

Joe Wilson

IL SETTUPLICE RAGIONAMENTO DI CHANDRAKIRTI

MEDITAZIONE SULL'ASSENZA DI SÉ DELLE PERSONE

Prefazione e traduzione italiana di Cristina Martire

Prima edizione: Revisione e adattamento di Alberto Mengoni, a cura di Laura Vassallo, Chiara Luce Edizioni, 1996

Seconda edizione: Revisione e adattamento di Alberto Mengoni per conto del Centro Nirvana di Roma, 2003

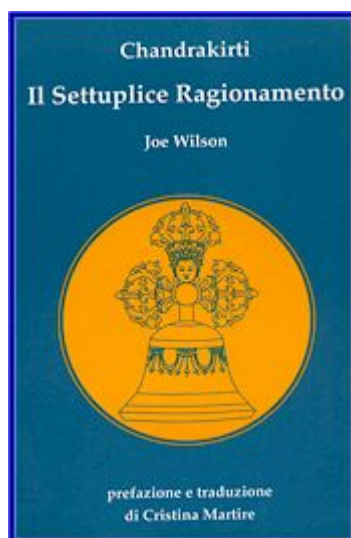
Titolo originale dell'opera:

Chandrakirti's Sevenfold Reasoning

Meditation on the Selflessness of Persons

©1980 Joe Bransford Wilson, jr., Library of Tibetan Works and Archives,

Dharamsala, distt. Kangra, H. P. India



Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
1/40 - <http://www.superzeko.net>

Sommario

Prefazione di Cristina Martire

Introduzione

1 Il Ruolo della Meditazione sulla Vacuità nella Pratica Buddhista

2 L'Oggetto di Negazione: La Concezione del Sé

3 L'Effettiva Meditazione: Il Settoplice Ragionamento

Glossario

Bibliografia

Note

Introduzione all'edizione del 1996

In Ricordo di Cristina Martire

Roma, 15 ottobre 1954 - 7 giugno 1995

Dotata naturalmente di grande dolcezza, altruismo, discrezione, umiltà, pazienza e compassione, ha lasciato il suo corpo terreno in modo santo e, come al solito, senza voler arrecare il minimo disturbo. Era, in realtà, una grande praticante spirituale e tenace meditante. Lascia un enorme vuoto in chi la conobbe e la amò. Sarà sempre nei nostri cuori.

Siamo lieti di presentare questa prima edizione italiana del “Settoplice Ragionamento di Chandrakirti: Meditazione sull'Assenza del Sé delle Persone”, del Dr. Joe Wilson, già pubblicata dalla Library of Tibetan Works & Archives nel 1980. Desideriamo ringraziare Alberto Mengoni e le edizioni Paramita che, in memoria di Cristina, ci hanno dato la possibilità di pubblicare questa importante opera. Come già premesso nell'edizione inglese da Ghiatso Tsering, direttore della Library di Dharamsala, ci auguriamo sinceramente che studenti e studiosi della filosofia Madhyamaka del Buddhismo trovino utile questo lavoro.

Laura Vassallo, Chiara Luce, Pomaia, Pisa

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere 2/40 - <http://www.superzeko.net>

PREFAZIONE

Il ragionamento di Chandrakirti come pratica meditativa

di Cristina Martire

A un primo, superficiale approccio, il procedimento del “Settepllice Ragionamento” scritto da Chandrakirti a commento di Nagarjuna può apparire forzato o artificioso. Tuttavia, al di là del fatto che le analisi proposte si avvalgano di ragionamenti logici e richiedano operazioni concettuali, esse hanno il valore e la potenza di una vera e propria meditazione introspettiva. Gli stessi filosofi seguaci del Madhyamaka (Prasangika), da Buddhapalita a Tzong Khapa, sino a Jang-Kya, hanno avuto la premura di puntualizzare che lo scopo primario e specifico dei Ragionamenti è quello di guidare la mente verso la liberazione dall’esistenza condizionata (samsara), dall’errore, dai problemi e dalla sofferenza; secondo le parole dello stesso Chandrakirti, infatti, “sono insegnamenti che riguardano la realtà” (Supplemento VI, 118 ab). La loro funzione non è quella di intrappolare la mente in un gioco di raffinati sofismi fini a se stessi, né quella di enunciare semplici verità in complicate formule logiche. Ma, attraverso lo studio attento e la ripetuta meditazione introspettiva, chiarire progressivamente e eliminare uno a uno i dubbi e le tendenze che ci conducono ad aderire a visioni distorte della realtà.

L’oggetto della meditazione, l’oggetto di osservazione e l’oggetto della negazione vanno ricercati dirigendo l’attenzione verso l’interno, verso un modo di concepire (che è dapprima quello della mente condizionata dall’errore), più che verso la concezione stessa. Alla base della corretta percezione vi è la facoltà che discrimina tra vero e falso, tra ciò che è reale e ciò che non lo è. Sulla strada della verità, che è anche quella della virtù, si procede eliminando dapprima gli errori più grossolani e gradualmente quelli più sottili, e il primo, grossolano errore che affronta colui che aspira a realizzare la verità è quello della ‘permanenza’, la visione eternalista, insieme al suo opposto, il nichilismo.

L’eternalismo, quando si riferisce alla persona, è una convenzione creata artificialmente, elaborata dall’intelletto, che scavalca la stessa esperienza empirica, prendendo a sostegno dottrine o sistemi filosofici che propongono l’esistenza eterna e assoluta della persona nella propria individualità e separazione. Poiché, secondo l’esperienza condivisa da tutti, le persone muoiono e non sono affatto eterne, per sostenere una tale idea è necessario affermare un’essenza individuale diversa da ciò che nella persona costituisce l’aspetto deperibile, un principio distinto dal composto psicofisico, a cui viene dato il nome di ‘Sé’. La convinzione nell’esistenza di questo sé a cui si attribuisce un carattere di eternità, immutabilità (o permanenza) e diversità o indipendenza dal composto psicofisico è la prima a essere ‘smontata’ dal ragionamento discriminativo.

Anche la concezione di tipo innato, ovvero l’adesione al modo in cui i fenomeni appaiono alla nostra mente intrisa di ignoranza, costituisce una tendenza all’eternalismo, perché alla nostra percezione innata i fenomeni non appaiono nel loro continuo mutamento, ma stabili, concreti e dotati di proprie caratteristiche immutabili.

Il nichilismo è la tendenza contraria, ed è lontano dal concepire l’autenticità dei fenomeni quanto l’altro estremo dell’eternalismo. Anch’esso è un’idea intellettuale, che eccede negando persino la pura e semplice apparenza di esistenza dei fenomeni. Sorge come reazione all’eternalismo, ma non si può considerare un antidoto del medesimo, in quanto le conclusioni a cui conduce a livello del comportamento, come l’abbandono dell’etica e la non applicazione nelle azioni virtuose, diventano ostacoli sulla via della liberazione, mentre l’immediata adesione all’apparenza di concretezza e stabilità dei fenomeni non ne viene indebolita. Tuttavia è inevitabile che sino a quando la corretta

‘visione di mezzo’ (Madhyamaka), ovvero la comprensione del modo in cui i fenomeni propriamente esistono non venga pienamente realizzata, la tendenza a cadere nell’uno o nell’altro dei due estremi sarà sempre virtualmente presente nelle sue forme grossolane o sottili, prodotte o innate. Occorre identificare esattamente l’errore insito nel nostro modo di concepire l’esistenza, sia in relazione a quello che consideriamo l’‘oggetto’ dell’esperienza percettiva, ovvero i fenomeni esterni e interni al continuum individuale, sia in relazione al soggetto, ovvero l’<Io>, la persona stessa.

L’errore innato implicito nella concezione di una realtà concreta dell’esistenza è il medesimo riguardo al soggetto e all’oggetto; tuttavia nel processo meditativo la ricerca inizia con l’analisi volta a verificare la fondatezza di tale concezione specificatamente riguardo all’io o alla persona. Tale specifica concezione prende il nome di ‘concezione del composto transitorio’. Per ‘composto transitorio’ si intendono i fattori fisici e mentali, riferiti al singolo *continuum* di ciascun essere senziente, a cui si attribuisce il nome ‘io’, ‘persona’, ‘individuo’, o ‘essere senziente’. ‘Transitorio’, oltre che mutevole, sta a indicare instabilità e non durevolezza. È come dire che è un composto ‘scomponibile’, o, più precisamente, che va scomponendosi a ogni istante. Relativamente a questa concezione, l’organismo psicofisico costituisce il polo oggettivo; il ‘sé’ o ‘io’ corrisponde al polo soggettivo.

Tutte le idee e i concetti che formuliamo riguardo al nostro proprio sé derivano da una innata, istintiva convinzione che questo sé esista in modo concreto, pressoché tangibile. Questa convinzione non viene mai profondamente analizzata o messa in discussione, ma convenzionalmente accettata e data per scontata; ma se ci si chiede se questo sé o io corrisponda esattamente all’organismo psicofisico, oppure se sia diverso da questo, magari superiore a esso, quale padrone, possessore o colui che ne dispone, qualsiasi risposta si rivela contraddittoria.

Nel *Settuplice Ragionamento* vengono successivamente affrontate e confutate (attraverso il procedimento proprio della scuola Prasangika: la ‘*reductio ad absurdum*’) tutte le varie possibilità di una presunta esistenza ‘inerente’ del sé, che sono tutte varianti dei due aspetti primari: l’assoluta identificazione del sé con le componenti psicofisiche o la sua assoluta estraneità. Il primo di questi due aspetti consiste nell’innata, istintiva identificazione con una o più parti del complesso fisico mentale, ed è facilmente riconoscibile e identificabile quando, ad esempio, si afferma ‘io sto male’ se una parte del corpo è malata, oppure ‘sono contento’ se sorge una sensazione di benessere.

Il secondo aspetto, pur essendo una convinzione fondamentale artificiale che corrisponde, come si è visto, al concetto eternalista di un sé permanente, distinto dalle componenti psicofisiche, ha una sua forma innata nel senso di un io semi autonomo, che viene percepita della stessa natura delle componenti, ma non ne condivide tutte le caratteristiche (così esso avrebbe, ad esempio, una produzione, durata e disintegrazione diverse da quelle delle componenti, vale a dire che non nasce e non muore insieme con le componenti). L’ambiguità della definizione è il risultato della falsità del presupposto secondo cui qualcosa che è considerato equivalente alle sue parti è anche, in qualche modo, diverso da esse. Tale presupposto innato, non ragionato, si esprime, per esempio, nel pensiero ‘il mio corpo’, che implica l’idea di un io che possiede un corpo e dispone di esso, come se fosse qualcosa di distinto che lo precede, e che può essere riconosciuto e individuato a prescindere dal corpo; mentre, al contrario, di fatto è l’idea dell’io che sorge sulla base dell’idea del corpo (e/o delle altre componenti). Continuando a investigare la natura dell’io, vengono in luce ulteriori modalità o possibilità di errore nella concezione dell’individuo o del sé. Poiché, comunque, tutte rientrano nei due aspetti di identità o diversità dalle componenti, la loro negazione è un effetto delle stesse confutazioni di quegli aspetti.

A questo punto si perviene alla constatazione di come l’idea di un sé personale sorga in relazione alle sue componenti, e sia inoltre sostenuta e alimentata dalla convinzione della concretezza di

realtà delle componenti stesse. Poiché anche a queste, comunque, come per qualsiasi fenomeno, sono applicabili i ragionamenti che ne negano la sostanzialità, proseguendo nella meditazione si perviene alle stesse conclusioni anche per quanto riguarda qualsiasi fenomeno sia esterno che interno al *continuum* individuale, come il corpo, le sue singole parti, la mente e i suoi fattori e modalità, e ancora oltre: sino ad analizzare le infinitamente minuscole particelle di materia, e gli infinitamente brevi momenti di coscienza, realizzando che niente di tutto ciò possiede di per sé una realtà concreta e definitiva, in quanto ogni fenomeno esiste in relazione e dipendenza da qualcosa, che a sua volta non può essere definito né la stessa cosa né qualcosa d'altro.

Così, attraverso l'analisi e il ragionamento discriminativo, il sistema percettivo e concettuale che tiene in vita il sé illusorio inizia ad essere smantellato. L'investigazione analitica penetra nell'automatismo di apparenza/ reazione inserendovi fasi di autoesaminazione e introspezione, che gradualmente decondizionano il sistema. Istinti, preconcetti, immagini ideali e falsi presupposti, sulla cui base si stabilisce la nostra concezione dell'esistenza, perdono progressivamente valore e credito e, nella misura in cui si rafforza la convinzione a livello concettuale o deduttivo, il pensiero analitico diventa sempre meno necessario, lasciando il posto alla pura e diretta percezione del non io. A quel punto scompare la distinzione dualistica tra soggetto e oggetto ed emerge il modo in cui i fenomeni esistono, la loro vacuità.

Cristina Martire, Novembre 1994

INTRODUZIONE

L'opera di Chandrakirti *Madhyamakavatara*, il *Supplemento al Trattato sulla Via di Mezzo di Nagarjuna*, è uno dei testi principali utilizzati nello studio della filosofia Madhyamaka nel Buddhismo tibetano. Chandrakirti rappresenta la visione della scuola Madhyamaka-Prasangika in contrapposizione alla scuola Madhyamaka-Svatantrika di Bhavaviveka, Shantiraksita, et alii. Nella presentazione Ghelupa dei Sutra e dei Tantra, la filosofia Prasangika è il sistema più elevato, vale a dire il corretto sistema di esposizione dei fenomeni dell'universo e del modo in cui essi esistono. Il punto di vista del sistema Prasangika costituisce quindi il fondamento di base sia per la pratica del Veicolo delle Perfezioni*,¹ che comprende gli insegnamenti dei Sutra, sia per quella del Veicolo del Mantra Segreto*, che comprende gli insegnamenti del Tantra.

La parte principale del *Supplemento* è divisa in dieci capitoli, e ogni capitolo tratta di uno dei dieci livelli del Bodhisattva. Ognuno di questi viene associato ad una specifica perfezione*. Per cui, il primo capitolo tratta delle aspirazioni e delle azioni di un Bodhisattva dal momento in cui egli inizia a praticare, attraverso il suo effettivo ingresso nel sentiero del Grande Veicolo*, sino al conseguimento del primo stadio di un Bodhisattva, e della relativa perfezione realizzata durante tale periodo, cioè la generosità. Il sesto capitolo descrive la perfezione della saggezza, ed è di gran lunga il più esteso del *Supplemento*, essendo composto da centoventisei versi. Quarantasette di questi versi (dal verso 120 sino al 167) trattano specificatamente del metodo di meditazione che verrà descritto qui di seguito.

Poiché rispetto a una parte così ampia di testo lo scopo di questo saggio è molto più limitato, intendo dedicarmi principalmente alla spiegazione della presentazione del Settepllice Ragionamento* di Chandrakirti come esposto nella *Chiara Esposizione della Presentazione dei Sistemi Dottrinali, un Magnifico Ornamento per il Meru dell'Insegnamento del Conquistatore*, di Jang-kya (Icang-skya Hu-thog-thu Ye-shes-bstan-pa'i sgron-me; 1717-1786) (1), combinata con una spiegazione del contesto del *Settepllice Ragionamento* nel quadro della filosofia Buddhista in generale. *La Presentazione dei Sistemi Dottrinali* è un'esposizione sistematica e relativamente dettagliata delle dottrine delle scuole filosofiche indiane buddhiste e non buddhiste, così come sono preservate nella cultura religiosa tibetana.

La presentazione del Settepllice Ragionamento esposta da Jang-kya è chiara e concisa, come lo è il resto del suo capitolo riguardante il sistema Madhyamaka-Prasangika. Egli sottolinea dapprima le fonti di questo modello di ragionamento nei Sutra e nelle *Strofe Fondamentali sulla Via di Mezzo denominate della 'Saggezza' (Prajnanama-Mulamadhyamakakarika)* di Nagarjuna. In seguito presenta la Settepllice Analisi come viene formulata quando si utilizza l'analogia del carro e delle sue parti per raffigurare una persona* e i suoi aggregati*. Dopo averlo fatto, stabilisce il modo in cui i ragionamenti si applicano a una persona. Jang-kya quindi conclude con la spiegazione del modo in cui una persona, sebbene sia totalmente priva di esistenza inerente, esiste tuttavia a livello nominale.

¹ I termini contrassegnati da un asterisco si trovano nel glossario italiano / sanscrito / tibetano alla fine del testo.

1) Il ruolo della Meditazione sulla Vacuità nella Pratica Buddhista

Prima di procedere alla descrizione del Settoplice Ragionamento, sarà bene stabilire il contesto in cui esso si inserisce. Questa meditazione ha lo scopo di servire come metodo di liberazione dall'esistenza ciclica e sebbene possa venire usata come base di dibattito o dialettica filosofica, non è questa la funzione che le viene attribuita nell'ambito del sistema Madhyamaka. È degno di nota il fatto che Jang-kya si senta in dovere di fare delle osservazioni sul giusto ruolo del ragionamento filosofico (2):

In particolare, queste enunciazioni delle varie forme di ragionamento che pervengono a una conclusione riguardo alla realtà, furono concepite con l'intento di chiarire il sentiero della liberazione per i fortunati che ne sono entrati in contatto. Non furono compiute nell'interesse di coloro che sono esclusivamente intenti al dibattito. Il commentario di Buddhapalita sul Trattato sulla Via di Mezzo di Nagarjuna afferma, "Qual è lo scopo di insegnare l'originazione dipendente?* Lo spiegherò. Il Maestro, la cui natura è la compassione, cioè Nagarjuna, comprendendo che gli esseri senzienti sono tormentati da varie sofferenze allo scopo di liberarli dalle medesime accettò il compito di insegnare la realtà dei fenomeni esattamente come essa è. Quindi intraprese l'insegnamento dell'originazione dipendente".

Nel Supplemento Chandrakirti afferma VI,18 ab (3), "Egli insegnò l'analisi del Trattato sulla Via di Mezzo non per attaccamento alla disputa, ma al fine della liberazione; questi sono insegnamenti che riguardano la realtà". Il Grande Essere Tzong Khapa ha insegnato che "Ciascuna di queste analisi condotte mediante il ragionamento, esposte nel *Trattato sulla Via di Mezzo* furono compiute con il semplice intento che gli esseri potessero ottenere l'emancipazione".

Chandrakirti nel primo verso del primo capitolo del Supplemento sostiene (4):

"Gli Uditori* e i realizzatori della realtà di tipo intermedio sono nati dai Re dei Vincitori cioè dai Buddha. I Buddha sono nati dai Bodhisattva. Una mente compassionevole, una comprensione non-duale e la mente altruistica dell'illuminazione*, sono la causa dei Figli dei Conquistatori cioè i Bodhisattva".

I Buddha costituiscono le cause del manifestarsi degli Ascoltatori e dei Realizzatori Solitari* poiché essi apprendono dai Buddha gli insegnamenti, principalmente quelli sull'originazione dipendente, che permettono loro di conseguire i rispettivi sentieri. I Buddha sono nati dai Bodhisattva perché il sentiero dei Bodhisattva conduce alla Buddhità. Quali sono allora le cause di un Bodhisattva?

Una mente compassionevole è una mente che percepisce la sofferenza degli esseri senzienti e desidera che essi si liberino dalla medesima. Questo tipo di mente può far sorgere la mente altruistica dell'illuminazione, cioè una mente che non solo percepisce la sofferenza degli esseri e ne ha compassione, ma si ripromette di realizzare la fine di quella sofferenza mediante l'ottenimento della suprema illuminazione. La mente altruistica dell'illuminazione consiste nel pensiero: "Posso io ottenere la Buddhità completa e perfetta in modo da poter essere in grado di salvare tutti gli esseri senzienti dalle sofferenze dell'esistenza ciclica".

Una comprensione non-dualistica è una coscienza di saggezza* libera dai due estremi della permanenza e dell'estinzione. Una coscienza di saggezza è una mente discriminante; discriminante significa che può applicare metodi di analisi quali il Settoplice Ragionamento distinguendo le percezioni corrette dalle percezioni errate. La visione dell'estremo della permanenza consiste (1) nell'idea acquisita intellettualmente che i fenomeni esistano nel modo in cui vengono percepiti tramite la normale percezione, cioè come concrete entità esistenti inerentemente, e (2) nel concetto innato che i fenomeni esistano in questo modo.

Entrambe sono reazioni di consenso alla stessa falsa apparenza dei fenomeni come entità concrete, esistenti inerentemente. La visione dell'estremo del nichilismo consiste nell'idea che i fenomeni siano privi di un modo di esistenza che in effetti posseggono; nel Prasangika, sebbene nessun fenomeno sia inerentemente esistente, tutti i fenomeni esistono convenzionalmente come definizioni o designazioni – tutti i fenomeni hanno una origine dipendente.

Chandrakirti qui chiarisce che “non-duale” in questo caso significa privo dei due estremi come spiegati sopra, e non significa invece percepire l'assenza di dualità che consiste in una differenza o di entità di soggetto e oggetto (5). Sebbene quest'ultimo tipo di saggezza non-duale sia la meta della meditazione sulla vacuità* nel sistema di dottrine Chittamatra, e sia un aspetto grossolano della saggezza che realizza la vacuità nello Yogachara-Svatantrika-Madhyamaka, nel Prasangika non vi è una coscienza di saggezza che realizza una vacuità di questo genere di non dualità. In questo sistema non-dualità si riferisce alla non-esistenza degli estremi della permanenza e dell'estinzione o al non-apparire del soggetto cognitivo e del suo oggetto durante la percezione diretta della vacuità. Tale non-apparenza non implica la non-esistenza.

Per uno yogin è necessario praticare per un certo tempo la meditazione sviluppando la mente compassionevole, prima di poter generare una mente altruistica dell'illuminazione. Una mente di illuminazione consiste nel desiderio di mettere in pratica quelle attività che determineranno la fine della sofferenza per tutti gli esseri migratori e in seguito a questo desiderio e al suo voto concomitante di portare a compimento l'effettiva pratica delle meditazioni e dei vari modi di condotta che gli permetteranno di farlo. Essendo inoltre una causa della mente altruistica dell'illuminazione, la compassione* apre anche la strada alla saggezza non-duale e la sostiene. La generazione e lo sviluppo della saggezza non-duale sono comprese nella pratica della sesta delle sei perfezioni. Le sei perfezioni sono le pratiche compiute da un Bodhisattva al fine di conseguire la capacità di liberare gli esseri senzienti dalla loro sofferenza. Quindi la compassione fornisce la motivazione per la pratica delle meditazioni che risulteranno nella saggezza che riconosce la vacuità. Inoltre Chandrakirti nel suo Supplemento (I, 3-4) (6) delinea tre forme di compassione: la compassione che considera solo la sofferenza degli esseri senzienti; la compassione che considera i fenomeni; e la compassione riguardo i fenomeni non concepibili. Il primo tipo di compassione ha come oggetto tutti gli esseri senzienti. La sua caratteristica è il desiderio di liberare tutti gli esseri senzienti dalla sofferenza. Caratteristica* è un termine molto ampio, ma in questo caso indica l'attitudine assunta dalla mente nei confronti del suo oggetto o il modo di operare della mente riguardo lo stesso.

La compassione rivolta agli esseri senzienti, nella sua forma più intensa, dovrebbe essere fondata sulla comprensione delle cause che soggiacciono alle sofferenze dei transmigratori e alle loro ripetute rinascite incontrollate nell'esistenza ciclica. Queste cause verranno discusse in seguito. Adesso è sufficiente solo notare che esse richiedono la comprensione dell'idea dell'esistenza inerente*, ma non è necessario che lo yogin abbia già compiuto l'esperienza meditativa di vacuità dell'esistenza inerente.

Il secondo tipo di compassione descritto da Chandrakirti, la compassione che considera i fenomeni, ha lo stesso aspetto del precedente ma il suo oggetto è differente. Tzong Khapa nel suo commentario *al Supplemento, la Illuminazione del Pensiero (Dgongs pa rab gsal)*, commenta (7):

La compassione che percepisce i fenomeni non percepisce semplicemente gli esseri senzienti; essa apprende gli esseri senzienti che si disintegrano temporaneamente. Per cui l'oggetto dell'apprendimento sono esseri senzienti caratterizzati da momentanea impermanenza. Quando uno yogin ha la certezza che gli esseri senzienti si disintegrano di momento in momento, egli ha ricusato all'interno della propria mente l'idea che vi sia un essere senziente permanente, privo di parti e indipendente. A causa di ciò può ottenere la certezza che non esiste alcun essere senziente che abbia

un'entità differente dai suoi aggregati mentali e fisici. A questo punto egli comprende che gli esseri senzienti vengono designati semplicemente sulla base dell'insieme dei loro aggregati. Per cui, dato che il proprio oggetto di apprendimento sono gli esseri senzienti che vengono semplicemente designati sulla base dei fenomeni dei loro aggregati e così via, si parla di "compassione che apprende i fenomeni".

Gli esseri senzienti impermanenti sono solo un esempio. "Osservare i fenomeni" può riferirsi, inoltre, all'osservazione di esseri senzienti che non esistono come entità concrete e indipendenti*.

Lo stesso Chandrakirti si limitò a parlare di "trasmigratori sui quali ricade in ogni momento la sofferenza dell'impermanenza" (8). Si consideri, comunque, che Tzong Khapa afferma semplicemente che dalla realizzazione dell'impermanenza degli esseri senzienti consegue tutto il resto. La prima implicazione, che non vi è alcun essere senziente permanente, privo di parti e indipendente, non è una delle principali realizzazioni del Prasangika-Madhyamaka; questa tale idea di un essere senziente è una nozione filosofica, più che un sé di cui vi sia un'innata concezione* (questi termini verranno discussi in seguito).

Tuttavia, la concezione di una persona auto-sufficiente o sostanzialmente esistente, ha una forma innata. Per i Prasangika essa è la forma grossolana delle ostruzioni alla liberazione dall'esistenza ciclica*. Per i Madhyamaka-Svatantrika e per tutti gli altri sistemi della dottrina Buddhista la sola negazione di esistenza indipendente è sufficiente per assicurare la liberazione dall'esistenza ciclica; quindi, per loro la concezione dell'esistenza concreta o indipendente è la forma sottile degli ostacoli alla liberazione.

Il terzo tipo di compassione è quella che riguarda i fenomeni non percepibili. I non percepibili, spiega Chandrakirti, sono le vacuità di esistenza inerente (10). Quindi, gli oggetti di questa forma di compassione sono gli esseri senzienti caratterizzati dalla vacuità o, come sottolinea Tzong Khapa, da una non-reale esistenza." (Nella filosofia buddhista 'non-reale esistenza' significa non realmente esistente oppure vuoto di reale esistenza; non si tratta di qualche particolare forma di esistenza che sia un sostituto di ciò che non esiste).

Ora il punto importante è che mentre tutti i tre i tipi di compassione hanno lo stesso aspetto, il desiderio di liberare tutti gli esseri senzienti dal peso delle loro sofferenze, nel caso del secondo e terzo tipo gli oggetti sono qualificati da modi di esistenza che richiedono un certo grado di investigazione meditativa sulla realtà. Per essere in grado di generare la terza forma di compassione è necessario sviluppare un certo grado di saggezza non-duale.

In precedenza è stato spiegato che per uno yogin, generare un'altruistica mente dell'illuminazione, e quindi effettuare le pratiche necessarie per conseguire una condizione che gli permetta di aiutare gli esseri senzienti, richiede la pratica della sesta perfezione, quella della saggezza. Anche se lo yogin è un praticante del tantra, deve generare la mente dell'illuminazione. Nella sua *Grande Esposizione degli Stadi del Sentiero* Tzong Khapa sostiene (12):

Il Conquistatore Buddha parlò di due Grandi Veicoli (Mahayana), il Grande Veicolo delle Perfezioni e quello del Mantra Segreto. Non esiste alcun Grande Veicolo eccetto questi. In qualunque di questi due voi entriate, l'unico ingresso è costituito dalla mente altruistica dell'illuminazione. Quando l'avete generata nel vostro continuum, anche se non fate nient'altro, sarete sempre comunque un praticante del Grande Veicolo. E quando ne siete privi non importa quali buone qualità avete, come per esempio la percezione della vacuità, ricadrete ai livelli degli Uditori e dei loro pari.

Inoltre, privo di una saggezza non-duale che percepisce la vacuità, uno yogin sarebbe incapace di praticare in modo corretto lo stadio di completamento* del supremo yoga tantra* e quindi non potrebbe portare a compimento l'accumulazione di saggezza* che, una volta pienamente sviluppata,

diviene il Corpo di Verità* di un Buddha. Yesce Ghyaltsen, il tutore dell'ottavo Dalai Lama, afferma (13):

Viene detto che la profonda visione della via di mezzo, cioè la vacuità, costituisce la forza vitale sia dei sentieri dei Sutra sia di quelli del Tantra; viene anche detto, specialmente riguardo al Supremo Mantra Segreto, cioè il Supremo Yoga Tantra, che senza tale visione non vi sarà alcuna possibilità di conseguire un effettivo sentiero del Mantra.

Per cui anche nel Tantra la saggezza non-duale e la mente altruistica dell'illuminazione sono assolutamente necessarie.

Vi sono molti diversi modi di spiegare la relazione tra la meditazione sulla vacuità, il meditare sulla compassione e la generazione di una mente dell'illuminazione. Per esempio Tzong Khapa nel suo *I Tre Principali Aspetti del Sentiero* presenta la generazione di una mente altruistica dell'illuminazione e la meditazione sulla vacuità come il secondo e il terzo elemento della triade delle pratiche principali. Egli non tratta esplicitamente della compassione, ma si può inferire, come fa il suo commentatore Lo-sang bel-denbay-nyi-ma (Blo-zang-dpal-dan bstam-pa'i-nyi-ma, il quarto Pancen Lama), che essa sia preliminare al conseguimento della mente di illuminazione. Nel suo commentario, la generazione di una mente di illuminazione viene spiegata seguendo le istruzioni in sette punti di causa ed effetto di Atisha (14), filosofo e yogin indiano buddhista dell'undicesimo secolo.

Nel sistema di Atisha il quinto gradino nella generazione della mente altruistica di illuminazione è costituito dalla grande compassione. L'altro aspetto dei tre aspetti enunciati da Tzong Khapa è la rinuncia, che rappresenta il fondamento degli altri due.

Tzong Khapa afferma nel suo testo *I Tre Aspetti Principali del Sentiero* (15):

Se non avete la saggezza che percepisce l'autentico modo di esistenza dei fenomeni, anche se avete coltivato la rinuncia e una mente altruistica di illuminazione non potrete recidere la radice dell'esistenza ciclica. Per cui, impegnatevi nei metodi che permettono di realizzare l'originazione dipendente.

Aryadeva sostiene (16):

Quando si percepisce la mancanza di esistenza inerente di un sé negli oggetti, si distruggono i semi dell'esistenza ciclica.

Per questo lo yogin deve praticare la meditazione che sviluppa la propria saggezza non-duale. Se egli ha generato la mente altruistica di illuminazione ma non è in grado di meditare sulla vacuità, in questo caso il proprio desiderio di alleviare la sofferenza degli esseri senzienti sarà solo vuote parole. Se non può liberare se stesso dall'esistenza ciclica, come potrà liberare un numero illimitato di esseri senzienti?

Questo è stato un breve riassunto del modo in cui la meditazione sulla vacuità si inserisce nella filosofia e nelle pratiche di uno yogin buddhista, secondo Chandrakirti e gli altri filosofi del Madhyamaka-Prasangika. Ora limitiamoci ad esaminare il modo in cui uno yogin dovrebbe iniziare a meditare sulla vacuità di vera esistenza delle persone tramite il Settepllice Ragionamento. Sarà utile discutere dapprima la struttura che spiega il modo in cui i fenomeni, e in particolare le persone, vengono concepiti come inerentemente esistenti.

2) L' Oggetto di Negazione: la Concezione di un Sé

Chandrakirti introduce la sua presentazione del Settoplice Ragionamento con il seguente verso VI; 120 (17):

Uno yogin percepisce che nella sua mente i difetti mentali* e ogni errore
Sorgono dalla errata concezione di un composto transitorio*.
Avendo compreso che l'oggetto di questa concezione è il sé*, egli nega il sé.

Tzong Khapa nel suo commentario al *Supplemento, l'Illuminazione del Pensiero*, commenta così (18):

Uno yogin che desidera percepire la realtà, volendo rimuovere tutti i difetti mentali, ora analizzi in questo modo: "Qual è la radice di questo vagare nell'esistenza ciclica?" Analizzando in questo modo egli potrà comprendere che i difetti mentali del desiderio odio, illusione e così via e gli 'errori' di nascita, vecchiaia, malattia e morte sorgono esclusivamente dalla visione errata di un composto transitorio. La visione errata di un composto transitorio è una percezione distorta che si rivela nei pensieri di 'io' e 'mio', ritenendo questi due concetti come esistenti inerentemente. I difetti mentali e gli errori sono il risultato della visione errata di un composto transitorio.

L'importanza di questo passaggio consiste nel fatto che la sofferenza dell'esistenza ciclica e i difetti mentali attraverso i quali si crea una ulteriore sofferenza sono i risultati della visione errata di un composto transitorio. Se questa visione si può eliminare, in tal caso lo yogin potrà ottenere la liberazione dall'esistenza ciclica. In cosa consiste dunque questa visione errata di un composto transitorio e perché produce effetti negativi? Perché inevitabilmente conduce alla sofferenza e ai difetti mentali? Per rispondere a queste domande è necessario fornire prima qualche spiegazione riguardo al sé. Chandrakirti afferma (19):

Avendo compreso che l'oggetto di questa visione errata è il sé,
lo yogin nega il sé.

'Sé' nel primo verso indica la persona nominalmente esistente, il cosiddetto 'mero-io'*. Questo sé è un fenomeno che esiste convenzionalmente. È l'oggetto di osservazione dell'errata visione del composto transitorio. L'errata visione di un composto transitorio è in errore perché concepisce questo mero-io come se fosse un 'io' inerentemente esistente, ovvero una persona inerentemente esistente. Questa persona inerentemente esistente è il sé indicato dal secondo verso nella precedente citazione. Non esiste né a livello assoluto né a livello convenzionale e rappresenta l'oggetto di negazione dello yogin, quando medita sulla vacuità della persona. La vacuità di una persona è la mancanza di esistenza inerente della medesima.

Il fatto che il sé, che è l'oggetto di negazione della visione errata di un composto transitorio, sia esistente e non sia un oggetto che deve essere negato, viene esplicitamente confermato dallo stesso Tzong Khapa (20):

A quel punto uno yogin che desidera eliminare tutti gli errori dovrebbe eliminare la loro radice, la visione errata di un composto transitorio. Questi verranno eliminate, inoltre, attraverso la comprensione della nonesistenza di un sé, che è la non-esistenza di una esistenza naturale del sé, che costituisce l'oggetto di tale errata visione di un composto transitorio.

Quindi è importante apprendere che 'sé' nel Buddhismo ha due diversi significati. In alcuni casi esso significa esistenza inerente, esistenza naturale o esistenza indipendente - nessuna delle quali possiede la minima esistenza, neppure a livello convenzionale. Questo particolare concetto è completamente scorretto.

Chandrakirti, nel suo *Commentario alle "Quattrocento Strofe sugli Atti Yogici di un Bodhisattva"* (di Aryadeva) definisce così il termine (21):

In questo caso, 'sé' equivale ad una inerenza o concreta natura dei fenomeni, cioè a una indipendenza da qualsiasi altra cosa. La non-esistenza di questa inerenza costituisce l'assenza di un sé.

Jang-kya spiega che ciò significa che il procedimento della concezione innata* del sé consiste nel fatto che il fenomeno al quale viene erroneamente attribuito il sé viene concepito come oggettivamente esistente, in virtù della propria natura, senza essere designato dall'attività del pensiero. La sua definizione di questo senso del sé è quindi esistenza oggettiva*, vale a dire esistenza dell'oggetto di per se stesso. Questo tipo di concezione dell'esistenza implica la sensazione di indipendenza dell'oggetto dal soggetto, una sensazione che l'oggetto non viene semplicemente designato dal pensiero. Esempi di un simile utilizzo del vocabolo 'sé' si trova nei termini 'concezione di un sé'* e 'mancanza di un sé'. In altri casi 'sé' può indicare la persona o 'io'. Quando questi termini vengono utilizzati tecnicamente nella filosofia Prasangika, essi si riferiscono alla persona esistente convenzionalmente, la quale esiste come semplice nominalità attribuita all'insieme dei cinque aggregati fisici e mentali.

Un simile sé non può essere rinvenuto, quando viene ricercato per mezzo di un'analisi definitiva, e quindi non possiede alcuna esistenza concreta, come è il caso di qualsiasi fenomeno nel sistema Prasangika. L'analisi definitiva è una ricerca volta a scoprire se un fenomeno esista realmente nel modo in cui ordinariamente si ritiene che esista. Quindi, questo sé esistente a livello nominale, sebbene a livello relativo abbia un suo tipo di reale esistenza, non esiste in alcun modo che si adatti alla normale percezione del mondo dei fenomeni. Esempi di un simile utilizzo del termine 'sé' sono 'sé che accumula azioni' e 'vacuità di esistenza inerente di un sé.'

Ecco un breve riassunto dei differenti significati del sé e di relativi termini. (il simbolo § indica una ricostruzione del sanscrito dal tibetano).

I° tipo - persona (*puḍgala, gang-zag*)

Sé (*atman, bdag*) - Io (*aham, nga*) - mero-io (*aham-matra, nga-tsam*)

II° tipo (22) - Sé (*atman, bdag*)

esistenza inerente (*svabhava-siddhi, rang-bzhin-gyis-gub-pa*)

esistenza naturale (*svalakshana-siddhi, rang-gi-mtshannyid-kyis-grub-pa*)

vera esistenza (*bhava, vastu / satyasiddhi, § dngos-pol-bden-par-grub-pa*)

esistenza oggettiva/ esistenza nell'oggetto (*vishaya-siddhi, yul-steng-nas-grub-pa/yul-steng-du-grub-pa*)

esistenza assoluta (*paramartha-siddhi, § don-dam-par-grub-pa*)

esistenza dovuta alla propria entità (*svabhavata-siddhi, § rang-gi-ngo-bo-nyidkyis-grub-pa*)

III° tipo - esistenza come entità indipendente o concreta

Sé (*atman, bdag*) (-?, *rang-rkya-thub-pa'irdzas-su-yod-pa*)

IV° tipo - Sé permanente, senza parti e indipendente

Sé (*atman, bdag*) (*shashyataika-svatantrikaatman, § rtag-gcig-rang-dbang can-gyi-bdag*)

V° tipo (23) - Il mio (possessivo) (*mama, nga-yi-ba*)

Mio (*atmiya, bdag-gi-ba*) - mio (parte di me) (*atmanina, bdag-gi*)

VI° tipo - concezione di un sé

concezione di vera esistenza

(*atma-graha, bdag-tu-'dzin-pa /bdag-'dzin*) (*satya-siddha-graha, § bden-par-grub-par'dzin-pa (bden-'dzin)*)

(svabhava-siddha-grahaṣ rang-bzhin-gyis-grubpar 'dzin-pa) ecc. concezione di esistenza inerente

VII° tipo - concezione di un sé - concezione di un io
(atma-graha, bdag-tu-'dzin-pa) - (ahamkara, ngar-'dzin-pa) (24)

VIII° tipo - concezione di mio - concezione di ciò che è mio
(atmtya-graha, bdag-gir-'dzin-pa / bdag-gi-bar-'dzin-pa) - (mamakara, nga-yir-'dzin-pa)

I termini di ciascun gruppo della colonna di destra sono reciprocamente equivalenti l'uno con l'altro. Per esempio, persona, io, e mero-io sono equivalenti. Il significato dei termini della colonna di sinistra è più vasto dei loro 'sinonimi' sulla destra: ogni occorrenza di esistenza come entità indipendente o concreta è un caso di 'sé', ma non ogni caso di 'sé' è un caso di esistenza come entità indipendente o concreta.

Il primo tipo di sé, il mero-io, è la persona come effettivamente è e come dovrebbe essere percepita. Questo sé è un 'io' convenzionalmente esistente che viene designato sulla base dei cinque aggregati che sono le sue particolari basi di designazione*. E la cosiddetta 'base vuota*', il fondamento della negazione* dell'esistenza inerente; l'esistenza inerente in sé stessa è l'oggetto di negazione*.

Tzong Khapa spiega la posizione di questo sé nel contesto della meditazione sulla vacuità come segue (25):

...All'inizio lo yogin analizza solo il sé:

"Il cosiddetto sé è l'oggetto della concezione di un sé esistente di per se stesso oppure no?". Uno yogin tramite la negazione del sé come inerentemente esistente, elimina la errata visione di un composto transitorio. In questo modo si è liberato da ogni errore.

'Sé' nel termine di 'concetto di un sé, è un tipo di esistenza che viene designato in modo scorretto in quanto in realtà non esiste. Il sé che è l'oggetto osservato della concezione di un sé, tuttavia, è un fenomeno esistente. Quest'ultimo sé è, tecnicamente, il fondamento dell'analisi nella meditazione sulla vacuità. L'analisi di cui esso costituisce la base è un'indagine per accertare se il sé esistente esista o non esista come fenomeno inerentemente esistente, cioè come un sé del tipo precedente (II tipo nello schema). Il secondo tipo di sé, l'esistenza inerente, non è la base dell'analisi perché, se lo fosse, lo yogin dovrebbe analizzare se l'esistenza inerente esista inerentemente o no.

Il mero-io è un fenomeno esistente. I sé del II tipo (esistenza inerente), del III tipo (auto-sufficienza) e del IV tipo (permanenza, senza parti, indipendenza) non lo sono. Essi vengono classificati non come fenomeni ma come immaginari* non-esistenti. 'Mero', nel termine 'mero-io', elimina la falsa designazione dei modi di esistenza del II, III, e IV tipo di sé.

Il sé del secondo tipo, l'esistenza inerente, è l'oggetto di riferimento* di una sottile concezione di un sé nel sistema Prasangika. Una concezione sottile di un sé viene così definita perché è una concezione forte, difficile da eliminare. Essa concepisce, per esempio, una persona - il suo oggetto di osservazione* come inerentemente esistente; la persona inerentemente esistente è il suo oggetto di riferimento. Un oggetto di osservazione è convenzionalmente esistente. L'oggetto di riferimento di un'errata concezione di un sé non ha alcun tipo di esistenza.

Nel Prasangika, il terzo tipo di sé (esistenza indipendente o concreta) è l'oggetto di riferimento di una concezione grossolana di un sé delle persone. Concepire una persona come se fosse indipendente o come un'entità concreta significa concepirla come se avesse un carattere diverso

dagli aggregati che costituiscono le sue basi di designazione. Essa viene considerata come se fosse al comando degli aggregati e non dipendente da essi. L'esempio che si usa è quello del capo-commesso e degli altri commessi a lui sottoposti. Proprio come il capo-commesso e i suoi subalterni sono tutti commessi, così un sé indipendente o concreto non è concepito in modo innato come se fosse una differente entità dai suoi aggregati. Una simile concezione di differenza di entità è solo intellettualmente acquisita (26). Un sé indipendente o concreto è un sé che è sostanzialmente esistente, che è come dire indipendente; la sillaba 'o' indica una opposizione qualificativa.

Il IV tipo di sé (permanente, senza parti e indipendente) è l'oggetto di riferimento della concezione più grossolana di un sé delle persone nel sistema Prasangka. Essa corrisponde al sé come proposto dai sistemi non buddhisti quali il Vedanta.

Il 'mio', al tipo V nello schema, può essere diviso in due tipi. I 'mio' che sono del continuum proprio del soggetto sono gli oggetti di osservazione della concezione errata di un composto transitorio che concepisce il 'mio'. I 'mio' del continuum mentali di persone distinte dal soggetto sono oggetti di osservazione della concezione di un sé dei fenomeni esterni al continuum del soggetto. Quest'ultimo 'mio' non ha l'importanza del precedente, non rappresenta un soggetto di discussione nella letteratura sulla vacuità, come il precedente. Perciò, l'errata visione di un composto transitorio è l'ostacolo principale che impedisce la liberazione dall'esistenza ciclica.

La natura del 'mio' è argomento di molte controversie. Chandrakirti, nel suo testo *Parole Chiare* (un commentario al *Testo Fondamentale definito "Saggezza"* di Nagarjuna) e Tzong Khapa, nel suo *Oceano del Ragionamento* (un commentario al *Testo Fondamentale definito "Saggezza"* di Nagarjuna, che segue il commentario di Chandrakirti), definiscono il 'mio' come i fenomeni appartenenti ai cinque aggregati del soggetto. Chandrakirti afferma (27):

Ciò che appartiene al sé è il 'mio'; il termine si riferisce ai propri cinque aggregati.

Il sé convenzionalmente esistente è l'oggetto della concezione di un 'io'. Il 'mio', gli aggregati e così via, sono gli oggetti della concezione del 'mio'. Grazie alla pacificazione, cioè il non-sorgere o non-osservazione, della vera esistenza dell' 'io' e del 'mio' lo yogin elimina la concezione di un 'io' e la concezione del 'mio'.

Tzong Khapa afferma, commentando lo stesso verso, XVIII; 2ed (28):

...a causa della pacificazione della reale esistenza del sé – vale a dire la persona che è l'oggetto della concezione di un 'io' – e della reale esistenza del 'mio' – cioè gli aggregati che sono gli oggetti della concezione del 'mio'.

Ngawang Pelden (Ngang-dbang dpal-ldan), nel suo *Annotazioni sulla "Grande Esposizione delle Dottrine"* (di Jam-gang-shayba), introduce molti altri esempi di questa definizione di 'mio' tratti dalle *Parole Chiare, dal Supplemento, dall'Autocommentario al Supplemento* di Chandrakirti e dai commentari di Tzong Khapa al *Testo fondamentale definito "Saggezza" e al Supplemento*. (29)

Molte di queste citazioni trattano il 'mio' solo parzialmente. Ad esempio, non hanno come loro argomento principale l' 'io' e il 'mio' di per sé, ma piuttosto la eliminazione della errata concezione di un composto transitorio o la relazione tra la cognizione della vacuità di vera esistenza di un 'io' e la cognizione della vacuità di vera esistenza del 'mio'.

In almeno due punti, tuttavia, Tzong Khapa fornisce esplicite spiegazioni del 'mio'. Nel suo *"Illuminazione del Pensiero"* egli afferma (30):

L'oggetto di apprendimento di una visione errata innata di un composto transitorio che concepisce il 'mio' è solamente il 'mio': non ritenete che il suo oggetto siano i propri occhi e così via. L'aspetto della visione errata innata del composto transitorio è l'osservazione di tale oggetto e l'idea che il 'mio' sia naturalmente esistente. Ora potrebbe sorgere il seguente dubbio: Chandrakirti nel suo

Autocommentario al verso del Supplemento che inizia con “Questo è mio”, (I:3b) (31), afferma; “Questa è la percezione di qualsiasi fenomeno diverso dall’oggetto della concezione di un ‘io’; questa comprensione pensa: ‘Questo è mio’. Concependo una base, quale un occhio, sorge l’idea: ‘Questo è mio’. Questa idea viene spiegata come l’idea del ‘mio’. Perché? Il significato di ciò è che, avendo percepito che un occhio, per esempio, è ‘mio’ vi è un’idea che questo ‘mio’ sia realmente esistente. Tuttavia, questo non significa che qualsiasi cosa che sia un esempio di ‘mio’ sia un oggetto della concezione del ‘mio’.

Qui la frase cruciale è: “Avendo considerato un occhio, per esempio, come ‘mio’”. Tzong Khapa intende dire che, sebbene un occhio sia una base che si possa caratterizzare come essere ‘mio’ non sempre viene qualificata come ‘mio’.

Ciò si accorda con la spiegazione della tradizione orale della falsa visione del composto transitorio che concepisce il ‘mio’. Questa spiegazione può essere illustrata come segue (32):

Dapprima il soggetto osserva il proprio ‘io’ e lo concepisce come naturalmente esistente. Quindi, osservando gli occhi, le orecchie, e così via, egli genera il pensiero “mio”. Osservando questo ‘mio’, lo ritiene come naturalmente esistente. Questa è l’errata visione di un composto transitorio che concepisce il ‘mio’. Tuttavia, tutti i casi di errata visione di un composto transitorio riguardano necessariamente la concezione di un sé delle persone. Ciò perché il senso della percezione del ‘mio’ è la percezione di un ‘io’, dato che la percezione del ‘mio’ deve essere associata con la percezione di un ‘io’.

Tzong Khapa spiega nel suo *Oceano del Ragionamento* (33):

L’io convenzionalmente esistente è la base su cui si genera il pensiero “io”. Vi è una coscienza che lo osserva, che come proprio aspetto concepisce l’io convenzionalmente esistente come se fosse concretamente esistente. Questa è sia una errata visione innata di un composto transitorio che concepisce un io, sia una coscienza che è ignorante rispetto al sé delle persone. Vi è una coscienza che osserva il ‘mio’ convenzionalmente esistente, la quale percepisce come proprio aspetto il ‘mio’ convenzionalmente esistente come se fosse concretamente esistente. Questa è sia una visione errata innata di un composto transitorio che concepisce il ‘mio’, sia una coscienza che è ignorante rispetto al ‘mio’ di una persona.

La coscienza che considera le basi del ‘mio’, gli occhi, e così via, e li concepisce così, cioè come naturalmente esistenti, è una concezione di un sé dei fenomeni diversi dalla persona. Perciò, la concezione del ‘mio’ non riguarda una concezione di questi fenomeni.

Jam-yang-shay-ba utilizza i primi due paragrafi di questo passaggio come conferma alla sua asserzione di un ‘mio’, che riguarda una persona che considera i suoi aggregati fisici e mentali come propri beni (34). Gli aggregati, ad esempio gli ‘occhi’, e così via, sono le basi di designazione del ‘mio’ attribuito ai medesimi. Questo ‘mio’ non è un’entità differente dalla persona; esso è la persona considerata da un diverso punto di vista, cioè l’artefice del ‘mio’ o il possessore.

Il commentatore di Jam-yang-shay-ba, Ngawang Pelden, cita il brano finale del passaggio dell’*Oceano del Ragionamento* di Tzong Khapa come sostegno della sua asserzione che ‘mio’ si riferisce ai fenomeni dello stesso continuum mentale del soggetto, i suoi aggregati, le sue vite precedenti e future e così via. Per costui, la “coscienza che osserva le basi di ‘mio’ e che è una concezione di un sé di fenomeni diversi dalle persone è un percettore degli occhi e così via di ciascun continuum mentale. Piuttosto che asserire che un ‘mio’ sia necessariamente una persona, come propone Jam-yang-shay-ba, egli limita la gamma degli oggetti adatti solo a quelli del continuum proprio del soggetto. (36)

Queste asserzioni riguardano o la teoria che il ‘mio’ equivalga a fenomeni specificati o qualificati come proprietà di una persona oppure alla teoria che il ‘mio’ sia l’entità che compie la specificazione. Un’altra visione consiste nell’asserzione di Jetsunpa (Rje-btsun-pa), l’autore di testi del

collegio Je (Byes) del monastero di Sera, che il ‘mio’ sia una terza categoria distinta sia dalle persone che dai fenomeni diversi dalle persone (36).

Le due concezioni di un sé – i tipi VI e VII nello schema – e la concezione del ‘mio’ (VIII tipo) consistono in coscienze mentali che errano riguardo al vero modo di esistenza di persone e di altri fenomeni. Esse concepiscono ciò che non è inerentemente esistente come se fosse tale. Vi sono, tuttavia, concezioni di ‘io’ e ‘mio’ che non sono errate. Queste sono corrette percezioni di ‘io’ e di ‘mio’ e alcune volte vengono definite con gli stessi termini di quelle motivate dall’ignoranza.

Nella normale percezione queste valide cognizioni si trovano immancabilmente combinate con i cosiddetti effetti postumi dell’ignoranza, che determina l’apparire degli oggetti come se fossero inerentemente esistenti.

Questo è uno degli aspetti singolari della presentazione del Madhyamaka di Tzong Khapa; egli cerca di preservare la cognizione valida dei fenomeni convenzionali. Si dovrebbe ricordare tuttavia che la cognizione valida dei fenomeni nella percezione ordinaria mondana non dà come risultato la conoscenza del loro effettivo modo di esistere. Per cui, dato che noi qui ci occupiamo del meccanismo della concezione scorretta della realtà e dei mezzi che correggono tale concezione errata, quando qui utilizziamo questi termini ci riferiamo a tali concezioni errate.

Il termine italiano ‘concezione di un sé’ è in effetti solo una approssimata definizione di- *bdag-tu-dzin-pa* (sanscr. *atmagraha*). Una ‘concezione di un sé’ è, più precisamente, un concepitore di sé: si tratta di una coscienza mentale che ha la funzione di concepire un sé. ‘Concezione’ nel senso stretto della parola è il processo mediante il quale un fenomeno viene concepito. Inoltre, una concezione di esistenza inerente può essere suddivisa in quattro parti, di cui solo una è il concepitore. Le altre tre parti sono i cosiddetti oggetti della concezione: l’oggetto di osservazione*, l’oggetto di riferimento* e l’oggetto manifestato*.

Abbiamo visto che l’oggetto di riferimento della concezione di esistenza inerente è un fenomeno inerentemente esistente, e che questo oggetto referente non esiste. Un fenomeno inerentemente esistente sembra esistere perché a colui che concepisce l’esistenza inerente appare una sua immagine. Sebbene l’oggetto che appare sembri avere una sua precisa collocazione nel mondo esterno, è solo una generica immagine interiore. Essa stessa esiste, ma l’oggetto a cui essa si riferisce, un fenomeno inerentemente esistente, è privo di qualsiasi vera esistenza. L’oggetto di osservazione è un fenomeno convenzionalmente esistente. Esso non viene appreso da colui che concepisce l’esistenza inerente, eccetto nel senso che l’oggetto referente corrisponde a questo fenomeno, per quanto venga immaginato come se fosse inerentemente esistente.

La concezione di un sé del tipo VI – la concezione di reale esistenza – è sia la concezione di persone sia di fenomeni diversi dalle persone come dotati di un modo di esistenza che in realtà non posseggono. ‘Sé’ indica qui un sé del II, III o IV tipo. Questo sé è l’oggetto di riferimento della concezione di un sé del tipo VI. I suoi oggetti di osservazione sono il I tipo di sé – il mero ‘io’ – e i fenomeni convenzionalmente esistenti.

La concezione di un sé del tipo VII, la concezione di un ‘io’, possiede due varietà: la concezione di un sé della persona che appartiene al continuum proprio del soggetto è l’errata visione di un composto transitorio che concepisce un ‘io; la concezione di un sé di persone che esistono nei continuum diversi dal continuum del soggetto non fa parte della errata visione del composto transitorio. La concezione di un sé del tipo VII viene generalmente denominata “la concezione di un io”.

‘Concezione di un sé’ quasi sempre si riferisce a quella del tipo VI dello schema, la concezione di reale esistenza. Inoltre, il termine ‘concezione di un io’ si riferisce quasi invariabilmente alla

concezione di un 'io' che appartiene a uno dei due tipi dell'errata visione di un composto transitorio.

La concezione del 'mio' (VIII tipo nello schema) ha due suddivisioni, esattamente come la concezione di un 'io'. Allo stesso modo, il termine 'concetto di un 'mio' si riferisce abitualmente alla concezione del 'mio' del continuum proprio del soggetto.

La visione errata di un composto transitorio corrisponde alle concezioni di 'io' e 'mio', purché questi siano 'io' e 'mio' del continuum proprio del soggetto. L' 'io' nel termine 'concezione di un io' è il mero-io discusso precedentemente. L'errata visione di un composto transitorio prende in considerazione il mero-io di quella stessa persona e lo concepisce come un 'io' realmente esistente. Allo stesso modo, essa prende in considerazione i fenomeni del continuum mentale di quella stessa persona, le parti del corpo, le coscienze, i fattori mentali, e così via, che sono stati qualificati o specificati come 'mio', e li considera come un 'mio' realmente esistente. Oppure, seguendo l'altro punto di vista, essa prende in considerazione il 'mio' che è il possessore di questi fenomeni e lo ritiene un 'mio' realmente esistente. Il mero-io e il mio sono gli oggetti di osservazione della visione errata di un composto transitorio. La persona realmente esistente e il mio realmente esistente sono i suoi oggetti di riferimento.

'Errata visione di un composto transitorio' traduce il termine tibetano *'jig-thog-la-lta-ba* che a sua volta è la traduzione dell'originale sanscrito *satkayadrshiti*. Il tibetano interpreta letteralmente "visione di ciò che è un composto ed è in costante disintegrazione". *Satkaya* deriva dal verbo *sad* che viene dalla radice *sad*, perire, unita a *kaya*, corpo, o composto. (37) Il *sad* non viene dalla radice verbale *as* (essere) il cui participio presente *sat* significa essere o esistente. Tuttavia sembra che i contemporanei studiosi di sanscrito derivino la parola dal *sat* di *as*. (38)

Il "composto che si disintegra" è l'insieme di aggregati mentali e fisici. Se l'oggetto di osservazione dell'errata visione di un composto transitorio è il mero-io, perché viene chiamata visione degli aggregati?

Nagarjuna, nella sua *Preziosa Ghirlanda di Consigli per il Re* afferma (39):

Sino a quando esisterà una concezione degli aggregati,
Esisterà una concezione di un 'io'.
Inoltre, quando si manifesta la concezione dell'io
Si verifica l'azione (karma); da cui deriva la nascita.

E inoltre, dallo stesso testo (40):

Esattamente come non si può vedere
L'immagine del proprio volto
Senza dipendere da uno specchio, allo stesso modo
Non vi è 'io' che non dipenda dagli aggregati.

Benché l'effettivo oggetto di un'errata visione di un composto transitorio sia il mero-io, questo oggetto non apparirà senza che appaiano prima gli aggregati. Il mero-io, precedentemente menzionato, esiste in quanto designazione attribuita ai cinque aggregati. Se non appaiono i cinque aggregati, non potrà apparire neppure questo mero-io. Inoltre, la visione errata del composto transitorio non sorgerà se i cinque aggregati non vengono concepiti come realmente esistenti. Per cui Tzong Khapa spiega che una concezione di un sé dei fenomeni diversi dalle persone

diventa una causa del concetto di 'io e Mio' (41).

Poiché, come illustrato precedentemente, l'errata concezione di un composto transitorio è la radice dell'esistenza ciclica, come può essa stessa avere una causa? In questo caso non dovrebbe essere

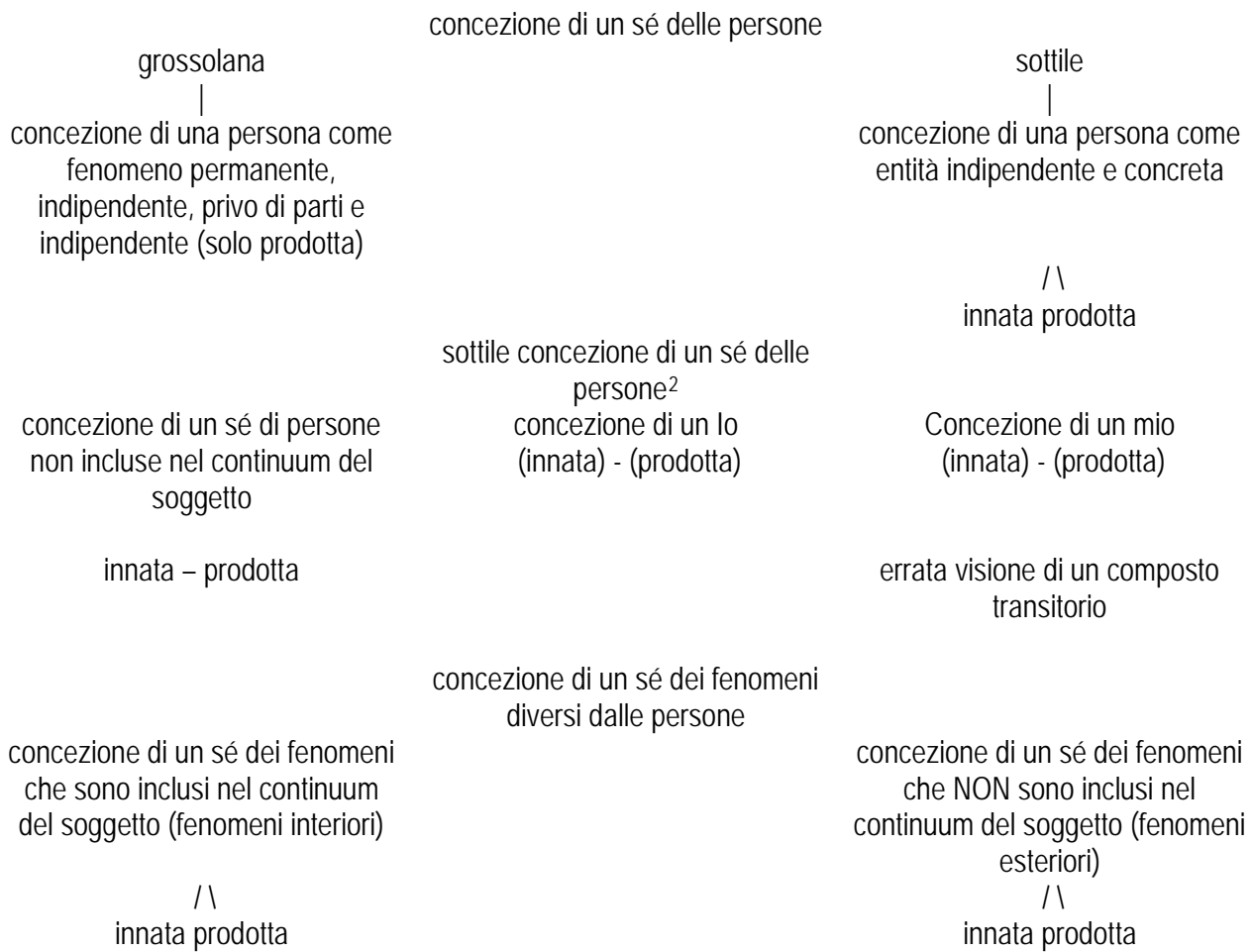
tale causa la radice dell'esistenza ciclica? La risposta di Tzong Khapa è che sebbene la concezione di un sé dei fenomeni diversi dalle persone e la errata visione di un composto transitorio abbiano oggetti differenti, il modo in cui esse concepiscono questi oggetti come se fossero realmente esistenti è lo stesso (42). Il fattore causale che determina la rinascita e la sofferenza non è l'oggetto di osservazione, ma piuttosto la concezione in se stessa.

Viene asserito che i modi di esistenza delle persone e degli altri fenomeni sono esattamente identici. Una persona è qualunque essere senziente: lo yogin stesso, gli altri esseri umani, animali, insetti, e così via. I 'fenomeni', come il termine viene utilizzato nell'espressione 'concezione di un sé dei fenomeni', includono tutti i fenomeni che non sono persone: piante, rocce, case, carri, spazio, vacuità, e ogni manifestazione dei cinque aggregati mentali e fisici, salvo uno. (L'eccezione è la persona, il mero-io, che viene considerato un aggregato nella suddivisione dei fattori composti*. Parlando in generale, tutti i fenomeni impermanenti nell'universo vengono inclusi all'interno dei cinque aggregati).

Per cui, nel Prasangika, sia le persone che tutti gli altri fenomeni sono vuoti di esistenza inerente. Le persone, tuttavia, sono prive anche di esistenza indipendente e concreta e di sé permanenti, privi di parti e indipendenti.

Non si medita sui fenomeni diversi dalle persone in quanto vuoti di questi modi di esistenza, per il semplice motivo che non vi è alcuna concezione innata di nessuno di questi due, nei fenomeni diversi dalle persone. Di fatto, nel Prasangika non esiste una concezione innata dell'esistenza delle persone come entità permanenti, privi di parti e indipendenti.

Lo schema seguente chiarirà la relazione tra i vari modelli del concetto di un sé.



² La sottile concezione di un sé delle persone concepisce il suo oggetto come se fosse inerentemente esistente.

(L'innata concezione di un 'io', l'innata concezione di un 'mio', e l'innata concezione di un sé dei fenomeni interni, sono gli ostacoli principali che vincolano un essere senziente all'esistenza ciclica).

Questi schemi seguono il sistema che utilizza Jang-kya per spiegare i differenti modi di concezione di un sé. Vi è qualche disaccordo riguardo ad alcuni suoi aspetti. Jetsunpa, per esempio, concepisce la prima divisione come triplice; in aggiunta alla concezione di un sé delle persone e alla concezione di un sé dei fenomeni diversi dalle persone, vi è la concezione di un sé del 'mio' (43).

Jam-yang-shay-ba, l'autore di testi proveniente dal collegio Gomang del monastero di Drepung, sostiene che il 'mio' non è ciò che è posseduto ma il possessore. Quindi, l'oggetto della concezione del 'mio' è un tipo di persona: questo tipo di persona è la stessa entità della persona che è l'oggetto della concezione di un 'io' (44).

Occorre osservare che negli schemi esposti tutti i tipi di concezione di un sé eccetto uno hanno due forme: innata* e prodotta*. La spiegazione della visione errata di un composto transitorio riguarda la sua forma innata. La innata concezione di un sé è una abituale definizione del modo in cui i fenomeni appaiono. Secondo il Madhyamaka-Prasangika, i fenomeni non vengono unicamente concepiti come realmente esistenti, ma sembrano pure manifestarsi in tal modo.

Gli ostacoli di cui ci si deve liberare allo scopo di conseguire la buddhità vengono divisi in due tipi: gli ostacoli dei difetti mentali*, o ostruzioni alla liberazione, e le ostruzioni alla onniscienza*. Le ostruzioni alla liberazione sono le concezioni di un sé delle persone e dei fenomeni. Gli ostacoli alla onniscienza sono principalmente le predisposizioni determinate dalla concezione dell'esistenza reale, che determinano l'apparire dei fenomeni come se fossero realmente esistenti di per se stessi. Secondo il Prasangika l'errore implicito nella concezione di un sé non è semplicemente un errore spontaneo del soggetto che percepisce, ma è uno sbaglio compiuto in reazione al modo in cui l'oggetto appare, a causa della precedente condizione di ignoranza del soggetto.

Le concezioni prodotte di un sé si basano su teorie acquisite intellettualmente, riguardo alla natura dei fenomeni. La concezione di una persona come permanente, priva di parti e indipendente è un concetto prodotto che può verificarsi, ad esempio, seguendo le teorie del Vedanta. Comunque, le concezioni prodotte riguardo al sé non sono limitate ai filosofi. Esse possono derivare da fattori come il 'buon senso'; il senso comune abitualmente è null'altro che valori culturali acquisiti, che sembrano possedere validità universale.

Un esempio di una forma prodotta dell'errata concezione di un composto transitorio è la concezione di una persona inerentemente esistente che non ha alcuna relazione con i propri aggregati fisici e mentali. L'errata visione di un composto transitorio, sia essa innata che prodotta, non può percepire il suo oggetto, il mero-io o il 'mio', senza il precedente manifestarsi degli aggregati. La forma innata sostiene questa apparenza e concepisce un sé o un 'mio' che è in qualche modo associato agli aggregati. Jang-kya lo espone brevemente (45):

Questo è il modo in cui un innato concepitore di esistenza reale concepisce la persona come se fosse naturalmente esistente negli aggregati. Per cui costui non concepisce la persona dopo aver analizzato se la persona è la stessa cosa o differente dagli aggregati. Esso concepisce la persona grazie alla forza dell'ordinaria consuetudine mentale, del tutto priva di alcun valido fondamento. Tale modo di concepire la persona come singola entità con gli aggregati o come entità differente da essi non esiste nella mente innata.

Si dovrebbe notare che nella dottrina esplicativa di Tzong Khapa concernente la spiegazione della funzione della mente, una mente innata non è necessariamente una mente che concepisce un sé. Vi è una mente innata che è un valido conoscitore ed è spesso presente nella corretta percezione, tuttavia non percepisce correttamente il vero modo di esistenza dei fenomeni. Per cui non è una corretta percezione, che possa fornire un valido aiuto per la liberazione dall'esistenza ciclica.

Nel Prasangika, come già spiegato in precedenza, sia le persone sia tutti gli altri fenomeni vengono concepiti come realmente esistenti dall'innata concezione di un sé. È stato spiegato inoltre che sebbene il concetto di un sé degli aggregati deve precedere l'errata visione di un composto transitorio, vi è un'unica radice dell'esistenza ciclica perché il fattore causale è il modo di concezione e non l'oggetto osservato. Tuttavia, per quanto riguarda la pratica, uno yogin inizia la sua meditazione sulla vacuità concentrandosi sulla vacuità del sé delle persone. Tzong Khapa afferma *nell'Essenza delle Buone Spiegazioni* (46):

Gli ostacoli principali che vincolano all'esistenza ciclica sono la concezione di una persona la cui osservazione genera il pensiero "io" e la concezione dei fenomeni del suo continuum come i due sé. Per cui queste due concezioni sono le basi principali che vengono negate attraverso il ragionamento.

Questa determina che i principali ostacoli da superare sono la concezione di un sé delle persone, in particolare la concezione di un 'io', e la concezione di un sé dei fenomeni interiori che appartengono al continuum proprio del soggetto. La prima è un aspetto dell'errata visione del composto transitorio (47).

La seguente è quella che induce la visione errata di un composto transitorio. Oppure, secondo un'altra interpretazione, la seconda è l'errata visione di un composto transitorio che concepisce il 'mio'. Non è possibile affermare che l'errata visione del composto transitorio o anche la più estesa concezione di un sé delle persone sia l'unico ostacolo che deve essere rimosso. Poiché la concezione di un sé degli aggregati è un aspetto della concezione di un sé dei fenomeni, la rinascita e la sofferenza non si possono eliminare se non mediante l'ulteriore meditazione sulla vacuità dei fenomeni.

Chandrakirti afferma nel suo *Commentario al Supplemento* (48):

Quando le convenzionalità mondane vengono analizzate in questo modo, cioè per mezzo di una Settoplice Analisi, si comprende che non esistono in modo concreto. Tuttavia esistono secondo l'osservazione non-analitica. Per cui, uno yogin, quando analizza 'il carro e la persona', tramite questa serie di ragionamenti sarà in grado di realizzare rapidamente il profondo aspetto della realtà.

Pure Jang-kya sottolinea che il Settoplice Ragionamento è un metodo facilmente accessibile per realizzare la vacuità (49).

3) L'Effettiva-Meditazione: Il Settoplice Ragionamento

Nel *Supplemento*, il primo punto in cui viene esposto in modo completo il Settoplice Ragionamento è il VI: 151. Chandrakirti afferma (50):

Con l'intento di chiarire quanto è stato spiegato,
al fine di stabilire che il sé, cioè la persona) è semplicemente
una designazione, mi accingo a illustrare
e a spiegare un esempio che non riguarda la persona:

Non si può asserire che un carro sia qualcosa d'altro
che le sue parti, né che non lo sia; non si può affermare
che esso possieda le sue parti. Non è rinvenibile nelle parti
né le parti sono rinvenibili in esso.

Il carro non è il semplice insieme delle parti, e
neppure è la loro forma.
Proprio in questo modo uno yogin dovrebbe
considerare la persona e i suoi aggregati.

Chandrakirti spiega che se uno yogin ha esaminato le basi della designazione del carro, che danno origine alla designazione di 'carro', cioè le ruote, l'asse, la struttura, e così via, non sarà in grado di trovare alcun carro. L'unico carro esistente è il semplice carro designato sulle sue parti.

Ecco, in breve, i sette aspetti della Settoplice Analisi (51):

- (1) Non esiste alcun carro che sia diverso dalle sue parti,
- (2) Non esiste alcun carro che sia la stessa cosa delle sue parti,
- (3) Non esiste alcun carro che possieda inerentemente le sue parti,
- (4) Non esiste alcun carro che dipenda inerentemente dalle sue parti,
- (5) Non esiste alcun carro dal quale le sue parti dipendano inerentemente,
- (6) Non esiste alcun carro che sia il semplice insieme delle sue parti,
- (7) Non esiste alcun carro che sia la forma delle sue parti.

Allo stesso modo non esiste alcun sé, ovvero una persona, che sia una cosa sola oppure separata dalle sue basi di designazione*, gli aggregati fisici e mentali del suo proprio continuum mentale, qualora questa persona venga identificata mediante il Settoplice Ragionamento.

Tecnicamente, il fenomeno designato, la persona e le basi di designazione*, gli aggregati, sono convenzionalmente esistenti. Questo, in verità, è il motivo per cui uno yogin deve assicurarsi di non eccedere nella negazione, cadendo nell'estremo della totale estinzione. Tuttavia, si afferma che solo uno yogin che abbia ottenuto una certa esperienza della cognizione della vacuità possa avere un'idea di questa esistenza convenzionale, che non si fonda completamente su concezioni di esistenza inerente. All'inizio, ogni percezione di uno yogin principiante viene condizionata dall'apparenza dell'esistenza inerente. A questo punto egli non ha ancora la possibilità di abbandonare questa sua abituale percezione delle apparenze.

Il Settoplice Ragionamento è un'analisi della modalità di esistenza di una persona dal punto di vista della sua relazione con gli aggregati del proprio continuum mentale. Esso sembra essersi sviluppato da varie analisi progressivamente più ampie, fondate su questo stesso contesto. Il

Buddha nei Sutra ha spiegato venti errate visioni di un composto transitorio, sull'esempio dell'aggregato della forma e del sé (52):

La forma non è il sé; Il sé non possiede la forma;
Nella forma non vi è alcun sé; Nel sé non vi è alcuna forma.

Lo stesso si può affermare degli altri aggregati: le sensazioni non sono il sé, e così via. Queste sono spiegate per quello che non sono; sono descrizioni di un'analisi di visioni errate di un composto transitorio e non descrizioni delle concezioni in se stesse. Secondo Tzong Khapa le venti visioni errate di un composto transitorio sono (53):

La visione che le forme, che non sono il sé, siano il sé;
la visione che il sé, che non possiede per natura delle forme,
possegga per natura forme; le visioni che vi siano casi di
esistenza inerente del sé nelle forme e delle forme nel sé,
mentre non è così. (Lo stesso vale per gli altri quattro aggregati).

I filosofi Prasangika non considerano tutte queste venti concezioni come effettive visioni errate di un composto transitorio. La visione che le forme sono il sé ha come proprio oggetto di apprendimento le forme, non il sé. La visione che le forme siano dotate di un sé inerente è anch'essa un tipo di concezione di un sé dei fenomeni. Queste visioni vengono definite errate visioni di un composto transitorio perché hanno o lo stesso oggetto di osservazione di quello dell'errata visione di un composto transitorio oppure hanno un oggetto di osservazione che è un fenomeno associato con il sé. L'aggregato delle forme, ad esempio, è una delle basi di designazione di un sé (54).

Inoltre, una coscienza che concepisce in modo innato un sé, non analizza se il suo oggetto di osservazione sia identico o differente dalle basi di designazione di quell'oggetto (55). Chandrakirti spiega che 'non esiste alcuna percezione innata di un sé separata dagli aggregati' (56). Perciò, l'errata visione di un composto transitorio deve essere preceduta dall'osservazione degli aggregati che sono le basi di designazione della persona che è il suo oggetto. Questa persona non viene considerata né la stessa cosa né qualcosa di differente dagli aggregati. Concepire la loro completa identità o differenza è una funzione delle concezioni prodotte di un sé.

Sebbene la quadruplici analisi compresa nelle venti visioni del composto transitorio sia fondata sulla completa identità, come nel primo caso, e sulla differenza, come negli altri tre casi, si può applicare all'aspetto innato e non analitico della errata visione del composto transitorio. In quanto, se un sé esiste nel modo in cui esso viene concepito dall'innata concezione di esistenza intrinseca, qualora lo si analizzi deve esistere o come la stessa entità delle sue basi di designazione o come un'entità differente da esse (57). Queste due affermazioni includono tutte le possibilità.

Nagarjuna, nel capitolo ventiduesimo del suo *Testo Fondamentale definito 'Saggezza'*, aggiunge un'altra definizione alle quattro precedenti (58):

Il Tathagata non è gli aggregati, né è diverso dagli aggregati.
Gli aggregati non sono in lui né egli è in essi.
Il Tathagata non possiede gli aggregati. Quale Tathagata vi è?

Come già spiegato, la concezione di un sé come entità differente dagli aggregati che sono le sue basi di designazione è unicamente prodotta (non innata). In particolare, questa ulteriore posizione di diversità priva di relazione è propria solo dei sistemi filosofici non buddhisti (59).

Chandrakirti estende il quintuplici ragionamento a sette punti, con l'aggiunta delle rikusazioni delle posizioni che un sé sia il semplice insieme degli aggregati che costituiscono le sue basi di designazione o che sia la configurazione degli aggregati della forma. Il punto di vista per cui il sé non è il semplice insieme degli aggregati è una confutazione della credenza che viene sostenuta

dagli Svatantrika e da altri, per cui la coscienza mentale, cioè il continuum o insieme di momenti della coscienza mentale, è il sé che rinasce. Il punto di vista che il sé non è la configurazione degli aggregati della forma viene presentato sia da Jang-Kya sia da Jam-yang-shay-ba come una confutazione di un punto di vista sostenuto da altre dottrine buddhiste.

Il Settoplice Ragionamento ha nove elementi essenziali o stadi di pratica. I primi due devono essere applicati prima degli altri, ma i rimanenti sette possono essere applicati nell'ordine che si ritenga opportuno. In breve, essi sono (60):

- (1) l'elemento essenziale dell'accertamento dell'oggetto di negazione,
- (2) l'elemento essenziale di accertare la conseguenza logica*,
- (3) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato* non è identico alle sue basi di designazione*,
- (4) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non è differente dalle sue basi di designazione,
- (5) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non dipende dalle sue basi di designazione,
- (6) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non è il sostegno da cui dipendono le sue basi di designazione,
- (7) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non possiede le sue basi di designazione
- (8) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non è il semplice insieme delle sue basi di designazione,
- (9) l'elemento essenziale della realizzazione che il fenomeno designato non è la configurazione delle sue basi di designazione.

Vi è un decimo elemento essenziale, che deriva implicitamente dalla pratica degli altri nove, e cioè la realizzazione della mancanza di esistenza inerente del fenomeno designato.

Nel caso del sé esistente convenzionalmente, o mero-io, e degli aggregati del suo proprio continuum, il mero-io è il fenomeno designato e gli aggregati sono le sue basi di designazione. Nel caso dell'esempio illustrato dal Settoplice Ragionamento, il carro è il fenomeno designato e le sue parti sono le basi di designazione.

1. L'elemento Essenziale di Accertare l'Oggetto di Negazione

Il Settoplice Ragionamento è un'analisi definitiva. Un'analisi definitiva che riguarda la realtà dei fenomeni, il modo in cui essi esistono realmente. Il punto chiave di ogni analisi definitiva è il fatto che i fenomeni sembrano esistere inerentemente, ma in realtà non è così. Per cui quando i fenomeni vengono investigati per mezzo di una mente che applica rigorosi criteri di analisi a questo particolare tipo di esistenza, essi risultano privi di esistenza inerente. Ciò che viene indagato mediante questa analisi definitiva è se un fenomeno possa esistere inerentemente, in accordo ai criteri stabiliti. Questi criteri non sono complicate trappole logiche, di difficili comprensione; in complesso, richiedono unicamente l'applicazione di semplici regole di coerenza logica.

Per poter investigare l'esistenza inerente di un fenomeno, è necessario che uno yogin sappia ciò che sta cercando. Si afferma che ogni percezione ordinaria appare al soggetto come esistente

inerentemente e viene abitualmente confermata come tale. (Quest'ultima è l'innata concezione dell'esistenza inerente). Uno yogin, per poter eliminare con successo il proprio concetto di esistenza inerente, per prima cosa deve approfondire la conoscenza della propria percezione di esistenza inerente, in modo da diventarne pienamente consapevole. Questo implica un volontario assorbimento nell'apparenza e nella concezione dell'esistenza inerente; tuttavia, solo in relazione a qualche altra possibilità (vale a dire, l'esistenza nominale) l'oggetto di negazione può diventare ovvio e percepibile.

Per cui, a volte uno yogin coltiva per prima cosa una comprensione dell'esistenza nominale. Tzong Khapa afferma (61):

Se comprendete il modo in cui i fenomeni vengono determinati in questo sistema, vale a dire, unicamente tramite il potere del pensiero, allora comprenderete facilmente la concezione opposta, la concezione di reale esistenza (inerente).

Il modo in cui i fenomeni vengono stabiliti unicamente grazie al potere del pensiero è simile al modo in cui un serpente viene designato su di una corda. Proprio come non si può trovare alcun serpente tra le parti di una corda, né come insieme delle parti di una corda, tutto ciò vale anche per l'io' che viene designato sulla base degli aggregati, o per un carro designato in base alle sue parti. Né gli aggregati presi separatamente, né il continuum di precedenti e successivi momenti degli aggregati si possono considerare come esempio di un io'. Questo 'Io' esiste semplicemente in quanto designato in dipendenza dagli aggregati del suo proprio continuum (62). Il quinto Dalai Lama, nella sua opera *Sacra Parola di Manjusri* spiega in che modo è necessario accertare l'oggetto di negazione (63):

Alcune volte l'io' sembra connesso al corpo. A volte sembra connesso alla mente. A volte sembra essere connesso agli altri aggregati individuali (cioè, sensazioni, discriminazioni e fattori composti). Come risultato del sorgere di una tale varietà di apparenze, perveniamo a identificare un 'io' che esiste di per sé, che esiste inerentemente, sin dall'inizio auto sufficiente, come indistinguibile da mente e corpo che anch'essi sono mischiati come latte e acqua.

Questo è il primo elemento essenziale, l'accertamento dell'oggetto che viene negato dalla teoria dell'assenza di un sé. Dovremmo analizzare questo punto sino a quando sorgerà una profonda esperienza. Avendo sviluppato una tale esperienza nel continuum mentale, noi cristallizziamo un'identificazione dell'io' concepito dall'innato concepitore di un 'io' come un fenomeno auto-prodotto. Questo 'io' ha una relazione con i propri aggregati pari a quella dell'acqua versata nell'acqua.

Questa è la sensazione che esista un 'io' che è auto-prodotto, e che è mischiato con gli aggregati che sono le sue basi di designazione. Lo yogin può identificare questa sensazione di 'io' quando viene ingiustamente accusato di aver compiuto una azione scorretta. Un altro esempio è la vivida sensazione di 'io' che sorge quando camminando nell'oscurità proviamo paura scontrandoci con un oggetto sconosciuto. Se nel momento in cui lo yogin medita non prova alcuna vivida sensazione di 'io', può volontariamente ricrearla richiamando alla memoria episodi in cui ha sperimentato una simile intesa sensazione.

Esiste una sensazione più grossolana di esistenza sostanziale che tecnicamente viene definita la concezione di concreta o autoprodotta esistenza. La sottile sensazione appena discussa alimenta tale sensazione. La concezione di esistenza auto-prodotta o concreta è la concezione di un sé che non possiede una natura che coincide con la natura degli aggregati fisici e mentali; in questo caso lo yogin sperimenterebbe che esiste senza dipendere dagli aggregati. Questo tipo di concezione può sorgere unicamente nei confronti della persona come oggetto; non potrà mai esservi, ad esempio, una innata sensazione di un carro che non dipenda dalle sue parti, che sono le proprie basi di designazione. Lo yogin alimenta questa sensazione di esistenza inerente sia durante l'effettiva

sessione di meditazione, sia nelle attività ordinarie, sino a quando essa diventa evidente, sino a quando appare quindi come il modo più ovvio di esistenza dei fenomeni. Senza una intensa sensazione di questa concretezza e quiddità dei fenomeni, non vi potrà essere alcuna comprensione di ciò che significa mancanza di esistenza inerente dei fenomeni. La mancanza di tale esistenza inerente è la loro vacuità e la percezione di tale vacuità costituisce lo scopo di questa meditazione.

2. L'elemento Essenziale di Accertare la Conseguenza Logica

A questo punto è necessario strutturare questa serie di meditazioni come un processo logico. Nel Settoplice Ragionamento vi sono due soggetti logici: un carro, fornito come esempio, e una persona. In effetti ogni fenomeno può essere un soggetto, ma di norma si inizia dalla persona e da un esempio come un carro, e in seguito si applicano i ragionamenti agli altri fenomeni. Affermato in forma di conseguenza logica*, il Settoplice Ragionamento diventa:

Riguardo al soggetto, una persona, ne consegue che essa non esiste inerentemente perché non esiste in alcuno di questi sette modi.

Questi sono i 'sette modi' di esistenza che vengono analizzati dal terzo sino al nono elemento essenziale. Essi equivalgono a tutti i modi in cui un fenomeno può essere percepito come inerentemente esistente. La conseguenza logica che qui è necessario accertare è la seguente:

Tutto ciò che non esiste in ciascuno di questi sette modi è necessariamente non inerentemente esistente (cioè privo di esistenza inerente).

Ciò significa che qualsiasi fenomeno non si possa accertare come esistente in uno di questi sette modi deve non essere inerentemente esistente. In altre parole, significa che se un fenomeno fosse inerentemente esistente, dovrebbe esistere in uno di questi sette modi.

Lo yogin deve accertare con convinzione che se vi è un fenomeno che esiste nel modo in cui a lui appare come esistente, deve esistere in uno di questi sette modi; egli deve essere convinto che tutte le possibilità di esistenza inerente in questo contesto (cioè considerando il fenomeno designato e le sue basi di designazione) sono incluse in queste sette possibilità.

Per il momento è sufficiente prendere in considerazione i primi due ragionamenti, cioè che il sé non è la stessa cosa degli aggregati e che il sé non è differente dai medesimi aggregati. Se due fenomeni qualsiasi vengono presi come esempi, si può facilmente comprendere che vi sono solo queste due possibilità: il primo fenomeno è la stessa cosa del secondo, oppure è differente. Non vi è alcuna terza possibilità. L'universo intero può essere suddiviso in un dato particolare fenomeno e qualsiasi cosa che differisca da esso.

Queste due possibilità includono qualsiasi possibilità di esistenza inerente. O un carro è inerentemente, naturalmente, la medesima entità con le sue parti, oppure è esso stesso un'entità differente da esse. Allo stesso modo, il sé deve essere o della stessa entità degli aggregati fisici e mentali, o deve essere un'entità differente. Non vi è una terza possibilità.

I rimanenti cinque aspetti del Settoplice Ragionamento sono elaborazioni di uno o dell'altro di questi aspetti o di entrambi. Essi vengono inclusi allo scopo di permettere alla mente di penetrare profondamente e interamente l'impossibilità dell'esistenza inerente di ogni fenomeno.

I punti di vista secondo i quali il fenomeno designato non è le sue basi di designazione e il fenomeno designato non è differente dalle sue basi di designazione sono sufficienti come prove logiche della tesi per cui il fenomeno designato non possiede alcuna esistenza inerente. Tuttavia, la visione errata innata di un composto transitorio non è affatto logica; essa non analizza e non determina se sussista una relazione di identità o differenza (64).

Una simile analisi è una funzione di un'analisi definitiva come quella esposta nel Settoplice Ragionamento. Per cui viene affermato che i sette aspetti del Settoplice Ragionamento vengono presentati con l'intento di osservare il modo di operare della errata visione di un composto transitorio (65).

3. L'elemento Essenziale del Realizzare che il Fenomeno Designato Non è la Stessa Cosa delle sue Basi di Designazione.

'Fenomeno designato' e 'base di designazione' sono termini tecnici per definire, ad esempio, un carro e le sue parti. Quando un asse, due ruote, una struttura di una certa forma e così via, assemblata in un certo modo, vengono percepiti o pensati, immediatamente sorge un'immagine già pronta per essere chiamata 'carro'. Può essere che siano necessarie anche solo alcune delle parti per determinare il pensiero 'carro', tuttavia qualsiasi cosa determini il necessario stimolo agisce come base di designazione. Quindi, in linguaggio più concreto, questo è l'elemento essenziale della realizzazione che il carro non è la stessa cosa delle sue parti o che la persona non è la stessa cosa degli aggregati fisici e mentali che sono le sue basi di designazione.

Per realizzare tutto ciò occorre dapprima produrre la forte sensazione che una persona e le sue basi di designazione, gli aggregati, siano inerentemente una cosa sola, che tale persona appare come se fosse inseparabilmente unita con gli aggregati, o con uno o più aggregati che sembrano particolarmente importanti.

Poiché questa sensazione è già stata coltivata durante il primo elemento essenziale, ora dovrebbe sorgere più facilmente.

Poi lo yogin riflette che se la persona e gli aggregati fossero la stessa cosa, si presenterebbero certi difetti. Ad esempio, se la persona e gli aggregati fossero naturalmente un'unica entità, sarebbe assurdo asserire una persona o un sé, dato che persona o sé sarebbero semplicemente sinonimi di aggregati o di uno degli aggregati. (Poi lo yogin potrebbe pensare che fosse proprio così, ad esempio che il sé è la coscienza mentale. In questo caso potrebbe di nuovo applicare l'analisi chiedendosi se la coscienza mentale non sia solo un sinonimo di persona. Oppure, potrebbe chiedersi se il sé sia il presente momento di coscienza mentale o il momento seguente, e così via. Dato che vi è un solo sé, non potrebbero esservi una pluralità di momenti).

Inoltre, se la persona e gli aggregati fossero per natura una entità singola, allora, proprio come vi sono molti aggregati, vi sarebbero molti sé. Lo yogin si potrebbe chiedere quale sé dovrebbe mangiare: dovrebbe lasciarne qualcuno affamato e saziarne uno solo, o dovrebbe mangiare molti pasti? Tutto ciò potrebbe sembrare ridicolo, ma è necessario per contrastare alcune supposizioni del pensiero ordinario, proprio in quanto il pensiero ordinario è così immerso nella concezione dell'esistenza inerente. Se lo yogin potesse trovare una situazione in cui realmente cambierebbe qualcosa per lui, se nel proprio continuum mentale vi fossero più persone, e se comprendesse che ciò è una conseguenza del modo in cui percepisce le cose, questo ragionamento avrà delle conseguenze, e gli permetterà di iniziare a smantellare la sensazione che la propria persona sia inseparabilmente mischiata agli aggregati.

Per lo yogin, un'altra tecnica consisterebbe nel separare mentalmente uno dall'altro i suoi aggregati, o anche solo le parti del proprio corpo e quindi visualizzare ognuna come se fosse la persona, come se fosse ciò che lui considera come sé stesso. A un certo punto, se egli ricercherà abbastanza a lungo e intensamente una qualche unità tra questi aggregati o parti, egli si troverà a dover affrontare la impossibilità di reperire un sé uguale al sé che in origine gli era apparso.

A quel punto avrà una cognizione della vacuità dell'identità di persona e aggregati. Un'altra contraddizione, se per natura la persona e gli aggregati fossero la stessa cosa sarebbe che, poiché gli aggregati possiedono le qualità di produzione e disintegrazione, anche la persona avrebbe le qualità di produzione e disintegrazione (66). Se questa produzione e disintegrazione fossero unicamente nominali (cioè convenzionalmente esistenti), non vi sarebbe alcun problema. Tuttavia, se fossero produzione e disintegrazione che esistono in modo intrinseco, ne conseguirebbero numerose contraddizioni, poiché una produzione e disintegrazione di questo tipo sono caratterizzate come produzione da qualcosa di indipendentemente differente e come disintegrazione in quanto completa cessazione. Sebbene la mente abitualmente non operi tali distinzioni, questa non è una sorta di complicata definizione filosofica, ma è una conseguenza del modo in cui la mente dominata dalla percezione dell'esistenza inerente le percepisce come tali. Se la persona avesse una produzione e disintegrazione inerentemente esistenti, sarebbe inerentemente differente da altre persone del suo proprio continuum. Poiché differenza inerente significa una differenza priva di relazione, la persona di questa vita non avrebbe alcun collegamento con le persone delle vite precedenti e delle vite future. Chandrakirti afferma (67):

I fenomeni che hanno come basi Maitreya e Upagupta sono differenti e quindi non vengono inclusi all'interno di un singolo continuum. Qualsiasi cosa sia naturalmente separata non è adatta a essere inclusa in un singolo continuum.

Jang-Kya menziona tre difetti che potrebbero sorgere dalla differenza priva di relazioni delle vite passate e future dello stesso continuum:

(1) sarebbe impossibile ricordare le vite passate, (2) le azioni compiute non avrebbero risultati e (3) si sperimenterebbero i risultati di azioni che non si sono compiute (68).

La memoria delle vite precedenti è un fatto consueto nella letteratura filosofica dell'India e del Tibet. La capacità di ricordare le vite passate inoltre, non è limitata ai Buddha e ai Bodhisattva avanzati, ma è un potere che può essere ottenuto da ogni yogin che si applica con impegno alla meditazione. Quindi, l'impossibilità di ricordare le vite passate contraddice un'esperienza che è, o può essere, comune agli yogin. Se la persona fosse inerentemente prodotta alla nascita e inerentemente si disintegrasse alla morte sarebbe inappropriato parlare di vite passate e future nel continuum di quella data persona, per cui tale continuum durerebbe solo il tempo di una vita. Ne conseguirebbe che le predisposizioni*, che sono i risultati di azioni compiute, sarebbero attive solo durante quella vita in cui sono state create. Perciò, qualsiasi merito ottenuto con lo scopo di realizzare la buddhità in futuro, ad esempio, sarebbe completamente annullato alla morte e quindi andrebbe sprecato. In modo simile, nascere in circostanze favorevoli, o negli inferni, o in qualsiasi altra circostanza non sarebbe il risultato di azioni compiute nelle vite passate da una persona dello stesso continuum mentale del soggetto.

4. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non È Inerentemente Differente dalle sue Basi di Designazione

Questo è l'elemento essenziale della realizzazione che la persona non è un'entità differente dagli aggregati, che sono le sue basi di designazione. Non vi è alcuna forma innata della concezione di un sé che corrisponda a tutto ciò. Vi è una forma prodotta della concezione di un sé della persona che concepisce il suo oggetto come se fosse differente dalle sue basi di designazione. Inoltre, vi è un aspetto innato della concezione di esistenza auto-prodotta o concreta che è simile a questa concezione: essa ne differisce in quanto concepisce la persona come se avesse solamente un carattere diverso dagli aggregati, non come se fosse un'entità differente da essi.

L'oggetto di negazione proprio della Settoplice Analisi è l'esistenza inerente della persona. Questo è l'oggetto di negazione, che è ciò che nella teoria dell'assenza di un sé non esiste. Nel Settoplice Ragionamento vi è anche un oggetto di negazione che esiste; questo è l'innata concezione di una persona inerentemente esistente. Essa esiste in quanto è una coscienza: è necessaria la concezione innata per avere una concezione prodotta, e quando questa viene eliminata si distrugge anche la concezione prodotta. Di conseguenza, un principio esposto da Tzong Khapa è che quando si compie un'analisi in accordo al modo artificioso di concezione di vera esistenza, questa analisi serve come una parte della confutazione di forma innata (69).

Il motivo è che le forme artificiose rappresentano dei possibili aspetti del modo di esistenza dell'io e degli aggregati, se l'io esistesse inerentemente. Per praticare il quarto elemento essenziale (o, nell'enumerazione dei sette aspetti, il secondo aspetto), lo yogin genera dapprima una forte sensazione di una persona inerentemente esistente; questo è il primo dei nove elementi essenziali, cioè l'accertamento dell'oggetto che deve essere negato. Quindi egli elimina completamente ogni sensazione di aggregati nella propria mente e determina se tale sensazione di io è rimasta Invariata oppure no. Se la sensazione di io persiste, allora deve decidere se sia ragionevole oppure no. Per fare ciò egli applica il secondo aspetto della Settoplice Analisi.

Se la persona e gli aggregati che sono le sue basi di designazione fossero inerentemente differenti (70), allora poiché essi sono anche simultanei, dovrebbero essere differenti senza relazione tra loro. Affinché due fenomeni siano inestricabilmente connessi non possono essere entità simultanee e differenti allo stesso tempo. Se una persona e gli aggregati che sono le sue basi di designazione fossero differenti senza alcuna relazione, ne deriverebbero una serie di contraddizioni:

(1) La persona non avrebbe le caratteristiche degli aggregati in questione. Qui, caratteristiche si riferisce alla produzione, cessazione e dimorare – qualità condivise da tutti i fenomeni impermanenti. Nel senso grossolano di produzione e cessazione questo condurrebbe all'assurdità che la persona non sarebbe nata e non morirebbe.

(2) Nel senso sottile della produzione e cessazione questo significherebbe che la persona dovrebbe essere un fenomeno permanente, un non-prodotto. Quindi ne conseguirebbe che non sarebbe appropriato designare la persona sugli aggregati. La persona sarebbe priva di mutamento, mentre le sue basi di designazione sarebbero in costante mutamento e disintegrazione.

(3) Inoltre, se la persona fosse inerentemente differente dagli aggregati che sono le sue basi di designazione, essa si potrebbe percepire come isolata da essi. Un sé che avesse un carattere differente dagli aggregati dovrebbe essere percepibile senza la percezione degli aggregati, proprio come gli aggregati, che hanno tutti caratteri differenti, possono essere tutti percepiti in modo differente.

Un simile sé non sarebbe in grado di conoscere, sperimentare e così via, come fanno gli aggregati, o se lo fosse, la sua conoscenza e la conoscenza degli aggregati mentali che sono le sue basi di designazione sarebbero prive di alcuna connessione.

Lo yogin applica questa analisi e determina se la concezione della persona, date queste condizioni, sia appropriata oppure no. Se egli ha compiuto una salda esperienza della irreperibilità di una persona che sia la stessa cosa degli aggregati, in tal caso, se passa a questo elemento essenziale e rifiuta l'inerente diversità, potrà essere in grado di realizzare la vacuità della persona. Tuttavia, la mente è così totalmente assuefatta alla concezione dell'esistenza inerente che lo yogin dovrà veramente applicarsi a fondo e dovrà probabilmente passare agli altri elementi essenziali per poter

contrastare di fatto l'intera gamma dei modi di concezione a cui tende l'errata visione di un composto transitorio.

Per cui, gli altri cinque ragionamenti hanno lo scopo di penetrare a fondo il significato della non esistenza inerente, facendo in modo che diventi un'esperienza vitale per lo yogin.

5. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non Dipende dalle sue Basi di Designazione

Questo è il terzo aspetto del Settoplice Ragionamento, per cui la persona non è inerentemente dipendente dagli aggregati, che sono le sue basi di designazione. Qui si utilizza la similitudine del sé e degli aggregati che sembrano come un leone in una foresta. Gli aggregati sono più vasti in confronto al sé, che sembra trovarsi in qualche luogo all'interno di essi, ma non appare come uno dei medesimi.

Questa è una derivazione del quarto elemento essenziale, cioè che il sé e gli aggregati non sono differenti, ma con un'enfasi sul fatto che gli aggregati non sono la base del sé. Si applica qui lo stesso ragionamento utilizzato nel quarto elemento essenziale.

6. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non è il Supporto da cui Dipendono le sue Basi di Designazione

Questa è la confutazione dell'impressione che gli aggregati siano dipendenti dalla persona. La concezione della persona e degli aggregati in questo caso viene paragonata a una foresta imbiancata dalla neve, dove gli aggregati sono la foresta e la persona è la neve che la ricopre tutta. In altre parole, il sé è come una tazza che contiene lo yoghurt degli aggregati.

Anche questa è una branca del quarto elemento essenziale, in questo caso relativa al fatto che il sé non costituisce la base degli aggregati. Il ragionamento risultato efficace nell'elemento essenziale si può applicare anche qui.

7. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non Possiede le proprie Basi di Designazione

Vi sono due modi in cui è possibile possedere qualcosa. Il primo consiste ad esempio in qualcuno che possiede una mucca, nel qual caso il bene posseduto è un'entità differente (dal possessore); l'altro è come una persona che possiede la propria testa, in cui il possessore e la cosa posseduta costituiscono la medesima entità.

Se lo yogin sente di possedere i suoi aggregati nel modo in cui qualcuno possiede la propria testa, potrà domandarsi quale sia esattamente l'entità che compie l'azione del possedere. In tal caso, non importa in quale aggregato o serie di aggregati si identifichi il sé, essi o esso dovranno possedere se stessi. Ad esempio, se si percepisce il sé come coscienza mentale, allora, poiché la coscienza mentale è anche uno degli aggregati, vi sarebbe una coscienza mentale che, come il sé, possiede la coscienza mentale, quella stessa particolare coscienza mentale e non altre. Vale a dire che vi sarebbero due coscienze mentali. (Il che equivarrebbe ad affermare che una persona possiede due teste; una che esiste come parte di sé e l'altra quella che possiede). Questo ragionamento si può applicare anche al terzo elemento essenziale, dove l'oggetto designato e le sue basi di designazione non sono considerate come una stessa entità. Similmente, questa parte del settimo elemento

essenziale è una branca del terzo elemento essenziale e il ragionamento presentato in quell'elemento essenziale è anch'esso applicabile qui.

Se, d'altra parte, una persona possedesse la propria testa nel modo in cui si possiede una mucca, allora bisognerebbe dimostrare che questa persona è un'entità differente dalla propria testa. I ragionamenti delineati nella spiegazione del quarto elemento essenziale negano tutto ciò.

8. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non E il Semplice Insieme delle sue Basi di Designazione

Il 'semplice-insieme' è solo l'insieme non organizzato di tutte le basi di designazione. Ad esempio, asserire che il carro sia il semplice insieme delle sue parti sarebbe come dire che un asse e due ruote siano un carro, che quindi potrebbe permettervi di compiere un tragitto.

Nel Prasangika l'insieme degli aggregati è la corretta base di designazione di una persona. Tuttavia, l'insieme degli aggregati non si può correttamente considerare né come la stessa cosa né come qualcosa di inerentemente differente dagli aggregati. Se fossero la stessa cosa, in tal caso: (1) proprio come vi sono molti aggregati vi sarebbero molti insiemi, oppure: (2) proprio come vi è un unico insieme vi sarebbe un solo aggregato. Se fossero naturalmente differenti, allora l'insieme avrebbe un carattere differente dagli aggregati, una posizione confutata dal quarto elemento essenziale (71).

Il semplice insieme non può essere la persona perché è scorretto asserire che un fenomeno designato sia identico alle sue basi di designazione. Questo è una singolare caratteristica del Prasangika; nel Madhyamaka-Svatantrika, ad esempio, la persona è una coscienza mentale, cioè essa stessa costituisce la sua propria base di designazione.

Jang-kyā afferma che questo punto è di difficile comprensione. Egli cita come fonte autorevole della sua veridicità un brano tratto da un Sutra (72):

Proprio come un carro viene definito in base alle sue parti,
Allo stesso modo, sulla base degli aggregati,
Sorge l'apparenza convenzionale di 'essere senziente'.

Tutto ciò secondo i Prasangika indica che la persona non è i suoi aggregati (73). Per di più, se la persona fosse il semplice insieme degli aggregati del proprio continuum mentale, ne conseguirebbe la contraddizione che l'agente e l'oggetto dell'azione sarebbero un'unica entità. Nella terminologia buddhista, al momento della rinascita la persona si 'impadronisce' degli aggregati; la persona ne diventa il possessore. Viene affermato che la persona 'assume' un nuovo insieme di aggregati. Se la persona fosse l'insieme degli aggregati, ne conseguirebbe che al momento della rinascita la persona si impadronirebbe di se stessa, e questo ovviamente è assurdo.

Questo elemento essenziale è una branca del terzo (che determina che la persona e gli aggregati non sono la stessa cosa). Tuttavia, nel momento in cui si applica al terzo elemento essenziale, lo yogin non prenderebbe in considerazione l'insieme degli aggregati ma unicamente gli aggregati in se stessi.

9. L'Elemento Essenziale della Realizzazione che il Fenomeno Designato Non t la Forma delle sue Basi di Designazione

La sensazione di essere una cosa sola con la propria forma è molto comune. Quando una persona cammina in una stanza viene riconosciuta principalmente tramite il suo aspetto fisico. A questo

punto lo yogin deve semplicemente riflettere che la forma è solo fisica, mentre gli aggregati sono sia fisici sia mentali. Se il sé fosse realmente solo la forma degli aggregati, allora non sarebbe possibile conoscere alcunché, e via dicendo. Inoltre, se una persona fosse sia la forma del proprio corpo sia la coscienza, vi sarebbero due persone.

I ragionamenti qui esposti per illustrare questi nove elementi essenziali sono principalmente quelli utilizzati quando si medita sulla persona e sugli aggregati. Alcuni dei ragionamenti che negano l'esistenza inerente di un carro, cioè che confutano l'esistenza inerente dei fenomeni diversi dalle persone, sono differenti. L'esempio più evidente di tutto ciò riguarda il nono elemento essenziale, in cui il ragionamento proposto, che le basi di designazione includono sia la mente che il corpo, si applica solo agli esseri senzienti; le basi di designazione del carro non includono alcun fenomeno non-fisico. Nel caso del carro il ragionamento sarebbe il seguente: se un carro fosse la forma delle sue parti, allora un modello di carro sarebbe un carro.

Non è necessario che uno yogin si impegni in tutti i ragionamenti, o che debba utilizzare la medesima quantità di energia in ognuno di essi. Deve unicamente meditare su quegli elementi essenziali che possono aiutarlo a liberarsi dalle concezioni errate della persona e degli aggregati che lo riguardano, e quindi, nell'ambito dei medesimi, è sufficiente che egli mediti solo sui soggetti che si rivelano efficaci. Tuttavia, egli dovrebbe affrontare necessariamente i primi due ragionamenti, cioè che il sé e gli aggregati non sono né identici né differenti, allo scopo di comprenderne la necessaria conseguenza logica.

All'inizio, è importante che lo yogin passi un certo periodo di tempo familiarizzandosi con i vari ragionamenti. Questo è il motivo per cui viene fornito l'esempio del carro. Alle volte è più facile comprendere gli argomenti quando vengono illustrati mediante esempi comuni, ad esempio come un carro, piuttosto che affrontare esclusivamente il soggetto 'persona'.

In seguito, quando si ottiene una certa dimestichezza con i vari ragionamenti e si sono comprese le relative conseguenze logiche, lo yogin potrà accertare la mancanza di un sé inerentemente esistente utilizzando i ragionamenti rivelatisi efficaci. Sebbene possa sembrare che lo yogin, quando utilizza il Settoplice Ragionamento, continui ad affrontare ripetutamente i medesimi soggetti, non è così. I nove elementi essenziali si devono praticare in modo esauriente sino a realizzare la nonesistenza concreta del sé, così come è stata esposta mediante il primo elemento essenziale.

La prima cognizione valida della vacuità realizzata da uno yogin viene denominata la 'cognizione inferenziale della vacuità'. Inferenziale qui significa una cognizione fondata sul riconoscimento della conseguenza logica di particolari analisi, (il Settoplice Ragionamento) riguardanti un determinato predicato (la non-esistenza di un Sé inerentemente esistente), non si tratta di quella cognizione in cui si deve consapevolmente mantenere l'intera struttura logica della meditazione, una volta sviluppata l'inferenza. Si può verificare la cognizione inferenziale della mancanza di esistenza inerente volgendo l'attenzione della mente verso qualche altro oggetto; se, senza dipendere da alcun ulteriore ragionamento, si genera una cognizione della vacuità di esistenza inerente di quel dato oggetto, in tal caso lo yogin saprà di aver ottenuto una valida cognizione della vacuità.

Quando lo yogin, per mezzo della Settoplice Analisi, ha potuto percepire la vacuità, ha iniziato a distruggere l'errata visione di un composto transitorio che concepisce un 'io'. Non vi sono particolari ragionamenti allo scopo di eliminare la concezione di 'mio'. Nagarjuna afferma (74):

Quando non vi è alcun sé, Come potrebbe esservi il 'mio'?

Chandrakirti nel suo *Supplemento* sostiene (VI; 165ab) (75):

Poiché non esiste alcun oggetto privo di agente,
Non vi è un 'mio' senza un sé.

La medesima coscienza analitica che realizza la vacuità di una persona può realizzare la vacuità del 'mio' semplicemente rivolgendovi l'attenzione. Non occorrono ulteriori ragionamenti, in quanto senza un 'io' (un possessore), è impossibile che esista un 'mio' (il posseduto) .

Quando lo yogin ha percepito la vacuità sia dell'io' sia del 'mio', e ha totalmente padroneggiato tale realizzazione, ha eliminato l'errata visione di un composto transitorio in entrambe le modalità innate. Avendo portato a compimento tutto ciò, egli si è liberato dall'esistenza ciclica. A questo punto, solo la propria compassione trattiene tale yogin nel mondo (76).

Glossario

<i>Italiano</i>	<i>Sanscrito</i>	<i>Tibetano</i>
Accumulazione di saggezza	jnanasambhara	ye shes kyi rshogs
aggregati	skandha	phung po
aspetto	akara	rnam pa
azione	karma	las
base di negazione		bkag gzhi
base di designazione		gdags gzhi
base che è vuota		stog gzhi
cognizione valida	pramana	tshad ma
compassione	karuna	snying rje
comprensione non dualistica		gnysis med kyi blo
concezione	graha/grahana	'dzin pa
concezione di un sé	atmagraha	bdag tu 'dzin pa
conseguenza	prasanga	thal ba
conseguenza logica	vyapti	khyab pa
Corpo di Verità	dharmakaya	chos ku
difetto mentale	klesha	nyon mongs
discriminazione	samjna	'du shes
errata visione di un composto transitorio	satkayasdrshiti	ig tshogs la lta ba
esistenza come entità indipendente o concreta		rang rkya thub pa'i rdzas su yod pa
esistenza ciclica	samsara	'khor ba
esistenza convenzionale	samvrtisat	kun rdzob tu yod pa
esistenza inerente	svabhavasiddhi	rang bzhin gyis grub pa
esistenza naturale	svalakshana siddhi-	rang gi mtshan nyid kyis grub pa
esistenza nominale	vyavaharasat	tha snyad du yod pa
esistenza oggettiva		yul steng nas grub pa
fattori composti	samskara	'du byed
fenomeno	dharmā	chos
fenomeno designato	prajnapadharma	btags chos
Grande Veicolo	Mahayana	theg pa chen po
Immagine	arthasamānya	don spyi
immaginario	parikalpita	kun btags
immaginario-non esistente		gnys med kyi blo
inferenza	anumana	rjes dpag
innato	sahaja	lhan skyes
mente altruistica dell'illuminazione	bodhicitta	byang chub kyi sems
'mero'-lo		nga tsam
mio	atmiyanga	yi ba/bdag gi ba
oggetto	vishaya	yul
oggetto apparente		snang yul
oggetto di negazione		dgag bya
oggetto di osservazione	alambana	dmigs yul

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
34/40 - <http://www.superzeko.net>

originazione dipendente	pratityasamutpada	rten cong 'brel bar byung ba
ostruzioni alla liberazione	kleshavarana	nyong sgrib
ostruzioni all'onniscienza	jneyavarana	shes sgrib
ostruzioni dei difetti mentali	kleshavarana	nyon sgrib
percezione diretta	pratyaksha pramana	mngon sum gyi tshad ma
perfezione	paramita	pha rol tu phyin pa
persona	pudgala	gang zag
Precetti di Causa ed Effetto		rgyu 'bras man ngag dbdun
prodotta	parikalpita	kun btags
Realizzatore Solitario	pratyeka buddha	rang rgyal
saggezza	prajna	shesrab
sé	atman	bdag
sensazione	vedana	tshor ba
Settuplice Ragionamento		rnam bdun gyi rigs pa
stadio del completamento	sampannakrama	rdzog rim
stadio (dei bodhisattva)	bhumi	sa
Supremo Yoga Tantra	anuttarayoga tantra	rnal 'byor bla na med pa
Uditore	shravaka	nyam thos
Veicolo delle Perfezioni	paramitayana	phar phyin theg pa
Veicolo del Mantra Segreto	guhyamantrayana	gsang sngags kyi
Vacuità	shunyata	stong pa nyid

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
35/40 - <http://www.superzeko.net>

Bibliografia³

Chandrakirti

Parole Chiare, un Commentario al “Trattato sulla Via di Mezzo” (di Nagarjuna).

Prasannapada (sanscrito). In *Madhyamakasastram*, Testi Sanscriti Buddhisti N. 10, Dharmabanga, 1960.

dbU ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba (tibetano). P5260. Vol. 98. Anche: Dharamsala, 1968.

Commentario al “Supplemento al “Trattato sulla Via di Mezzo”” (di Nagarjuna) (Madhyamakavatahabhasya). *dbU ma la jug pa'i bshad pa* (tibetano). P5263, Vol. 98. Anche: Dharamsala, 1968.

Supplemento al “Trattato sulla Via di Mezzo” Madhyamakavataha, di Nagarjuna. *dbU ma la jug pa* (tibetano). P5261, Vol.98; P5262, Vol. 98. Inoltre: Dharamsala, 1968.

Edgerton, Franklin

Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. New Haven: Yale University Press, 1953.

Hopkins, Paul Jeffrey

Meditation on Emptiness. Dissertazione Ph. D. University of Wisconsin, 1973.

Jang-kya (Lcang skya)

Chiara Esposizione della Presentazione delle Dottrine, un Magnifico Ornamento per il Meru dell’Insegnamento del Conquistatore. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970.

La Vallée Poussin, Louis de

L'Abhidharmakosa de Vasubandhu. Paris: Paul Guenther, 1923-1931

Nagarjuna

Preziosa Ghirlanda di Consigli per il Re. (Rajaparikatha Ratnavali).

The Precious Garland and the Songs of the Four Mindfulnesses. Tradotto da Jeffrey Hopkins con Lati Rimpoche e Anne Klein. New York: Harper and Row, 1975. ediz. italiana Ubaldini, Roma.

Ngawang Pelden (Ngag dbang dpal ldan)

Annotazioni sulla “Grande Esposizione delle Dottrine”, Sciogliendo i Nodi dei Punti Difficili, un Prezioso Gioiello di Chiaro Pensiero. Grub mtha chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor'. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1964.

Smith, E. Gene

³ Qui e nelle note, “P” si riferisce al Tripitaka Tibetano (Tokyo/ Kyoto, Suzuki Research Foundation, 1955).

Tibetan Catalog. University of Washington, 1969.

Tzong Khapa (Tsong kha pa)

Grande Esposizione degli Stadi del Sentiero. Lam rim chen mo. P6001, Vol. 152. Anche: Dharamsala, 1964.

Illuminazione del Pensiero, una Vasta Spiegazione del “Supplemento (di Chandrakirti) al ‘Trattato sulla Via di Mezzo’ (di Nagarjuna)”. *dbU ma la jug pa rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*. P6153, Vol. 154. Anche: Dharamsala, Tibetan Cultural Printing Press, n.d. Anche: Varanasi, Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

Oceano del Ragionamento, una Spiegazione del “Trattato Fondamentale sulla Via di Mezzo” (di Nagarjuna). *dbU ma rtsa ba'i tsigs le'ur byas pa shes rab ces bya be'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho*. P6153, Vol. 156. Anche: Varanasi, Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

I Tre Principali Aspetti del Sentiero. Lam gyi gtso bo rnam gsum. N.p., n.d. In: Ghesce Wangyal, *The Door to Liberation*. (Boston, Wisdom Publications 1995).

NOTE

1. E. Gene Smith, *Tibetan Catalog*, p. 23 - fonte per le date di Jang-kya.
2. Jang-kya, *Chiara Esposizione della Presentazione delle Dottrine*, pp. 419.17-420.9.
3. Chandrakirti, *Supplemento al "Trattato sulla Via di Mezzo"* (di Nagarjuna), edizione Dharamsala, p. 178.1-2.
4. Chandrakirti, *Supplemento*, p. 2. 9-11 e p. 6. 4-5.
5. Chandrakirti, *Commentario al "Supplemento al 'Trattato sulla Via di Mezzo' (di Nagarjuna)"*, ed. Dharamsala, p. 6. 7-8. 6. Ibid, p. 8. 11-10. 12.
7. Tzong Khapa, *Illuminazione del Pensiero*, ed. Dharamsala, p.13.1926. Ed. Varanasi, p. 24.1-9.
8. Chandrakirti, *Commentario al "Supplemento"*, ed. Dharamsala p. 10. 4-8 (commentario al Supplemento I: 4ab).
9. Paul Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, vedi lo schema a p.471.
10. Chandrakirti, *Supplemento I: 4ab*, ed. Dharamsala, p. 9. 14-15.
11. Tzong Khapa, *Illuminazione del Pensiero*, ed. Dharamsala, p.14.3-4. Ed. Varanasi, p. 24.16-17.
12. Tzong Khapa, *Grande Esposizione degli Stadi del Sentiero, Lam Rim Chenmo 184a 6-184b. 2.*
13. Citato in Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 689.
14. Nella *Grande Esposizione degli Stadi del Sentiero* folio 190a. 3) Tzong Khapa indica che i Sette Precetti di Causa ed Effetto furono trasmessi nel lignaggio di Atisha. Talvolta, tuttavia, queste serie di meditazioni vengono fatte risalire ad Asanga, un filosofo e yogin buddhista indiano del quarto secolo della presente era.
15. Tzong Khapa, *I Tre Aspetti Principali del Sentiero*, verso 9. 16. Citato in Jang-kya, *Presentazione delle Dottrine*, p. 418. 12. 17. Supplemento, p.179.15-17.
18. Tzong Khapa, *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p.1,94.18-25. Ed. Varanasi, p. 357. 17-375.5.
19. *Supplemento VI:120ed. p.179.16-17.* sanscrito citato in *Parole Chiare (Prasannapada)* di Chandrakirti:in *Madhyamakasastram*, p. 145. 8-7.
20. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 195.2-3. Ed. Varanasi, p. 357. 1012.
21. Citato in Jang-kya, pp. 410. 19-411.1.
22. Per un elenco più esteso vedi Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp. 479-480.
23. Le corrispondenze tibetano-sanscrito per "mio" sono tratte da *Parole Chiare* di Chandrakirti, sanscrito, p. 148. 11 sgg.; tibetano (ed. Dharamsala), p. 290. 2 sgg.
24. Corrispondenze tibetano-sanscrito: ibid. Sanscr. p. 148-11: tibetano p. 290. 2-3.
25. *Illuminazione*, ed. Dharamsala,p. 195-4-6. Ed. Varanasi, p. 357.1315.
26. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 595.
27. Chandrakirti, *Parole Chiare*, sanscrito p. 148. 12-14, tibetano p. 290. 3.8 (commentario al *Testo Fondamentale definito "Saggezza"*XVIII;2ed).
28. Tzong Khapa, *Oceano del Ragionamento*,P6153, Vol. 156, 314a.6.
29. Ngawang Pelden, *Annotazioni per la "Grande Esposizione delle Dottrine"* dbU ma 78b. 8-79b. 7.
- 30."Illuminazione" ed. Dharamsala, p. 77.12-19. Ed Varanasi, p. 142. 7-17.
31. Chandrakirti, *Commentario al "Supplemento"*, ed. Dharamsala,p. 8. 13 sgg.
32. Spiegazione di Ghesce Sopa (del collegio monastico di Sera Je) come riportata da Jeffrey Hopkins.
33. Tzong Khapa, *Oceano del Ragionamento*, P6153, Vol. 156,159a.8-157b. 2.

34. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp. 853 sgg.
35. Ngawang Pelden, *Annotazioni, dbU ma 80a*, 7-80b.3.
36. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp.596-7; per una ulteriore discussione sull'argomento vedi Hopkins, pp. 586-7, 595 sgg. e pp. 850 sgg.
37. Louis de La Vallee Poussin, *L'Abhidharmakosa de Vasubandu*, capitolo cinque, p. 16, nota in calce. (*Commentario al Kosa V: 7*).
38. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 553.
39. Nagarjuna, *Preziosa Ghirlanda*, verso 35. Hopkins (trad.), p.22.
40. Ibid, verso 33, p.21. -
41. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 195. 22-23. Ed. Varanasi, p. 358.18-19.
42. Ibid, ed. Dharamsala, p. 195.19 sgg.
43. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp. 596-7.
44. Ibid, p. 586.
45. Jang-kya, p. 416. 5-9.
46. Citato in Jang-kya, p. 422. 3-6.
47. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 13.14-15. Ed. Varanasi, p. 23.14-16.
48. Ed. Dharamsala, p. 123. 16-19 (*commentario al Supplemento VI: 159d*); interpolazioni da Tsong-khapa, *Illuminazione* (ed. Dharamsala), p. 218. 9-12.
Ed. Varanasi, p. 401. 1-5.
49. Jang-kya, p. 435.14-15.
50. Commentario al "Supplemento" ed. Dharamsala, p. 208. 7-11; da Tzong Khapa, *Illuminazione* (ed. Dharamsala), p. 218.9-12. Ed. Varanasi, p. 394. 1.
51. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 214.11-15. Ed. Varanasi, p. 393.16-394-1.
52. Jang-kya, p. 430. 4-6.
53. *Illuminazione*, citato in Ngawang Pelden, *Annotazioni, dbUma 84a*, 6-7.
54. *Annotazioni, dbU ma 84b*. 1-4.
55. Jang-kya, p. 416. 5-9.
56. *Supplemento VI: 124b*, ed. Dharamsala, p. 186.13
57. *Annotazioni, dbUma 84b*. 7-8.
58. *Testo Fondamentale definito "Saggezza" XXII: I*; sanscrito p. 187.18, tibetano (ed. Dharamsala) p. 361. 10-12.
59. Jang-kya, p. 430.11-13.
60. Jang-kya, pp.430 16-431.1; Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 874.
61. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 74.11-13. Ed. Varanasi, pp. 136.20-137.4.
62. Ibid, ed. Dharamsala, p. 75.2-6. Ed. Varanasi, p. 138.4-10.
63. Citato nella traduzione in Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 862
64. Jang-kya, p. 416. 5-8.
65. Ibid, p. 430. 1-4.
66. Nagarjuna, *Testo Fondamentale definito "Saggezza" XVIII: lab*; sanscrito p. 145. 15, tibetano (ed. Dharamsala) p. 285. 7-8.

67. *Supplemento VI*: 61- citato in Jang-kya, p. 437. 5-7.
68. Jang-kya, p. 436.18-20.
69. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 865.
70. Jang-kya, p. 432. 8 gg.
71. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 580.
72. Jang-kya, p. 438.10-14.
73. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 580.
74. *Testo Fondamentale definito "Saggezza" XVIII*: 2ab; sanscrito p. 147.18, tibetano, ed. Dharamsala p. 288. 15.
75. *Supplemento*, ed. Dharamsala, p. 219. 15-16.
76. *Illuminazione*, ed. Dharamsala, p. 221. 10-12. Ed Varanasi, p. 406. 11-14.