dipendente.* Ciò equivale a dire che l'oro non possiede una natura intrinseca sua propria [cioè, non Svabhāva]. È dovuto alla maestria dell'abilità dell'artista che si determina la forma del leone. Tale creazione è soltanto il risultato della causazione-condizionante; pertanto viene chiamata la creazione attraverso l'insorgere-dipendente.

[Commento: Qui tocchiamo con mano la convinzione di Fa Tsang che l'insorgere-dipendente è il *primo* principio che sostiene l'intera dottrina del Buddismo Hwa Yen. Poiché l'oro (noumeno) non possiede Io-Autonono, è possibile far esistere numerose forme (fenomeni) attraverso la causazione-dipendente. Qui l'implicazione è che se il noumeno avesse una qualche Auto-esistenza (*Svabhāva*), il mondo fenomenico non sarebbe mai venuto a essere].

2. *Distinguere la forma e la Vacuità.* Ciò significa che la forma del leone è irreali; ciò che è reale è l'oro. Poiché il leone è non-esistente, e il corpo dell'oro non è non-esistente, essi vengono chiamati forma/Vacuità. Inoltre, la Vacuità non possiede nessun contrassegno suo proprio, è attraverso le forme che viene rivelata [la Vacuità]. Questo fatto che la Vacuità non impedisce l'esistenza illusoria di forme viene chiamato forma/Vacuità [*sê-k'ung*].

3. *Riassumere le tre caratteristiche.* A causa delle illusorie percezioni degli uomini, il leone [sembra] esistere [in modo concreto]; ciò viene chiamato la caratteristica dell'immaginazione universale [*parikalpita*]. La [manifestazione] del leone *appare* esistente, ciò viene chiamato la caratteristica della dipendenza da altri [*paratantra*]. La natura dell'oro non cambia mai, ciò viene chiamato la caratteristica della perfetta realtà [*pariniṣpanna*].

[Commento: Queste tre caratteristiche vengono affermate dalla Scuola Yogācāra come i criteri basilari mediante i quali si dovrebbe risolvere il problema dell'essere e del non-essere. Le proiezioni karmiche e fittizie degli uomini del mondo esterno sono simili a una corda che chi guarda scambia per un serpente. Questo tipo di esistenza è, in realtà, non-esistente, sebbene appaia come esistente. Questa è la caratteristica dell'immaginazione universale (*parikalpita*). Il mondo fenomenico, comunque, visto come una proiezione della propria mente, non si può dire che sia non-esistente se comprendiamo che esso non ha un'esistenza indipendente rispetto alla nostra mente. Questa manifestazione della Mente messa in gioco mediante l'insorgere-dipendente (nel senso Yogācāra) non si può dire che sia completamente non-esistente. È la caratteristica della dipendenza-da-altri (*paratantra*). L'essenza della Mente è libera da tutti i karma e da tutte le illusioni. È intrinsecamente priva di dicotomie soggettive-oggettive. Questa in ultima analisi Mente reale attesta la caratteristica della perfetta realtà (*pariniṣpanna*).

L'approccio onninclusivo del Hwa Yen non poteva permettersi di ignorare questa importante dottrina Yogācāra, pertanto Fa Tsang si sentì obbligato a includerla a questo punto per comporre per intero i suoi amati dieci principi 'di buon auspicio'.

4. *Rivelare la non-esistenza delle forme.* Ciò equivale a dire che una volta che l'oro determina completamente il leone, non va ricercata alcuna forma di leone. Ciò viene chiamato la non-esistenza delle forme.

[Commento: Questo è ridurre Shih a Li. Nel Dharmadhātu di Li non esiste forma purchessia].

5. *Spiegare la verità del non-nato.* Ciò significa che proprio nel momento in cui [vediamo] che il leone viene a esistere, è in realtà l'oro che viene a esistere. Non esiste nulla di fuori dell'oro. Sebbene il leone possa venire a esistere e smettere di esistere, la sostanza dell'oro [di fatto] non cresce o decresce mai. Ciò viene chiamato la verità del non-nato.

[Commento: Questa non è altro che una descrizione del Dharmadhātu di Li].

6. *Discutere le cinque dottrine.* La prima: sebbene il leone sia un dharma prodotto attraverso l'insorgere-dipendente, è soggetto a generazione e distruzione in ogni momento. [Dal momento che nulla è duraturo nel mondo fenomenico], non è possibile trovare alcuna forma del leone. Ciò viene chiamato l'insegnamento per gli ignoranti Śrāvaka [Hinayāna].

La seconda: tutte le cose, essendo il prodotto dell'insorgere-dipendente, sono prive di Io-Autonoma [*Svabhāva*], e in ultima analisi, non sono altro che Vacuità. Ciò viene chiamato l'insegnamento preliminare del Mahāyāna.

La terza: sebbene tutte le cose siano Vacuità assoluta, ciò non impedisce la vivida apparenza della Māyā/divenire. Tutto ciò che appartiene all'insorgere-dipendente è fittiziamente esistente [e pertanto è davvero vuoto]. Questa coesistenza di essere e non-essere viene chiamata l'insegnamento finale del Mahāyāna.

La quarta: dal momento che queste due caratteristiche [quella della Vacuità e quella della forma] si annullano reciprocamente l'una con l'altra, esse vengono entrambe abolite. Qui, non esistono immaginazioni o false supposizioni, né hanno una qualche influenza il concetto di Vacuità o l'idea di esistenza. [Questa è la sfera in cui] spariscono le idee sia dell'essere che del non-essere. È un regno che non può essere raggiunto da nomi o linguaggi. Qui la mente riposa senza attaccamento alcuno. Ciò viene chiamato l'insegnamento istantaneo del Mahāyāna.

La quinta: una volta eliminate tutte le false sensazioni e le idee errate, e una volta rivelata la vera sostanza, ogni cosa si fonde in una gran massa. Allora si determinano grandi funzioni in abbondanza, e qualsiasi cosa si determina è assolutamente vera. Le miriadi di manifestazioni, nonostante la loro varietà, si interpenetrano senza confusione o disordine. Il tutto è l'uno, poiché entrambi sono in sostanza vuoti. L'uno è il tutto, poiché causa ed effetto si manifestano con chiarezza [senza errore]. Nel loro potere e nelle loro funzioni [l'uno e il tutto] si abbracciano l'un l'altro. Si espandono e si avvolgono in assoluta libertà. Ciò viene chiamato la Dottrina Circolare dell'Unico Veicolo.

[Commento: la grande varietà di dottrine delle differenti scuole buddhiste importate in Cina a partire dal terzo all'ottavo secolo (e successivamente) devono aver causato un'enorme confusione nelle menti dei buddhisti cinesi, poiché queste dottrine non solo erano divergenti, ma spesso si contraddicevano l'un l'altra anche se tutte affermavano di parlare in nome dell'insegnamento centrale del Buddhismo genuino. Per risolvere questa intollerabile situazione, era necessaria una valutazione complessiva di tutte le dottrine delle varie scuole. Di conseguenza, si dette inizio ad una attività 'scolastica' detta P'an Chiao, che passava in rassegna le varie dottrine dandone un giudizio, sotto le Dinastie Sui e T'ang, soprattutto nelle scuole T'ien Tai e Hwa Yen. Il P'an Chiao della Scuola Hwa Yen giunse alla conclusione che ci sono in tutto cinque dottrine principali nella grande famiglia

del Dharma di Buddha. Esse vengono enunciate in ordine di profondità e importanza, nel modo seguente:

La Piccola Dottrina. Questa include tutti gli insegnamenti Hīnayāna contemplati nelle scritture degli Āgama e dell'Abhidharma. L'accento qui è posto sull'insegnamento della non-esistenza dell'io.

La Dottrina Preliminare (del Mahāyāna). Questa include gli insegnamenti basilari dei sistemi Mādhyamika e Yogācāra. Sfortunatamente, anche la letteratura della Prajñāpāramitā venne ascritta a questo gruppo. L'accento qui è sull'Assoluta Vacuità di tutti i dharmas.

La Dottrina Finale. Questo è l'insegnamento 'più alto' ovvero 'finale' del Mahāyāna. È possibile vedere esempi tipici di questo gruppo in Sūtra quali il *Vimalakīrti Sūtra*, il *Tathāgata-garbha Sūtra*, il *Mahānirvāṇa Sūtra*, e così via. Questo gruppo sottolinea l'importanza della potenziale natura-di-Buddha (*Tathāgata-garbha*) in tutti gli esseri senzienti.

La Dottrina Istantanea. Questo è l'insegnamento del Buddhismo Zen. Viene sottolineata la diretta e istantanea realizzazione della propria Mente-di-Buddha.

La Dottrina Circolare. Questo è l'insegnamento della Non-Ostruzione della Totalità che si trova esposto nei vari Sūtra Hwa Yen. Essa spiega l'esperienza spirituale e la realizzazione della Buddhità e della Bodhisattvità in tutte le dimensioni. L'accento è posto sull'assoluta libertà, ovvero Non-Ostruzione, nell'infinità che-tutto-abbraccia del Dharmadhātu].

7. *Impadronirsi dei dieci misteri.* Il primo: l'oro e il leone vengono determinati simultaneamente, perfetti-in-tutto e completi. Ciò viene chiamato il principio di simultanea completezza.

Il secondo: se gli occhi del leone determinano il leone completo, allora il tutto [l'intero leone] è gli occhi. Se le orecchie determinano il leone completo, allora il tutto è le orecchie. Se tutti gli organi determinano simultaneamente l'intero leone e sono tutti completi nel loro possesso, allora proprio ciascun organo è 'misto' [poiché coinvolge gli altri] e anche 'puro' [poiché è esso stesso]. Ciò è chiamato il principio del completo possesso della purezza e della mescolanza da parte dei vari magazzini.

Il terzo: l'oro e il leone si determinano entrambi e si includono l'un l'altro in armonia. Non c'è ostruzione alcuna tra uno e molti. [In questa completa inclusione reciproca], il Li e lo Shih, l'uno e i molti, rimangono sulle loro posizioni. Ciò è chiamato la reciproca inclusione e differenziazione di uno e molti.

Il quarto: tutte le parti del leone, fino alla punta di ogni pelo, determinano l'intero leone dal momento che sono tutte d'oro. Proprio ciascuna di esse permea gli occhi del leone. Gli occhi sono le orecchie, le orecchie sono il naso, il naso è la lingua, la lingua è il corpo. Tutte esistono in totale libertà senza ostruzione o impedimento. Ciò viene chiamato la reciproca identità di tutti i dharmas in libertà.

Il quinto: se guardiamo il leone [in quanto leone], c'è solo leone e non oro. Questa è la rivelazione del leone ma l'occultamento dell'oro. Se guardiamo l'oro [in quanto oro], c'è soltanto oro e non leone. Questa è la rivelazione dell'oro ma l'occultamento del leone. Se guardiamo entrambi simultaneamente, sono entrambi manifesti o nascosti. Essendo nascosti sono segreti, essendo manifesti sono rivelati. Ciò viene chiamato la determinazione simultanea di rivelazione e occultamento in segreto.

Il sesto: l'oro e il leone possono essere manifesti o nascosti, uno o molti, puri o misti, potenti o privi di potere. L'uno è l'altro. Il principale e il secondario si interscambiano la loro irradiazione. Sia Li che Shih vengono in vista simultaneamente. Essendo reciprocamente compatibili, essi non impediscono l'uno l'esistenza dell'altro. Ciò è vero persino nel caso degli aspetti minuti e sottili e viene chiamato la pacifica coesistenza del minuto e del sottile.

Il settimo: in ciascun occhio del leone, nelle orecchie, membra, e così via, fino a ogni singolo pelo, c'è un leone d'oro. Tutti i leoni abbracciati da ciascun pelo entrano simultaneamente e istantaneamente in un singolo pelo. Così proprio in ogni pelo c'è un numero infinito di leoni. Inoltre, proprio ogni pelo che contiene infiniti leoni ritorna di nuovo in un singolo pelo. La progressione è infinita, come i gioielli della rete del Celestiale Signore Indra; un-regno-che-abbraccia-regno viene in tal modo determinato all'infinito, e viene chiamato il regno della rete di Indra.

L'ottavo: si parla del leone al fine di indicare l'ignoranza degli uomini; si parla dell'oro al fine di rivelare la vera natura. Col parlare unitamente di Li e Shih viene descritta la Coscienza Ālaya così che si possa raggiungere una corretta comprensione [della dottrina]. Ciò viene chiamato la creazione della comprensione mediante la rivelazione del Dharma attraverso i fatti.

Il nono: il leone è una cosa transeunte e condizionata [*samskṛta dharma*]; sorge e scompare in ogni momento, e ciascun momento può essere diviso in passato, presente, e futuro. Ciascuno di questi tre periodi contiene di nuovo tre sezioni di passato, presente, e futuro; pertanto, ci sono in tutto tre-per-tre unità di misura, che formano in tal modo nove epoche, ciascuna è differente dall'altra. Esse sono armonicamente fuse senza la benché minima ostruzione in un identico [eterno] momento. Ciò è detto la differente formazione di dharmas separati in dieci epoche.

Il decimo: l'oro e il leone possono essere manifesti o nascosti, uno o molti, ma sono entrambi privi di un Io-Autonoma [Svabhāva]. Essi si manifestano in varie forme a seconda del rivolgimento e della trasformazione della Mente. Se parliamo di essi come Li o Shih, c'è [la Mente] da cui essi sono formati ed esistono. Ciò viene chiamato la realizzazione universale attraverso la proiezione della Mente-Unica.

8. *Abbracciare le Sei Forme.* Il leone rappresenta la caratteristica dell'interezza, e i cinque organi, essendo vari e differenti, rappresentano la diversità. Il fatto che tutti derivino da un unico insorgere-dipendente rappresenta la caratteristica dell'universalità. Gli occhi, le orecchie, e così via rimangono ai loro posti e non interferiscono l'uno con l'altro; ciò rappresenta la caratteristica della peculiarità. La combinazione e la convergenza dei vari organi dà luogo al leone; ciò rappresenta la caratteristica della formazione. Il fatto che ciascun organo rimanga al suo posto rappresenta la caratteristica della disintegrazione.

9. *Acquisire la perfetta Saggezza della Bodhi.* 'Bodhi', in lingua cinese, significa la Via [Tao], ovvero Illuminazione. Ciò equivale a dire che quando guardiamo il leone, vediamo subito che tutti gli esseri condizionati, senza passare attraverso il processo di disintegrazione, sono fin dall'inizio in uno stato di quiescente non-esistenza. Essendo liberi sia da attaccamento sia da distacco, si è in grado di seguire questo sentiero nell'oceano dell'onniscienza [sarvajña]; pertanto viene chiamata la Via. Comprendere il fatto che proprio dal non-inizio tutte le illusioni sono in realtà non-esistenti viene chiamato Illuminazione.

10. *Entrare nel Nirvāna.* Quando guardiamo il leone e l'oro, vengono esauriti i contrassegni di entrambi. A questo punto, i desideri delle passioni non sorgono più persino se beltà e bruttezza vengono mostrate davanti agli occhi. La mente è tranquilla come il mare; vengono estinti tutti i pensieri che arrecano disturbo e illusioni, e non ci sono costrizioni. Si emerge dalla schiavitù e si è liberi da tutti gli ostacoli. La fonte di tutte le sofferenze è staccata di netto per sempre, e ciò viene chiamato l'entrata nel Nirvāna.

LE BIOGRAFIE DEI PATRIARCHI

Il tempo e la natura di quest'opera non mi hanno permesso di presentare un panorama critico dell'evoluzione storica della Scuola Hwa Yen. Parlerò pertanto brevemente delle biografie dei quattro maestri Hwa Yen allo scopo di dare al lettore un'idea generale di quale parte hanno essi avuto nella formazione di questa scuola.

TU SHUN (558-640)

Secondo la tradizione, Tu Shun, o Fa Shun (558-640), l'autore di *Sulla Meditazione del Dharmadhātu*, era considerato il primo patriarca e fu senza dubbio il pensatore più originale e creativo di questa scuola. Il suo nome Dharma era Shih Fa Shun; poiché il suo cognome era Tu, era anche chiamato Tu Shun. Nato nel secondo anno di Yung Tin della Dinastia Ch'êng, Tu Shun sembra sia stato estremamente pio persino da bambino. Egli spesso recitava la parte del monaco e faceva sermoni ai suoi compagni di gioco del vicinato. Quando ebbe quindici anni, si arruolò nell'esercito compiendo lavori servili come portare l'acqua e raccogliere la legna da ardere.

All'età di diciott'anni, venne ordinato monaco dal maestro di Ch'an Tao Chên e ricevette da lui le istruzioni per la meditazione. Dopo essersi concentrato nella pratica di meditazione per un po' di tempo, fu in grado di compiere miracoli, e dette dimostrazione di grandi poteri di guarigione ovunque andò. Curava ogni sorta di malattie recando aiuto persino a sordi e muti. Si dice che una volta l'Imperatore T'ai Tsung della Dinastia T'ang era assai malato e gli chiese aiuto. Il parere di Tu Shun fu di concedere una amnistia generale alla nazione; appena ciò fu fatto l'Imperatore guarì. Per gratitudine l'Imperatore gli conferì il titolo onorario di Benedetto del Cuore Imperiale, e grazie a questi suoi poteri miracolosi, la gente lo chiamava il Bodhisattva di Tun Huang. Secondo una delle numerose leggende, una volta egli appese un paio di stivali sulla porta di un bazar, e in tre giorni nessuno li rubò. Quando la gente gli chiese come ciò fosse possibile, egli disse, "Dagli infiniti kalpa nel pas-

sato fino a ora non ho mai rubato un soldo a nessuno; come può qualcuno rubarmi qualche cosa?”. Molti ladri rimasero enormemente colpiti dalla sua personalità e si ravvidero.

Tu Shun non ebbe un maestro stabile; egli concentrò il suo studio sul Hwa Yen e visse come eremita sulla Montagna Chung Nan per molti anni. Basandosi sugli insegnamenti del *Sūtra Hwa Yen*, scrisse il saggio *Sulla Meditazione del Dharmadhātu*. Una volta terminata la stesura dell'opera, gettò il manoscritto nel fuoco e pregò, “Se ciò che ho detto in questo scritto è in accordo con l'insegnamento del Buddha, allora neppure una sola parola sia distrutta da questo fuoco”. Il fuoco bruciò sino in fondo, ma il manoscritto rimase intatto.

Una volta Tu Shun scrisse un gruppo di versi chiamato *La Stanza della Natura-del-Dharma*, in cui si legge:

Una vacca nel Chia Chou [Cina Orientale] mangia l'erba
Mentre il cavallo nello I Chou [Cina Occidentale] viene saziato.
[Invece di] cercare un buon medico
[Dovresti] cauterizzare la zampa sinistra di un maiale.

Questa stanza era assai popolare tra i buddhisti Zen ed è stata usata come un koan. Nel venticinquesimo giorno dell'undicesima luna dell'anno 640, Tu Shun riunì in assemblea tutti i suoi seguaci nel tempio e si congedò da loro. Quindi si recò a palazzo e disse addio all'Imperatore. Ritornando nel suo tempio, subito trapassò senza alcun segno di malattia.²²

Nel canone cinese troviamo due storie di Tu Shun ancora più legendarie; sfortunatamente, come altre biografie cinesi, queste storie non danno un'informazione dettagliata sulla sua vita. Ancor più disgraziatamente, non sono neppure in grado di fornire una qualche informazione concernente l'evoluzione del suo pensiero filosofico anche se egli fu un eccellente pensatore buddhista. Mille e trecento anni dopo, Tu Shun ci appare ora più un filosofo che un santo-mago. Ma i suoi contemporanei sembravano avere di lui una diversa opinione; per loro egli era più un santo che un filosofo. Le leggende che troviamo nel canone cinese qui tradotte riflettono codesta opinione.

(da Taisho 1868, pp. 512-13)

Il Maestro Tu Shun aveva un monaco-discepolo che stette con lui per trent'anni. Per molti anni, il discepolo aveva desiderato compiere un

²² Ciò si basa su *A History of Hwa Yen Tsung* (Taipei, 1956), pp. 347-84 di Nan Ting; e *Fo Tsu Tung Chi*, *Taisho* 2035, pp. 292-93.

pellegrinaggio al Monte Wu T'ai per rendere omaggio al Bodhisattva Mañjuśrī. Un giorno chiese il permesso di fare questo viaggio. Il maestro tentò di dissuaderlo, per l'inutilità di tale viaggio. Infine, si arrese e disse, “Puoi andare, ma vedi di ritornare quanto prima. Io ti aspetto”.

Dopo dieci giorni di viaggio, il monaco raggiunse il Wu T'ai e onorò il luogo sacro. Allora vide avvicinarsi un vecchio il quale gli chiese, “Da dove vieni?”.

“Vengo dalla Montagna Chung Nan”.

“Perché sei venuto qui?”.

“Sono venuto a rendere omaggio al Bodhisattva Mañjuśrī”.

“Ma il Bodhisattva Mañjuśrī non è qui”.

“E dov'è?”.

“Egli ora si trova sulla Montagna Chung Nan, sotto la forma di un maestro di Ch'an di nome Tu Shun”.

“Ma Tu Shun è il mio maestro, presso cui sono stato per più di trent'anni!”.

“Sebbene tu lo abbia servito così a lungo, non lo hai riconosciuto. Dovresti affrettarti a tornare subito a casa. Se fai presto senza perdere tempo, lo puoi vedere; se rimandi di una notte soltanto, non lo rivedrai mai più”.

Il monaco si diresse immediatamente verso casa, ma quando giunse alla Capitale Occidentale era ancora prima mattina, così fece alcune visite ai suoi cari amici nella città. Quando sentì il suono del tamburo [che indicava la chiusura della porta], si precipitò alla porta della città ma arrivò troppo tardi; la porta era stata già chiusa per quel giorno, così egli dovette fermarsi in città per quella notte. La mattina successiva, quando rientrò in casa, trovò che il maestro Tu Shun era trapassato. In grande angoscia, egli comprese allora che il suo maestro era stato proprio il Bodhisattva Mañjuśrī.²³

(da Taisho 2064, p. 984)

Il cognome originario di Shih Fa Shun era Tu. Egli era nativo della regione di Wan Nien nello Yung Chou. Shih Fa Shun era di natura morigerato e virtuoso; a diciotto anni rinunciò al mondo e divenne monaco. Una volta, quando il maestro Zen [Tao] Chên stava dando istruzioni pubbliche per la meditazione, Tu Shun andò nelle vicinanze di Ch'in Chou per le elemosine. Si assicurò un protettore il quale si offrì spontaneamente di provvedere al cibo per cinquecento persone.

²³ *Taisho* 1868, pp. 512-13.

Tuttavia, quando arrivò il momento, si fecero vive più di un migliaio di persone. Il protettore era enormemente imbarazzato, ma Tu Shun disse, "Non ti preoccupare — dai loro solo tutto ciò che hai, e non dare meno di quanto dovrebbe essere l'offerta". La festa procedette, e tutti e mille gli ospiti vennero saziati ...

Una volta, durante l'estate, Tu Shun portò a meditare molti monaci sulla Montagna Li. Ma il luogo era pieno di insetti e di formiche, ed essi non potevano piantare nessuna verdura senza far loro del male. Allora Tu Shun [tracciò dei solchi nel terreno e] ordinò alle formiche di uscire da quei confini. Ben presto tutte le formiche e gli insetti si erano allontanati.

Tu Shun aveva sempre delle bolle purulente sul corpo con il pus che fuoriusciva continuamente. Vedendole, la gente lo evitava; ma quando delle persone [spinte da gentilezza] le pulivano togliendo il pus con una benda, le bolle guarivano immediatamente. Il pus che era stato portato via emanava un odore fragrante, e persino la benda emanava un buon odore per giorni. Nella regione di San Yüan un uomo di nome T'ien Sa To era nato sordo, un altro di nome Chang Su era nato muto. Tu Shun si recò da loro e curò le loro menomazioni in un istante ordinando loro di parlare. Un monaco della regione di Wu Kung era posseduto da un drago malefico. La gente lo portò da Tu Shun. Non appena si furono seduti faccia a faccia, il drago disse, "Dal momento che vostra Santità, il grande Maestro di Ch'an, è ora venuto qui, io me ne andrò immediatamente. Vi prego di perdonare ogni molestia che vi ho arrecato ...". Da lontano e da vicino, gente con ogni tipo di malanno veniva a lui per essere aiutata. Col solo sedersi a faccia a faccia con i malati, egli li guariva senza nessuna medicina. Una volta Tu Shun si trovava in viaggio verso la parte meridionale del paese e arrivò sulle sponde del Fiume Giallo che era in piena. Tentò di attraversarlo ma cadde nelle acque torrenziali dalla sponda ripida e scivolosa. Si arrampicò, ma cadde di nuovo. Allora la piena iniziò a calmarsi, permettendogli di attraversare il fiume e di raggiungere l'altra riva. Subito dopo, la piena riprese il suo corso come prima ... Nel quattordicesimo anno di Cheng Kuan (640 d.C.), Tu Shun esortò i suoi discepoli e dette loro le sue istruzioni finali. Poi, senza essere per nulla ammalato, si sedette diritto come per intraprendere il Samādhi, e trapassò nel sobborgo sud del Monastero di I Shan.²⁴

²⁴ *Taisho* 2064, p. 984.

CHIH YEN (602-668)

Chih Yen, il successore di Tu Shun, era considerato il secondo patriarca di questa scuola. I suoi importanti scritti comprendono *I Dieci Misteri nell'Unico Veicolo del Hwa Yen* (*Taisho* 1868), *Le Cinquanta Domande e Risposte della Dottrina Hwa Yen* (*Taisho* 1869), *Note e Commenti sui Vari Capitoli del Sūtra Hwa Yen* (*Taisho* 1870), e *Una ricerca dei Profondi Misteri del Sūtra Hwa Yen* (*Hwa Yen Chin Sou Hsüan Chi*). Probabilmente il contributo più importante di Chih Yen fu la sua enunciazione dei dieci misteri. Sebbene la maggior parte del contenuto di questi misteri fosse incluso nel Dharmadhātu di Shih-shih Wu-ai di *Fa Chieh Kuan*, questa concezione dei dieci misteri 'in equilibrio' era davvero nuova e stimolante dal punto di vista della letteratura del suo tempo. Ne *La Biografia del Sūtra Hwa Yen*,²⁵ leggiamo una storia breve di Chih Yen.

Il cognome di Shih Chih Yen era Chao. Egli era nativo di T'ien Shui ... Nel tempo in cui sua madre stava per darlo alla luce, sognò che un monaco indiano, con in mano un bastone, veniva da lei e diceva, "Dovrai lavare immediatamente il tuo corpo e pulire la tua mente, osservare i precetti e con fermezza". Ella si svegliò di soprassalto. La stanza era piena di un profumo meraviglioso, ed ella partorì. Già da bambino Chih Yen dimostrava un'intelligenza superiore. Spesso faceva dei giochi erigendo stupa con dei mattoni e facendo baldacchini di fiori. Alle volte recitava la parte di un predicatore e faceva interpretare agli altri bambini le parti dei suoi ascoltatori — una chiara indicazione del suo notevole talento. Quando Chih Yen aveva dodici anni, il divino monaco Tu Shun venne nella sua casa. Tu Shun posò la mano sul capo del bambino, e disse al padre di lui, "Questi è mio figlio; me lo dovrai rendere". I genitori di Chih Yen sapevano che Tu Shun era un monaco eccezionale; con gioia esaudirono la sua richiesta. Tu Shun allora affidò Chih Yen al suo discepolo principale, Ta, perché ne avesse cura e lo educasse. Il ragazzo venne addestrato allo studio delle Scritture giorno e notte senza aggravare di preoccupazioni [Tu Shun]. Alcuni anni dopo, due monaci indiani vennero a visitare il Monastero di Chih Hsiang. Constatando l'intelligenza eccezionale di Chih Yen, gli insegnarono il sanscrito. Chih Yen apprese le lezioni in brevissimo tempo. In seguito i monaci indiani dissero alla gente del Monastero che quel ragazzo sarebbe diventato un grande predicatore. Chih Yen indossò

²⁵ *Taisho* 2073, pp. 163-64.

la veste nera [diventando monaco] non appena compì il quattordicesimo anno d'età.

In quel tempo, le fortune della Dinastia Sui andavano declinando, ed il popolo soffriva la fame. Sebbene Chih Yen fosse molto giovane, dimostrò grande forza di volontà e perseveranza in quei tempi duri. In seguito, studiò *I Lineamenti del Mahāyāna* di Asanga [*Mahāyāna-samparigraha*] con il Maestro Ch'ang, e in pochi anni aveva [imparato per intero numerose scritte] ed era in grado di dare di esse sottili e penetranti interpretazioni. Spesso il Maestro Ch'ang lo faceva parlare tra i molti grandi studiosi che si riunivano in assemblea nel monastero...

Dopo esser stato ordinato, Chih Yen studiò i Vinaya, l'Abhidharma, Satyasiddhi, Daśabhūmi, Ti-Ch'ih, ed il Mahānirvaṇa Sūtra e gli Śāstra. Poi studiò molto con il Maestro Lin, addentrandosi nelle più profonde e sottili dottrine, e ricevette gran credito. Chih Yen era sempre stato tormentato dalla voluminosità e profondità delle scritte buddhiste. Egli spesso pensava, "Tra gli insegnamenti buddhisti vasti e profondi, simili all'oceano, su quale mi dovrei basare?". Allora si mise di fronte ai Tre Canonici e si prostrò davanti a essi. Esprese un desiderio con una preghiera, poi tirò fuori un libro dai Canonici a caso che accadde che fosse il primo volume del *Sūtra Hwa Yen*. Allora si dedicò alla lettura del Maestro Chih Cheng sul Hwa Yen, ma tutto ciò che riuscì a ottenere furono spiegazioni sorpassate. Nella sua mente rimuginava molti pensieri nuovi sulla Dottrina Hwa Yen. Si mise in mente di chiarire i suoi dubbi utilizzando nuove interpretazioni; subito dopo, lesse per intero il canone e studiò tutti i commenti disponibili, ma i suoi dubbi non vennero minimamente chiariti fino a che non ebbe letto l'Esegesi del maestro Vinaya Kuang T'ung. Attraverso quest'opera egli cominciò a comprendere l'essenza dell'infinito insorgere-dipendente come viene esposto nella *Speciale Dottrina dell'Unico Veicolo*.

Tempo dopo, uno strano monaco venne da lui e disse, "Se vuoi comprendere il significato della Dottrina dell'Unico veicolo, non dovrai trascurare di studiare la *Teoria delle Sei Forme*, esposta nel [capitolo dei] Dieci Bhūmi. Dovrai trascorrere uno o due mesi in ritiro a riflettere su ciò — poi sarai in grado di capire". Dopo aver detto così, il monaco scomparve all'improvviso. Stupito, Chih Yen pensò a queste parole a lungo. Grazie a questa rivelazione, incominciò a studiare profondamente e in poco tempo si era impadronito per intero della Dottrina; allora egli aveva solo ventisette anni. Dopo di ciò meditò per sette giorni e notti, e pregò per avere una indicazione per distinguere il giusto dall'errato. Una notte, sognò

che veniva una giovinetta celestiale e mostrava di approvare il suo modo di comprendere. Ciò nondimeno, non fece in modo di farsi conoscere tra i suoi contemporanei in quel tempo, bensì visse anonimamente tra la gente comune. Non iniziò a predicare il Dharma in pubblico fino a che non fu piuttosto vecchio. Nel tempo in cui il Principe Reale venne a conferire un titolo al Signore di Pei, Chih Yen predicò per il principe il quale [profondamente impressionato dalla sua predica] ordinò ai notabili locali di mettergli a disposizione una cospicua pensione a ciò che egli potesse predicare continuamente senza interruzione. Chih Yen era un uomo assai versatile, di grande talento in numerosi campi. Una volta dipinse una raffigurazione del Mondo del Tesoro-del-Loto che fu un capolavoro senza precedenti per la maestria e la portata nella regione orientale del Fiume Tsung ... Nel primo anno di Tsung Chang [668 d.C.], egli sognò che l'Altare-della-Saggezza nel monastero era improvvisamente crollato. Il suo discepolo Hui Hsiao sognò di un immenso baldacchino appeso in alto tanto da toccare il cielo. Sulla sommità del baldacchino c'era un grande gioiello che emanava raggi di luce splendente come il sole. Il baldacchino si fece a mano a mano più vicino, e quando raggiunse il capitello, cadde. Anche lo stesso Chih Yen temeva che fosse giunto il tempo della sua dipartita. Un giorno disse ai suoi discepoli, "Il mio corpo fisico è fatto attraverso causazioni-dipendenti e non ha una qualche sostanzialità permanente. Ora parto temporaneamente alla volta della Pura Terra; poi visiterò il Mondo del Tesoro-del-Loto [Hwa Yen]. Spero che tutti voi seguirete le mie orme e farete lo stesso augurio". Una notte del ventisettesimo giorno della dodicesima luna [668 d.C.], senza un visibile cambiamento di espressione, Chih Yen giacque sdraiato e trapassò...

FA TSANG (643-712)

Tra i quattro maestri Hwa Yen, lo scrittore più prolifico fu Fa Tsang. Si diceva che avesse scritto cento volumi (*chüan*) di libri e saggi. Grazie ai suoi infaticabili sforzi nel predicare e nello scrivere sulla Dottrina Hwa Yen, l'insegnamento Hwa Yen si guadagnò grande stima e considerazione. Egli pertanto venne considerato da molti il vero fondatore di questa scuola. Mossa da grande ammirazione e rispetto per lui, la gente lo chiamò Hsien Shou (Capo dei Saggi). Anche l'imperatore Cinese gli dette un titolo onorifico: il Maestro-del-Dharma Kuo-I (Unico nello Stato). Il cognome di Fa Tsang era K'ang. La sua famiglia era originaria di Samarcanda, e suo padre era un alto ufficiale del governo cinese. Nell'anno 643 d.C. sua madre fece un sogno. Sognò che inghiottiva i corpi interi del sole e della luna e poi rimase incinta.

Quando Fa Tsang aveva sedici anni, si bruciò un dito come offerta alle reliquie del Buddha in uno stupa. All'età di diciassette anni, viaggiò per ogni dove alla ricerca di un buon maestro, ma nessuno degli insegnanti a lui contemporanei riuscì a soddisfarlo. Allora se ne andò di casa e stette in eremitaggio sulla Montagna T'ai Pei, nutrendosi di erbacce, vivendo una vita ascetica per molti anni, e soltanto a causa di una malattia dei suoi genitori Fa Tsang ritornò a casa. In quel tempo il Maestro Chih Yen predicava il *Sūtra Hwa Yen* nel Monastero di Hün Hwa nella capitale. Una notte Fa Tsang sognò che raggi di luce celestiale brillavano dal cielo illuminando tutta la casa; egli pensò, "Ci deve essere qualcuno che sta predicando il grande Dharma". La mattina successiva si recò dal Maestro Chih Yen. Enormemente impressionato dalla sua predicazione, Fa Tsang divenne discepolo di Chih Yen.

Fa Tsang era ancora un laico a venticinque anni, e Chih Yen era ansioso di ordinarlo. A ventotto, l'Imperatrice Wu Tsê-Tien, in memoria di Jung Kuo, fece erigere un monastero chiamato T'ai Yuan e nominò Fa Tsang abate. Egli era in tal modo formalmente ordinato. Per richiesta dell'Imperatrice Wu, Fa Tsang tenne numerose conferenze su vari Sūtra. Durante la sua vita, Fa Tsang commentò l'intero *Sūtra Hwa Yen* più di trenta volte! Si diceva anche che durante le sue predicazioni apparissero segni miracolosi. Una volta, nel Monastero di Jün Hwa, la gente vide fasci di luce emanare dalla sua bocca e innalzarsi al cielo formando un enorme baldacchino. Un'altra volta quando Fa Tsang stava spiegando l'argomento dell' 'agitarsi dell'Oceano Hwa Yen', anche la terra ebbe un sussulto durante il sermone come augurio d'auspicio celeste. Una volta assistette Hsüang-Tsang nella sua seconda opera di traduzione; comunque, a causa di 'punti di vista differenti', Fa Tsang abbandonò Hsüan-Tsang. Fa Tsang scrisse numerosi saggi importanti e commenti; tra essi il più popolare del suo tempo fu il *Commento al Sūtra del Cuore*. Esso era ovunque studiato da tutte le classi sociali in tutta la nazione. Quando morì all'età di settant'anni, in suo onore si fece un eccezionale funerale di stato.²⁶

CH'ÈNG KUAN (738-840)

Il cognome di Ch'èng Kuan era Hsia-Hou; era nativo dello Yueh Chou. Divenne monaco a quattordici anni d'età. Per un periodo studiò i Tre Śāstra della Scuola Mādhyamika con il Maestro Hsuan Pi di Chin Ling. Si diceva che il rigoglioso successo della Scuola di San Lun nelle

²⁶ Il materiale per questo brano è da *The Biography of Monk Fa Tsang* di T'sui Chih Yuan, *Taisbo* 2054.

vallate dello Yangtze fosse in parte dovuto ai suoi sforzi. Sembra ci sia una certa confusione intorno alla data di nascita di Ch'èng Kuan e sull'anno esatto in cui morì. In una versione, secondo Sung Kao Shêng Chuan, Ch'èng Kuan morì quando aveva circa settant'anni al tempo di Yuan Ho — che potrebbe andare dall'806 all'820. Takakusu indicò gli anni della sua vita, come 760-820.²⁷ Ma secondo la tradizione, di cui non abbiamo ragione di dubitare, Ch'èng Kuan nacque nel 738 e morì nell'840. Visse, pertanto, per centodue anni ed era ben noto poiché fu il Maestro Imperiale di sei Imperatori T'ang successivi (Te Tsung, Shun Tsung, Hsien Tsung, Mou Tsung, Chin Tsung e Wen Tsung). Studiò sotto la direzione di molti insegnanti e di eccezionali maestri Zen.

Un giorno egli si osservò e disse, "I Bodhisattva del Quinto Stadio sono in grado di realizzare la Tathatā e assorbire le menti loro nella sfera della natura-di-Buddha. Tuttavia, nello Stato di Dopo-Samatha [*Hou Te Chih Wei*], tutti loro si sono assunti il compito di apprendere le abilità e il sapere mondano allo scopo di recar beneficio agli esseri senzienti e di rendere più profondo il loro discernimento. Anch'io dovrei seguire i loro passi e studiare le varie scienze e discipline". E allor Ch'èng Kuan studiò intensamente e si impadronì della conoscenza di tutte le branche del sapere, incluse discipline quali i classici cinesi, le storie, la letteratura, la filologia, il sanscrito, le dottrine pagane, gli incantesimi, la magia, la retorica, la logica, la medicina, e mestieri di vario genere. Sembra sia stata una persona estremamente versatile e assai dotta. Nella sua celebrata opera, *Un Prologo al Hwa Yen*, abbiamo la testimonianza della sua eccezionale cultura che abbracciava quasi tutte le branche del sapere del suo tempo.

Visse per molti anni nel grande monastero Hwa Yen sulla Montagna Wu T'ai, e lì portò a termine il suo magnum opus, *La Grande Egesesi del Sūtra Hwa Yen*, che contiene circa un milione di parole; *Un Prologo al Hwa Yen* venne scritto come introduzione alla *Grande Egesesi*. Si diceva che quando Ch'èng Kuan stava per dare inizio a questo gigantesco compito, rimase in preghiera per molti giorni e implorò il Buddha di dargli un segno. Allora ebbe un sogno in cui un uomo d'oro stava in piedi diffondendo irradiazioni come una montagna che si erge davanti al sole. Egli dette il benvenuto all'uomo d'oro e lo abbracciò, poi iniziò a inghiottire l'uomo d'oro fino a inghiottire il suo intero corpo. Quando si destò, Ch'èng Kuan era raggiante. Per completare questa *Grande Egesesi* gli occorsero cinque anni interi. Quando l'ebbe completata, offrì cibo a un migliaio di monaci come ringrazia-

²⁷ Vedi *The Essentials of Buddhist Philosophy*, p. 112.

mento ai Buddha; si diceva anche che spesso segni d'auspicio apparivano quando Ch'êng Kuan predicava i Sūtra in pubblico. Egli aveva più di cento discepoli che erano in grado di trasmettere il Dharma, e più di mille studenti che sapevano commentare i Sūtra.

Ch'êng Kuan una volta propose i seguenti voti:

1. Vivrò sempre in un monastero e terrò soltanto tre capi di vestiario come un bhikṣu.
2. Rinuncerò a tutti i guadagni e alla fama terrena come se fossero rifiuti.
3. Non guarderò mai una donna.
4. La mia ombra non indugerà mai su una famiglia.
5. Reciterò sempre il *Sūtra del Loto* fino a che non mi sarò liberato da ogni attaccamento.
6. Leggerò sempre i Sūtra Mahāyāna per recare beneficio a tutti gli esseri senzienti.
7. Continuamente commenterò il *Sūtra Hwa Yen* in ogni momento della vita.
8. Non mi metterò a giacere mai nella mia vita, né di giorno né di notte.
9. Giammai confonderò gli altri, per gloriarmi o per orgoglio.
10. Giammai abbandonerò la grande compassionevolezza e la gentilezza nei confronti di tutti gli esseri senzienti dell'universo, ma mi sforzerò per la salvezza e il bene loro.

È stato detto che Ch'êng Kuan mantenne davvero questi voti e agì di conseguenza in tutta la sua vita.²⁸

Sebbene Ch'êng Kuan, che era nato ventisette anni dopo la morte di Fa Tsang, non avesse mai potuto studiare sotto la guida di Fa Tsang (il terzo patriarca), cionondimeno venne considerato dai buddhisti Hwa Yen 'ortodossi' il quarto patriarca della Scuola Hwa Yen. La ragione di questa strana successione era che Ch'êng Kuan veniva considerato un vero ortodosso che *aveva restaurato* gli insegnamenti originari di Fa Tsang dopo che il secondo discepolo Hui Yuan li aveva male interpretati inserendovi alcuni suoi punti di vista 'eretici'. Ch'êng Kuan fu pertanto considerato l' 'erede indiretto' di Fa Tsang che egli aveva veramente capito ed era quindi in grado di parlare per Fa Tsang. Tuttavia io sono dell'opinione che le divergenze di Ch'êng Kuan e Hui Yuan sulla Dottrina Hwa Yen, soprattutto sui dieci misteri, sono di impor-

²⁸ Il materiale per questo brano è da Sung Kao Shêng Chuan, *Taisbo* 2061, p. 737. T'sui Chih Yuan, *Taisbo* 2054.

tanza minima e non andrebbe dato a esse un significato troppo importante.

Tsung Mi (780-841), il presunto quinto patriarca, era un esponente sia del Hwa Yen che dello Zen, ma dal momento che il suo contributo al Hwa Yen fu all'altezza di quello degli altri quattro patriarchi, non riportiamo qui la storia della sua vita.

EPILOGO

Nelle pagine precedenti ho tentato di esporre l'essenza della filosofia Hwa Yen presentando i tre elementi essenziali di tale sistema: vale a dire, la Filosofia della Vacuità, la Filosofia della Totalità e la Dottrina della Mente Unica; l'assenza di uno dei tre elementi renderebbe infatti il pensiero Hwa Yen incompleto e perfino fuorviante. Il prologo e la prima parte di questo libro, *Il Regno della Totalità*, dovevano creare un retroterra necessario alla comprensione di tale sistema filosofico, ma possono inoltre servire a presentare la fondamentale visione Mahāyāna del cosmo, della vita, dei vari stadi di Illuminazione, e dell'inconcepibile regno della Buddhità come appare nel *Sūtra Hwa Yen*. I buddhisti cinesi amano definire il *Sūtra Hwa Yen* il 'Re di tutti i Sūtra', affermazione decisamente comprensibile a tutti i lettori di quella notevole opera; in essa, infatti, non si può evitare di cogliere una fugace visione di un imponente panorama di totalità nel quale sono rivelati con vivida freschezza la vastità e profondità del discernimento del Buddha, la Sua prospettiva e il Suo amore e i Suoi atti. Per chi si interessa al Buddhismo Zen, i Dieci Stadi dell'Illuminazione di un Bodhisattva possono essere estremamente utili, consentono infatti di confrontare l'esperienza Zen con quelle descritte nel Sūtra e controllare quale sia stato il progresso nel Sentiero.

Per quanto riguarda la *filosofia*, credo che la gran maggioranza dei principi e argomenti significativi sia stata inclusa nelle ultime due parti di quest'opera. L'importantissimo saggio *Fa Chieh Kuan, Sulla Meditazione del Dharmadhātu*, di Tu Shun, è stato riportato per intero con commenti di differenti pensatori. Sebbene un altro suo importante saggio, *Wu Chiao Chih Kuan, La Pratica Samatha-Vipāśyana delle Cinque Dottrine*, non sia stato tradotto per intero, nella discussione della Totalità e della Dottrina Circolare ne sono stati inclusi numerosi passi.

Ovviamente tutto ciò che ho detto in questo libro può servire soltanto da frammentaria introduzione al *Sūtra Hwa Yen*. Una comprensione assoluta del suo insegnamento esige uno studio completo — e quindi una traduzione — del voluminoso testo stesso. Spero con tutta sincerità che presto qualche coraggioso studioso di Hwa Yen si dedicherà a questa impresa così altamente significativa.

58250



INDICE

Prefazione	p.	7
Prologo	»	10

PRIMA PARTE

IL REGNO DELLA TOTALITÀ

L'immensità del regno di Buddha	»	25
Dialogo sulla Totalità	»	37
Non-Ostruzione — Il cardine della Totalità	»	41
La sala degli specchi di Fa Tsang	»	45
Le cause della totalità	»	49
I dieci stadi dell'illuminazione di un Bodhisattva	»	52
Gli inconcepibili Dharma dei Buddha	»	74
Samādhi, miracoli e Dharmadhātu	»	77

SECONDA PARTE

I FONDAMENTI FILOSOFICI DEL BUDDHISMO HWA YEN

Introduzione alla seconda parte	»	82
---	---	----

Prima sezione: La filosofia della Vacuità

Sūnyatā - La parte centrale del Buddhismo	»	83
L'essenza del Sūtra del Cuore	»	88
La dottrina del Non-Io e la Svabhāva-Sūnyatā	»	99
La dottrina della Vacuità Assoluta	»	100
Sūnyatā e logica	»	128
Il significato della Sūnyatā	»	142

Seconda Sezione: La filosofia della Totalità

Reciproca penetrazione e reciproca identità - I due principi fondamentali della filosofia Hwa Yen	»	146
Discussione della reciproca identità	»	162
La filosofia dei quattro Dharmadhātu	»	168

Terza Sezione: La dottrina della Mente Unica

La mente e il mondo esterno	p.	200
La Coscienza Ālaya e la Totalità	»	211

TERZA PARTE

SELEZIONE DI LETTURE HWA YEN E LE BIOGRAFIE
DEI PATRIARCHI

I grandi voti di Samantabhadra	p.	217
Un commento al Sūtra del Cuore	»	227
Sulla meditazione del Dharmadhātu	»	238
Sul Leone d'Oro	»	256
Le biografie dei patriarchi	»	263
Epilogo	»	274

una scelta di scritti Hwa Yen e di biografie dei patriarchi.

* * *

GARMA CHEN-CHI CHANG è un esperto molto apprezzato della teoria e della pratica dello Yoga tibetano e dello Zen, ed è considerato uno dei principali studiosi e maestri della filosofia buddhista nel mondo occidentale. Ha studiato nei monasteri buddhisti della Cina, ma dal 1951 risiede negli Stati Uniti dove ha tenuto lezioni sul Buddhismo e sulle religioni orientali alla New School of Social Research di New York, al College of Chinese Culture, all'University of Nebraska e alla Pennsylvania State University. Oltre all'eccellente traduzione di *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, il professor Chang è autore di *The Practice of Zen* e di *The Teachings of Tibetan Yoga*.