

**UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“ L'ORIENTALE ”**



FACOLTÁ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea in Filosofia e Comunicazione

**TESI DI LAUREA IN
CIVILTÁ E RELIGIONI INDO-TIBETANE**

**BUDDHISMO AL BIVIO:
SUBITISMO CONTRO GRADUALISMO.
IL CONCILIO DI BSAM YAS**

**Relatore
Ch.ma Prof.ssa
Giacomella Orofino**

**Candidato
Stefano Vigneri
Matr. FC/182**

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

Indice

Introduzione	p. 3
Capitolo 1 – La cornice storica e i protagonisti	p. 4
1.1 – Le motivazioni politiche	p. 9
Capitolo 2 – La filosofia di Hva śaṅ Mahāyāna	p. 10
2.1 – Il Tathāgatagarbha	p. 10
2.1.1 – Il Tathāgatagarbha in Cina	p. 13
2.2 – Il Chan e le sue scuole	p. 14
2.3 – Il Chan di Hva śaṅ Mahāyāna	p. 17
Capitolo 3 – La filosofia di Kamalaśīla	p. 26
3.1 – La progressione della meditazione	p. 27
<i>Schema</i> - La progressione verso la perfetta buddhità	p. 40
Capitolo 4 – Dialogo impossibile? Due scuole a confronto	p. 43
4.1 – La saggezza: intuizione diretta o coltivazione graduale?.....	p. 44
4.2 – Il mezzo: elemento imprescindibile o pratica secondaria?.....	p. 48
4.3 – Conclusioni	p. 51
Appendice – Chan e rDzogs-chen: somiglianze e differenze	p. 53
A.1 – Una stretta parentela: l'opinione di Tucci	p. 54
A.2 – Due veicoli distinti:	
la confutazione di Tanaka e Robertson	p. 56
Bibliografia	p. 59

Introduzione

Buddhismo al bivio. Potrà sembrare un titolo “cinematografico”, tuttavia rende l'idea della situazione dottrinale in cui si trovava questa religione a cavallo tra VIII e IX secolo in Tibet. La terra delle nevi è stata fin dall'inizio una “terra di mezzo”,¹ crocevia di idee che arrivavano dall'India, dall'odierno Iran e dalla Cina. Anche il Buddhismo, nella sua diffusione in tutta l'Asia, non fu certo esente dalle molteplici influenze delle culture in cui andò diffondendosi, e il Tibet di allora non fu altro che un palcoscenico ideale di ciò che avviene quando due diversi modi di intendere lo stesso insegnamento vengono a contatto.²

L'obiettivo di questo lavoro non è tanto una ricostruzione storica di come andò il Concilio di bSam yas, elemento non certo secondario e a cui è dedicato il primo capitolo, quanto piuttosto l'analisi dei sistemi di pensiero (o meglio, sistemi di liberazione) di due tradizioni molto diverse tra loro. Si evidenzierà inizialmente la genesi di quelle idee che portarono alla fondazione del Chan, e si cercherà in seguito di ricostruire il pensiero dell'esponente che difese questa tradizione al Concilio, Hva śaṅ. Successivamente si analizzerà il sentiero verso l'illuminazione così come era inteso secondo l'interpretazione pienamente Mahāyāna di Kamalaśīla. Infine si metteranno a confronto le due filosofie, e si dimostrerà come questi due sistemi fossero tra loro incompatibili in quanto mossi da due diverse ontologie e teleologie.

Il dibattito tra queste tradizioni lasciò profonde tracce nel Tibet, influenzando sulla speculazione buddhista anche nei secoli successivi. A tale proposito si cercherà di comprendere, nell'appendice, se le concezioni subitiste siano in qualche modo riuscite ad attecchire nella religione tibetana, fino a dar vita a un insegnamento peculiare della scuola rNying ma: lo rDzogs chen.

1 Solo nel XIX e XX secolo assistiamo a una chiusa del Tibet verso il mondo esterno.

2 Ma non fu certo l'unico: si pensi ad esempio al dibattito tra le scuole Nord e Sud del Chan in Cina.

Capitolo 1 – La cornice storica e i protagonisti

L'arco di tempo che viene preso in esame copre i primi decenni di diffusione del Buddhismo in Tibet, ed è quindi logico aspettarsi una varietà dottrinale che porterà in seguito al dibattito di bSam yas. La trasmissione del Buddhismo sembra aver preso un definitivo avvio durante il regno del re Srong btsan sgam po (morto intorno al 650 d. C.), iniziatore di quel grande regno tibetano che sarebbe arrivato a coprire buona parte dell'Asia centrale e costituire una seria minaccia per la Cina. La tradizione vuole che abbia sposato, tra le varie mogli, due principesse, una cinese e una nepalese, le quali potrebbero aver dato inizio a quell'usanza di richiamare dalle rispettive “aree di competenza” (Cina e India) diversi missionari buddhisti. Ma è a Khri srong lde brtsan, il secondo sovrano del Dharma (così vennero chiamati in seguito i tre grandi re buddhisti Srong btsan sgam po, Khri srong lde brtsan e Ral pa can), che si deve la costruzione del primo monastero buddhista, quello di bSam yas, verso il 775.³ Il primo abate del monastero fu un grande sapiente indiano, Śāntaraḥṣita (725-788), ma, secondo la leggenda, la costruzione del monastero fu resa possibile solo grazie all'aiuto fondamentale dello yogin Padmasambhava.

Le due figure differiscono di molto tra loro: Śāntaraḥṣita rappresenta il monaco dotto, il filone logico e dialettico del Buddhismo; Padmasambhava invece il siddha errante, un esponente della liturgia tantrica. Il messaggio della leggenda, quindi, è che solo integrando quel lato magico e mistico proprio dei siddha il Buddhismo ha potuto attecchire nella popolazione.

Tuttavia all'interno del monastero non mancavano dissidi. Sin dal principio si andarono delineando due indirizzi: uno favorevole alla tradizione indiana, riconducibile a gSal snan di sBa (conosciuto anche col nome che prese da monaco, Ye shes dbang po), l'altro favorevole a quella cinese, riconducibile a San shi.⁴

Nel frattempo anche il Chan aveva iniziato a diffondersi in Tibet. In seguito ai contatti (e alle guerre) sempre più frequenti tra Tibet e Cina diversi monaci devono aver raggiunto la terra delle nevi. In base alle testimonianze storiografiche oggi disponibili

3 G. Tucci, *Minor buddhist texts*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986 (ed. orig. *Minor Buddhist Texts*, Roma, 1956), p. 341.

4 G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Edizioni mediterranee, Roma, 1976 (ed. orig. col titolo *Die religionen Tibets*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970), p. 20; per il ruolo di San shi v. pagina seguente.

possiamo rintracciare almeno tre correnti Chan.⁵

Secondo il *sBa bzhed*⁶ il primo gruppo fu quello legato al monaco coreano Kim Hva śaṅ, diffusosi negli anni cinquanta del 700 attraverso le vie del Sichuan. Nel 751 Khri lde gtsug brtsan (704-755), il padre di Khri srong lde brtsan, mandò una delegazione in Cina con la speranza di ottenere qualche insegnamento buddhista utile a suo figlio. La spedizione era capeggiata da San shi del clan dei sBa, il figlio di un commissario cinese alla corte del re. Dopo essere rimasti in Cina tre anni, i membri della delegazione incontrarono sulla via del ritorno il monaco Kim, il quale diede loro tre testi buddhisti. E, sempre secondo il *sBa bzhed*, fu proprio grazie ai quei testi che Khri srong lde brtsan apprese il Buddhismo da San shi. Al di là della dubbia storicità del racconto, le date e i personaggi sono affidabili. Per quanto riguarda l'influenza di Kim Hva śaṅ non abbiamo testimonianze di un'influenza successiva;⁷ di San shi, invece, sappiamo che divenne abate nel monastero di bSam yas.⁸

La seconda trasmissione del Chan fu dovuta a Bao Tang Wu Zhu (714-774), che si rifaceva al lignaggio Chan del monastero di Bao Tang, sempre nel Sichuan.⁹

Il terzo gruppo ad entrare nel Tibet, stavolta da Dun-huang, fu quello del tardo Chan del Nord, rappresentato da Hva śaṅ Mahāyāna (720-795?), venuto dall'Asia centrale negli anni ottanta del 700.¹⁰ Fece molti proseliti, tanto che i seguaci del Chan divennero la maggioranza, rimanendo tali almeno fino alla fine del Concilio. Ma torniamo al monastero.

Alla sua morte, Śāntaraḡṣita venne succeduto alla guida di bSam yas da Ye shes dbang po, che fu però ben presto sostituito da dPal dbyans. Ciò sembra essere accaduto in seguito alle eccessive richieste di Ye shes dbang po: pare infatti che questi pretendesse per il clero una posizione superiore perfino a quella della nobiltà; non a caso

5 Si segue qui la ricostruzione effettuata dall'articolo di K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang: Implications for Chan Influence on Tibetan Buddhism*, in *Tibetan Buddhism Reason and revelation*, a cura di S. D. Goodman e R. M. Davidson, State University of New York Press, Albany, 1992), pp. 63-66.

6 "Il testamento dei sBa", fu composto nella seconda metà del X secolo, secondo la tradizione da un membro del clan dei sBa (gSal snan o San shi), e riporta, seppur spesso in forma romanzata, gli eventi dalla nascita di Khri srong lde brtsan alla conclusione del Concilio; v. M. T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 25.

7 Probabilmente perché non si instaurò un lignaggio ad egli collegato, v. M. T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, cit., p. 74.

8 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 65.

9 Il professor Obata ritiene che la delegazione di San shi non incontrò il monaco Kim, bensì proprio Bao Tang Wu Zhu; v. M. T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, cit., p. 234, n. 24.

10 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 65.

l'opposizione era capeggiata da un rappresentante dei nobili, Myang Ting nge 'dsin, simpatizzante della setta Chan.¹¹ Tucci ipotizza un collegamento tra Myang Ting nge 'dsin, la sostituzione e l'esilio temporaneo di Ye shes dbang po e l'improvvisa comparsa di Hva śan.¹²

Da una sintesi delle varie testimonianze storiografiche ecco come sarebbero andati gli eventi successivi. I due schieramenti si riunirono sotto i nomi di *rTsen min pa* (i seguaci della corrente gradualista indiana, letteralmente “coloro senza compassione” per i seguaci cinesi che si suicidarono, come vedremo) e di *sTon min pa* (i seguaci della corrente subitista cinese, “coloro senza insegnamento”), e pare che inizialmente fossero in maggior numero i sostenitori delle idee cinesi.

Gli attriti aumentarono sempre più fino a degenerare in disordini; per ristabilire la calma Khri srong lde brtsan emanò un editto¹³ in cui ingiungeva di seguire gli insegnamenti dei gradualisti, ma ciò non migliorò la situazione: alcuni membri dello schieramento subitista si suicidarono per protesta, mentre altri si dichiararono pronti a uccidere i sostenitori del gradualismo.¹⁴ Khri srong lde brtsan fece allora richiamare Ye shes dbang po dal luogo dove si era ritirato, ma quest'ultimo suggerì invece di rivolgersi all'erudito monaco indiano Kamalaśīla (740-795). Fu così che Khri srong lde brtsan decise di dar luogo a un concilio in cui Kamalaśīla e Hva śan potessero confrontarsi e stabilire quale dovesse essere la dottrina da seguire. Sulla storicità del Concilio, da datare tra il 792 e il 794,¹⁵ non ci sono dubbi, poiché troppe sono le testimonianze (anche di fazioni avverse) che lo confermano; tuttavia oggi si è inclini a credere che ci sia stato più di un incontro e che il Concilio sia durato alcuni anni, forse due.¹⁶

È da notare che tutte le fonti confermano che alla destra del re sedeva Hva śan, e la destra era allora la posizione d'onore. Sul risultato del Concilio, invece, le fonti sono discordi: la maggior parte dei testi tibetani riporta la vittoria di Kamalaśīla, mentre il

11 G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, VGH Wissenschaftsverlag, 1980, p. 31, 66; cfr. G. Tucci, *Minor Buddhist texts*, cit., pp. 351-352.

12 G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, cit., p. 21 .

13 P. Demieville colloca l'editto nel 792; v. P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, Imprimerie nationale de France, Paris, 1952, p.39, n. 2.

14 Dalla traduzione del *Mkhas pañi dgañ ston* contenuta in *Sources for a History of the bSam yas Debate*, cit., p. 32.

15 G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, cit., p. 1; v. anche Paul Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p.177.

16 P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, Ubaldini editore, Roma, 1990 (ed. orig. col titolo *Mahayana Buddhism*, Routledge, London e New York, 1989), pp. 223-224; v. anche G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, cit., p. 9.

“dossier cinese” tradotto da Paul Demieville e il *bKa' thang sde lnga* affermano che il vincitore fu Hva śaṅ. Tuttavia ci sono pochi dubbi su chi abbia vinto realmente, e questi sono i gradualisti indiani: la conferma ci viene data non solo dalla stragrande maggioranza di fonti che riportano la loro vittoria, ma anche dal fatto che, già a partire da pochi anni dopo il Concilio, le biblioteche andarono svuotandosi dai testi cinesi.¹⁷

Seguendo il racconto del *Mkhas paḥi dgaḥ ston* di dPa' bo gtsug lag (d'ora in avanti PT), alla fine del concilio Khri srong lde brtsan fece emanare un editto nel quale ingiungeva di “meditare come i rcen min pa [ovvero i seguaci del gradualismo di Kamalaśīla, gli *rTsen min pa*]! [...] Per quanto riguarda la pratica, seguire le sei paramita e le dieci pratiche religiose! [...] Utilizzare sia l'upāya che la prajña. Meditare sulla calma (tib. *zhi gnas*, sans. *śamatha*) e sulla visione corretta (tib. *lhag mthong*, sans. *vipaśyanā*).”¹⁸

Il PT, al contrario di Bu ston, non ritiene responsabile Hva śaṅ della vendetta successiva su Kamalaśīla, ma ritiene piuttosto che il monaco cinese costruì una cappella e tornò in Cina. Quindi il re ordinò a Kamalaśīla di riassumere i punti essenziali della sua dottrina nei tre Bhāvanākrama.¹⁹

Tuttavia, anche dopo il Concilio, la comunità buddhista di allora era ben lontana dall'essere armoniosa e pacifica. Sebbene Vāirocana e sBa Ratna si fossero schierati all'inizio contro Hva śaṅ,²⁰ secondo la tradizione non furono d'accordo con gli sviluppi successivi al Concilio ed andarono via.²¹ Secondo Bu ston invece Vairocana non era a bSam yas durante il Concilio, ma al suo ritorno ci furono dei fraintendimenti e, per colpa di alcuni diffamatori tra gli indiani, fu esiliato.²² Anche Ye shes dbang po rimase insoddisfatto: secondo alcune fonti si astenne dal cibo e morì.²³ Kamalaśīla stesso fu assassinato; testi precedenti al Chos 'byun di Bu ston (e quindi meno influenzati da leggende) come il PT assegnano la colpa dell'omicidio a degli eretici (tib. *mu steg*, sans. *tīrthika*), probabilmente alcuni Bon po desiderosi di riguadagnare il potere che avevano perso con l'introduzione del Buddhismo in Tibet.

Sembra quindi che i contorni della vicenda siano meno netti di quanto la tradizione

17 In un catalogo dei testi reperibili al tempo di Khri srong lde brtsan compare un solo testo Chan, v. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 356.

18 G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, cit., p. 40; ivi, p. 95.

19 Ivi, p. 40.

20 Ivi, p. 32.

21 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 352.

22 Ivi, p. 353.

23 Ibid.

voglia farci credere. Anche supponendo che Kamalaśīla sia risultato vincitore, questo non implica che successivamente ci sia stata una persecuzione dei seguaci del Chan. Tucci ritiene che l'editto riportato da PT potrebbe essere una riformulazione posteriore dell'originale secondo gli scopi degli indiani; sembra strano infatti che in un editto pubblico si faccia il nome di Nāgārjuna, un nome che doveva significare ben poco ai tibetani di allora.²⁴ Inoltre sembra che Khri srong lde brtsan non avesse una preparazione teorica adeguata.²⁵

Il Chan continuò ad essere professato in Tibet anche negli anni successivi, sotto il regno del figlio di Khri srong lde brtsan, e soprattutto nei territori orientali del regno (come l'Amdo): questa forma di Chan, tuttavia, era diversa da quella di Hva śaṅ, poiché mescolava elementi subitisti con rituali tantrici, prendendo le distanze dalle conseguenze etiche che discendevano, come vedremo,²⁶ dall'insegnamento del monaco cinese.²⁷ Inoltre, la diffusione del Chan è confermata dalla scoperta di un testo Dhyāna nell'Asia centrale,²⁸ e dalla traduzione in tibetano di un testo subitista cinese: il *Cig char yang dag pa'i phyi mo'i tshor ba* (“Risveglio improvviso alla realtà fondamentale”); poiché anche questo testo affronta il tema della “osservazione della mente”, uno dei motivi principali del *Dun wu da cheng zheng li jue* (“Ratifica dei veri principi del Grande Veicolo [conformi alla dottrina] del risveglio immediato”, analizzato nel prossimo capitolo),²⁹ il professor Yanagida crede che potrebbe essere stato tradotto per incontrare l'interesse tibetano verso il Chan.³⁰

Ciò nondimeno la sua influenza calò inesorabilmente: dopo la morte di Khri srong lde brtsan ci fu un forte revival del Buddhismo indiano, causato non solo dal volere della corte, ma anche dal crescente prestigio dei maestri indiani che venivano in Tibet in numero sempre maggiore; la vittoria di Kamalaśīla potrebbe essere stata enfatizzata in seguito, quando ormai il Buddhismo indiano aveva piantato solide radici.³¹

24 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 356.

25 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 183.

26 v. infra, pp. 21 e ss.

27 Per la diffusione del Chan negli anni seguenti al concilio, v. M. T. Kapstein, *The tibetan assimilation of Buddhism*, cit., p. 75.

28 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 354.

29 Il testo contenuto nel “dossier cinese della controversia” tradotto da Paul Demieville.

30 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 66.

31 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., pp. 360-362.

1.1 – Le motivazioni politiche

Il delinarsi degli eventi discussi finora sono ovviamente determinati anche da scelte politiche ben consapevoli, e che sono molto probabilmente il vero fattore che portò alla vittoria della tradizione gradualista.

La stessa introduzione del Buddhismo in Tibet non è stata solo il frutto dell'attività di missionari. Srong btsan sgam po prima, e Khri srong lde brtsan poi, hanno visto in questa religione un fattore a loro favore nella lotta contro i clan che formavano l'aristocrazia tibetana, sostenitori dell'antica religione indigena Bon; questi ultimi erano contrari alla spinta accentratrice data dai due re, ma che si era resa necessaria in un regno che si faceva sempre più vasto.³²

Anche la radicalizzazione degli insegnamenti nelle due tradizioni indiana e cinese è frutto dell'usanza dei re di prendere in sposa una donna nepalese e una cinese, ognuna desiderosa di diffondere la tradizione buddhista del suo paese.

Infine, la vittoria della scuola gradualista è molto probabilmente dovuta a motivazioni più politiche che religiose. Come si è già detto, al tempo del Concilio il Tibet era in forte contrasto con la Cina: negli anni ottanta del 700 Khri srong lde brtsan riuscì a conquistare i territori cinesi dell'Asia centrale, un dominio che sarebbe durato fino al 848; prima ancora, nel 763, era riuscito ad occupare (seppur per un breve periodo) la capitale cinese, Chang-an.³³ In un contesto del genere anche la religione può essere un fattore determinante: sembra logico che Khri srong lde brtsan abbia voluto evitare qualsiasi influenza cinese, e sia dunque questa la vera ragione per cui preferì Kamalaśīla a Hva śaṅ. Si ricordi a tale proposito l'opposizione di Myang Ting nge 'dsin, un aristocratico, il quale era non a caso un sostenitore del Chan. Ma c'è anche un'altra motivazione che deve aver convinto Khri srong lde brtsan: l'insegnamento di Hva śaṅ ha una posizione ambigua riguardo la morale,³⁴ mentre il re era alla ricerca di un fattore di civilizzazione per il popolo, di standard etici che potessero elevare il suo regno da paese barbarico a potenza mondiale. Per questo aveva bisogno di una cultura religiosa stabile su cui poter costruire qualcosa,³⁵ e preferì il gradualismo di Kamalaśīla.

32 G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, cit., p. 18.

33 v. K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., pp. 63-64.

34 v. infra, pp. 21 e ss.

35 G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, cit., p. 9.

Capitolo 2 – La filosofia di Hva śaṅ Mahāyāna

In questo capitolo si tenterà un'analisi delle idee di Hva śaṅ e della scuola cui fa riferimento, cercando di ricostruirle in un pensiero sistematico; poiché non ci sono pervenuti testi di cui possa essere riconosciuto come autore (ammettendo che abbia realmente scritto qualcosa), bisognerà raccogliere le testimonianze di fonti riconducibili alla sua scuola o a suoi seguaci. Verrà analizzato a riguardo il *Dun wu da cheng zheng li jue*³⁶ (“Ratifica dei veri principi del Grande Veicolo [conformi alla dottrina] del risveglio immediato”, d'ora in avanti *Zheng li jue*), il famoso “dossier” cinese in cui si riportano una lunga serie di domande e risposte tra Hva śaṅ e i suoi avversari indiani. Nonostante uno stile non sempre chiaro e diversi sottintesi,³⁷ questo testo è una delle fonti principali per ricostruire il pensiero del monaco cinese.

Al tempo in cui agì Hva śaṅ il Chan era una scuola ormai sulla via della sistematizzazione,³⁸ ma le idee alla base di questa tradizione risalgono ad almeno un secolo prima³⁹ (secondo le leggende Chan addirittura al Buddha Śākyamuni). Occorre quindi riassumere prima le vicende delle varie scuole fino a Hva śaṅ e, soprattutto, illustrare quali sono le nozioni cardine che ne costituiscono le fondamenta, a cominciare da quella forse fondamentale: il *tathāgatagarbha*.

2.1 - Il Tathāgatagarbha

In senso lato, il *tathāgatagarbha* è quel fattore posseduto da ogni essere senziente che gli permette di diventare un Buddha. Le prime testimonianze storiografiche della tradizione omonima intorno a questo motivo risalgono al III secolo d.C., con la redazione di testi quali il *Tathāgatagarbha Sūtra* e lo *Śrīmālādevisiṃhanāda Sūtra* (o, più semplicemente, *Śrīmālādevi Sūtra*).⁴⁰ Dal primo testo apprendiamo che inizialmente

36 Scoperto a Dun-huang da Paul Pelliot e tradotto da Paul Demieville nel suo *Le concile de Lhasa*.

37 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 20.

38 Hva śaṅ agisce sul finire dell'VIII secolo, quando ormai le tensioni tra il Chan del Nord e quello del Sud si stavano attenuando e andava affermandosi invece una tendenza sincretistica tra le due scuole. Cfr. K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 63; P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York, 1967, pp. 47-48.

39 P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., pp. 3-4.

40 P. Williams, *Il Buddismo dell'India*, Ubaldini editore, Roma 2002 (ed. orig. col titolo *Buddhist*

questa problematica aveva a che fare più con l'esortazione religiosa che con l'ontologia: il *Tathāgatagarbha Sūtra* infatti definisce questo fattore come un “embrione” (*garbha*, appunto) presente in ognuno di noi e che assicura a tutti la possibilità di divenire infine un Buddha; tuttavia non si spinge mai a definire precisamente in cosa esso consista, rimanendo nel campo della semplice potenzialità.

Ben presto però questa tematica si inserì all'interno delle nuove idee introdotte dalle scuole Mādhyamaka e Yogācāra e al dibattito che ne scaturì: i primi sostenevano che ogni cosa fosse frutto di una costruzione concettuale, e che la vacuità quindi non si riferisse solo agli esistenti secondari (*prajñaptisat*), ma anche a quelli primari (*dravyasat*)⁴¹; i secondi ritenevano che questa posizione fosse troppo vicina al nichilismo, e che dovesse esserci qualcosa che fosse esente da cause e condizioni, rintracciando questo *quid* nel flusso non duale della coscienza sostrato.⁴² Forse proprio

thought, Routledge, 2000), p. 151.

41 Gli esistenti secondari sono quegli enti ulteriormente riducibili, come gli oggetti quotidiani a cui diamo un nome. Questi enti esistono realmente, tuttavia sono concepiti in quanto unitari solo per mezzo dell'attività concettuale; sono un escamotage pragmatico del pensiero, ma sono “privi di esistenza propria” (*niḥsvabhava*). Gli esistenti primari invece sono quegli enti non più riducibili in cui gli esistenti secondari possono essere scomposti (come per esempio categorie quali la solidità o la fluidità); non sono il prodotto di una reificazione concettuale (altrimenti il processo di scomposizione non avrebbe mai fine) e hanno quindi, in questo senso, una “esistenza propria” (*svabhava*). Secondo l'*Abhidharma* hinayana affermare che *tutto* è privo di esistenza propria equivarrebbe a dire che tutte le cose sono solo esistenti concettuali, ma ciò costituirebbe un assurdo nichilismo: infatti così facendo si negherebbero quegli esistenti primari su cui i secondari si poggiano, e quindi l'intero universo così come lo conosciamo. Cfr. P. Williams, *Il Buddismo dell'India*, cit., pp. 88-93.

Il Mādhyamaka invece, riformulando il concetto di esistenza propria e intendendolo come esistenza intrinseca (cioè indipendente da cause e condizioni), estende il concetto di vacuità (mancanza di elementi peculiari, *śūnyatā*) fino agli esistenti primari, poiché anche questi dipendono da una condizione: quella di essere un ente non riducibile in cui un esistente secondario può essere scomposto. Da notare che il Mādhyamaka non intende dire con questo che nulla in definitiva esiste, ma solo che tutto è originato da cause (ovvero da costruzioni concettuali), secondo la legge dell'origine dipendente (*pratītyasamutpāda*). Cfr. P. William, *Il Buddismo dell'India*, cit., pp. 136-139.

42 Conosciuta anche con il nome di Cittamātra (“sola mente”) e Vijñānavāda (“scuola della coscienza”), ritiene che, al di là delle costruzioni concettuali, esista un esistente primario, costituito da un fattore mentale. Per evitare il supposto nichilismo dei madhyamika questa scuola struttura la realtà in tre aspetti. Il primo è l’“aspetto costruito” o “artefatto” (*parikalpitasvabhāva*), la realtà quotidiana polarizzata in soggetto (“ciò che afferra”, *grāhaka*) e oggetto (“ciò che è afferrato”, *grāhya*). Il secondo è l’“aspetto dipendente” (*paratantrasvabhāva*), il flusso dell'esperienza cognitiva di cui parla il Mādhyamaka, ciò che viene erroneamente diviso in soggetti e oggetti. Il terzo è l’“aspetto perfetto” (*pariniṣpannasvabhāva*), ovvero il vero modo d'essere delle cose. Esso viene definito come *l'assenza dell'aspetto artefatto nell'aspetto dipendente*: il flusso di esperienze, che percepiamo erroneamente in termini di “afferrante” e “afferrato”, è in definitiva tutto ciò che realmente c'è, ed è *vuoto di* soggetto ed oggetto percepiti come realtà separate (la vacuità in questo caso viene intesa come mancanza di dualità e non come indipendenza da condizioni). Vasubandhu, uno dei maggiori esponenti di questa scuola, afferma nella sua *Viṃśatikā* (leggo dalla citazione in P. Williams, *Il Buddismo Mahayana*, cit., p. 105): “[...] tutto, insomma, non è che un flusso di percezioni. Questo flusso, peraltro, esiste realmente, ed è di natura mentale [...]”.

Tuttavia per i cittamatrin non esiste una sola coscienza, bensì otto: le cinque coscienze sensoriali più

in seguito al timore di un possibile nichilismo, il *tathāgatagarbha* passò ad identificare quel qualcosa di intrinsecamente puro e presente in noi *ab aeterno* e solo apparentemente contaminato. Ciò lo avvicinò molto alle idee Yogācāra, tanto che il professor Takasaki ha avanzato l'ipotesi che il *Tathāgatagarbha* abbia avuto inizio come una specifica tradizione buddhista, ma sia stata in seguito assorbita nel Cittamātra: assorbimento dovuto in modo particolare alla somiglianza tra il *tathāgatagarbha*, inteso come “essenza di Buddha” o “natura di Buddha”, e la coscienza sostrato.⁴³

Dall'altro testo precedentemente nominato, lo *Śrīmālādevi Sūtra*, e da un altro non meno importante, il *Ratnagoṭravibhāga*,⁴⁴ deriva invece l'idea che il *tathāgatagarbha* sia identico al *dharmakāya*. Sulla base di cosa si stabilisce questa identità? Il motivo del *dharmakāya*, che letteralmente significa “corpo del (o dei) dharma”, ha origine già poco dopo la morte di Siddhārta Gautama e inizialmente indicava il *vero* corpo del Buddha: il suo insegnamento, il Dharma (giacché non è la dimensione fisica che qualifica un illuminato). Con la letteratura della *Prajñāpāramitā* il suo significato si estese: infatti, dato che l'insegnamento del Buddha svelava il vero modo d'essere delle cose, allora il *dharmakāya era*, in definitiva, il vero modo d'essere delle cose (la realtà fondamentale); ma era anche, e qui il punto, l'insieme di quei dharma mentali che, quando sono compresi, determinano la realizzazione della buddhità.⁴⁵ Come si è visto, però, anche il *tathāgatagarbha* è quel qualcosa che è presente in noi e che ci permette di realizzare la buddhità: ecco quindi che *dharmakāya* e *tathāgatagarbha*, secondo lo *Śrīmālādevi Sūtra* e il *Ratnagoṭravibhāga*, sono identici. Più precisamente, il *tathāgatagarbha* è il nome che diamo al *dharmakāya* quando esso è, o meglio appare oscurato dalle contaminazioni di una persona non illuminata, e *dharmakāya* è il nome che diamo al *tathāgatagarbha* quando comprendiamo che esso è *ab origine* non contaminato.⁴⁶ Sulla

la mente (*manovijñāna*), la “mente contaminata” (*kliṣṭamanas*), e la “coscienza sostrato” (*ālayavijñāna*, letteralmente “coscienza deposito”). Quest'ultima rappresenta il flusso fondamentale su cui attecchiscono i “semi” (*bīja*) prodotti dal karma e che la coscienza contaminata scambia erroneamente con il Sé, sebbene (in quanto flusso mutevole) non possa rappresentarlo. Attraverso la meditazione (da cui il nome di Yogācāra) è possibile pervenire alla comprensione della sua non dualità e quindi all'illuminazione; in quel momento, secondo Xuan Zang, cessa di esistere come coscienza contaminata e permane nella sua purezza. Diversa è invece l'idea di un altro esponente della scuola Cittamātra cinese, Paramārtha, il quale riteneva che cessasse di esistere e fosse sostituita da una nona, la “coscienza immacolata” (*amalavijñāna*). Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo in India*, cit., pp. 147-151; P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 103-111.

43 P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 114-115.

44 Noto anche come Uttaratantra.

45 Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 199-203.

46 Ivi, p. 119.

stessa linea, il *Ratnagoṭravibhāga* distingue due generi di Quiddità:⁴⁷ da un lato quella contaminata, il *tathāgatagarbha*, dall'altro quella immacolata, il *dharmakāya*. Il *tathāgatagarbha*, in quanto coscienza contaminata, è presente in tutti gli esseri senzienti nella misura in cui non comprendono che non c'è nulla di cui purificarsi. Infatti, tutte le qualità del Buddha fanno intrinsecamente parte del *dharmakāya*, e il *dharmakāya* è intrinsecamente presente in noi come *tathāgatagarbha*.⁴⁸

2.1.1 – Il Tathāgatagarbha in Cina

Le idee tathāgatagarbha non riuscirono a trovare in India lo stesso consenso che ebbero invece in Cina. Non a caso due testi fondamentali per comprendere la loro diffusione in Asia orientale sono quasi certamente cinesi o di origine centroasiatica: stiamo parlando del *Fo xing lun* e del *Da cheng qi xin lun*.⁴⁹

Il *Da cheng qi xin lun*, di solito tradotto nelle lingue occidentali come il *Risveglio della fede nel Mahāyāna*, concepisce la tematica del *tathāgatagarbha* come un'ontologia piuttosto che come una soteriologia. Nel Buddhismo indo-tibetano la dottrina dell'“essenza di Buddha” ha una valenza innanzitutto salvifica: è ciò che è presente negli esseri senzienti e consente loro di raggiungere l'illuminazione. In questo testo invece si afferma che esiste solo un'Unica Mente, comprendente in sé tutti gli stati d'esistenza del mondo fenomenico e trascendente, e che questa è il *tathāgatagarbha*. Tale Mente possiede due aspetti: quello di Quiddità (o Assoluto) e quello di fenomeno; ovviamente essi non sono sostanzialmente diversi, in quanto l'Unica Mente è l'essenza di entrambi, e nella sua veste perennemente illuminata costituisce il *dharmakāya*.

La Mente è in sé libera da ogni pensiero: simile a uno specchio che è in verità privo di ogni immagine, il mondo vi compare come un riflesso, senza che ne sia contaminata. L'errore quindi sta nell'ignoranza della propria vera natura e nella conseguente elaborazione concettuale. Solo interrompendo la propria attività discorsiva, la mente viene ricondotta allo stato da cui in effetti non si era mai mossa, ovvero quello di pura e

47 *Tathatā*: termine di solito reso in italiano con “quiddità” o “ecceità”, indica il vero modo d'essere delle cose.

48 Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 124.

49 Per informazioni su data di redazione e autori v. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 128-129.

radiante quiete. E dal momento che questo è ciò che è da sempre, non è necessario un lungo addestramento per raggiungerla, basta l'istante di un'intuizione.⁵⁰

Proprio da queste teorie ha avuto origine il Chan; e, nella nostra marcia di avvicinamento a Hva śaṅ, è di questo che ora dobbiamo parlare.

2.2. - Il Chan e le sue scuole

Il carattere cinese “*chan*” 禪 rende il termine sanscrito “*dhyāna*”, traducibile come “meditazione” o “assorbimento meditativo”. La meditazione ha costituito fin dall'inizio un elemento essenziale del Buddhismo, in quanto colma lo iato tra il modo in cui le cose appaiono e il modo in cui le cose sono; è quindi lavorando sulla mente che si può attuare quella trasformazione della visione necessaria per mettere fine alle forze generatrici di sofferenza.⁵¹

L'introduzione del Buddhismo in Cina lasciò inalterata la posizione di rilievo assunta dalla meditazione nel sentiero verso l'illuminazione; anzi, alcuni praticanti potrebbero essersi dedicati esclusivamente alle tecniche meditative, eventualmente strutturandosi in comunità in cui meditare e lavorare insieme. Verso la fine del VII secolo d.C. una di queste, quella legata al monaco Hong ren, si diffuse in molteplici aree della nazione: è con lui che ha inizio la storia del Chan come scuola. Successivamente questa tradizione cercò una legittimazione storica che le provvedesse quella autorevolezza posseduta dalle altre scuole buddhiste: da qui nacque la leggenda che voleva come primo patriarca Mahākāśyapa, quel discepolo a cui il Buddha storico trasmise il Dharma semplicemente sorridendo e porgendogli un fiore. Nei secoli si sono susseguiti una serie di ventisette patriarchi, fino al ventottesimo, Bodhidharma, colui che portò il Chan in Cina divenendone così il primo patriarca. La lista dei patriarchi cinesi dopo Bodhidharma comprende: Hui Ko, Seng Can, Dao Xin e Hong Ren.⁵² Tra i vari discepoli di Hong Ren colui che inizialmente ebbe il maggior successo fu Shen Xiu, ritenuto allora il sesto patriarca, la cui scuola fu sicuramente la più in voga fino alla terza decade del 700.⁵³

50 Ivi, pp. 128-132.

51 P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, cit., p. 81.

52 Cfr. P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., pp. 3-23.

53 Ivi, p. 59.

Qual'era il Chan professato da Shen Xiu? Purtroppo, in seguito alla campagna di diffamazione di Shen Hui (il cui pensiero verrà approfondito più avanti), conosciamo ben poco delle sue teorie: sappiamo che uno dei testi preferiti della sua scuola era il *Lankāvatāra Sūtra*, ma che il suo pensiero era influenzato anche dalle idee *Hua yen*.⁵⁴ Da quello che le fonti della tradizione rivale riportano, uno degli insegnamenti principali consisteva nell'“osservare la mente” (*kan xin*), ovvero nella meditazione seduta (*zuo chan*) in cui ci si sforzava di rintracciare la purezza originaria del *tathāgatagarbha* all'interno della mente contaminata.⁵⁵ Fu quindi tacciata successivamente di gradualismo, poiché l'illuminazione era raggiunta in seguito ad una meditazione prolungata; tuttavia oggi sembra che quest'accusa fosse stata accentuata dai seguaci di Shen Hui, poiché pare che anche Shen Xiu sostenesse una forma di subitismo, sebbene insistesse sulla necessità di una iniziale padronanza delle tecniche meditative per coloro che erano appena “entrati nel Sentiero”.⁵⁶ Il professor Robert Zeuschner sostiene l'interessante ipotesi che ciò che distingueva la scuola di Shen Xiu da quella di Shen Hui era una “coltivazione graduale seguita da illuminazione improvvisa” per i primi, contro una “illuminazione improvvisa seguita da coltivazione graduale” per i secondi.⁵⁷

Sia come sia, fino al 732 la scuola di Shen Xiu era certamente la più diffusa, almeno in grandi città come Luo-yang e Chang-an. Ma nelle campagne e nei paesi minori continuarono ad agire altri maestri Chan, senza avere lo stesso successo. Il 15 Febbraio 732, però, la scuola di Shen Xiu fu apertamente criticata da Shen Hui, in una conferenza da lui stesso organizzata nel tempio di Ta yun a Hua tai. Egli accusò Pu Ji, il successore di Shen Xiu, di aver usurpato il titolo di patriarca, ed affermò che il vero sesto patriarca non era Shen Xiu, ma il suo maestro Hui Neng. Per dimostrarlo portò la tunica che

54 Letteralmente “ghirlanda di fiori”, è il nome cinese dell'enorme *Avatamsaka Sūtra* e della scuola che si rifà a questo e ad altri testi, come il *Trattato sul leone d'oro (Jin shi zi zhang)* di Fa Zang. Si afferma talvolta che esso costituisca il fondamento filosofico del Chan (v. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 157). Infatti, la sua ontologia distingue due elementi: il *li* (“principio” o “noumeno”) e lo *shi* (il “fenomeno”); questi sono in realtà la stessa cosa: il *li* è il principio assoluto che si trova dietro i fenomeni; ma i fenomeni non sono emanazioni del noumeno, essi *sono* il noumeno stesso. Evidentemente influenzato dal *Risveglio della fede* (v. supra, p. 13), il *Trattato sul leone d'oro* sostiene che tutte le cose non sono altro che la Mente Assoluta, il *tathāgatagarbha*. Inoltre, poiché i fenomeni non sono altro che il noumeno in un'altra forma, essi sono in definitiva tutti identici. Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 152-157.

55 P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., pp. 132, 137, 139.

56 Ivi, p. 34.

57 Dalla traduzione in italiano di:

P. N. Gregory, *Journal of Chinese Philosophy Vol. 9*, Dialogue Publishing Company, Honolulu, pp. 471-486, contenuta in <http://www.centronirvana.it/improvvisa2.htm>

Hong Ren aveva donato a Hui Neng come simbolo del Dharma che veniva trasmesso da patriarca in patriarca. Così facendo Shen Hui ottenne un duplice effetto: confutò la linea di trasmissione accettata finora e stabilì la tunica come simbolo della trasmissione del Dharma. Ma le novità non finirono qui: definì la tradizione di Shen Xiu come la Scuola del Nord (*Bei Zong*), differenziandola da quella a cui egli apparteneva, la Scuola del Sud (*Nan Zong*), e preferì, come testo autorevole della scuola, il *Sūtra del diamante* (*Vajracchedikā Sūtra*) al *Lankāvatāra Sūtra*.⁵⁸ Tuttavia gli attacchi di Shen Hui non si fermarono alla sola linea di successione: egli era contrario, inoltre, anche alle idee della Scuola del Nord.

Per comprendere quale fosse il pensiero della scuola del Sud possiamo rivolgerci allo *Shen Hui he shang yi ji* e al *Liu zu tan jing*,⁵⁹ peraltro molto simili tra loro in più punti. L'identità tra *prajñā* e *dhyāna*, tra saggezza e meditazione, riveste un'importanza centrale: la *prajñā* non è qualcosa che si ottiene in seguito alla meditazione, perché essa è originariamente posseduta da tutti. Nel *Sūtra del gradino* si afferma: “la meditazione è la sostanza della saggezza; la saggezza è la funzione della meditazione”;⁶⁰ la prima è sostanza in quanto nel momento in cui si medita allora esiste la saggezza; la seconda è funzione in quanto la comprensione è il motivo per cui si medita. Ma guai a concepirle come distinte, ciò implicherebbe un assurdo dualismo.⁶¹ L'altro motivo peculiare di questa scuola è il “non pensiero” (*wu nian*). L'attività concettuale è concepita come una catena di pensieri senza fine: l'adesione a uno di questi porta ad aderire anche agli altri, e quindi alla schiavitù; ma recidendo l'attaccamento anche a un solo istante del pensiero ecco che si trova la via per liberarsi dalla schiavitù, e ritornare a quella pura “essenza di Buddha”, che è non concettuale. Per questo l'illuminazione della Scuola del Sud è immediata: non c'è nulla per cui sforzarsi, nulla da raggiungere gradualmente; nel momento in cui scorgiamo la nostra vera natura ci accorgiamo di essere già quello che volevamo diventare: esseri illuminati. Occorre precisare subito che recidere qualsiasi contatto con l'attività speculativa non significa necessariamente non pensare più a nulla, altrimenti tanto varrebbe non essere senzienti, quanto piuttosto essere distaccati

58 P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., pp. 26-34.

59 Più noto come *Sūtra del gradino* o *Sūtra della piattaforma*.

60 P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., p. 135

61 Nel *Sūtra del gradino* si dice: “esse sono come la lampada e la luce che essa emana. Se c'è la lampada, c'è la luce; se la lampada non c'è, non c'è la luce. La lampada è la sostanza della luce; la luce è la funzione della lampada. Così, sebbene abbiano due nomi, in sostanza esse non sono due” (v. P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., p. 137).

dall'attività concettuale in ogni azione.⁶² Da ciò deriva che non è necessario sedersi in meditazione per vedere la propria vera natura, come invece si sforzavano di fare Shen Xiu e la sua Scuola del Nord. Da segnalare infine come l'agire morale passi in secondo piano nel Chan della Scuola del Sud: il vero merito non è costituito dalle buone azioni, in quanto finché non si è compresa la propria natura si è ancora legati all'attività concettuale che ce le fa compiere; “il merito è il *Dharmakāya*”, afferma il *Sūtra del gradino*,⁶³ la comprensione del vero modo d'essere delle cose.

Con la scomparsa dei suoi esponenti principali, Pu Ji e Shen Hui, le due scuole non produssero altri maestri di rilievo; le tensioni andarono diminuendo, i motivi si amalgamarono e furono reinterpretati dai pensatori successivi. Nel frattempo, sul finire dell'VIII secolo, il Tibet occupò gran parte dei territori centroasiatici posseduti dalla Cina; anche se il Chan aveva già avuto modo di penetrare in Tibet,⁶⁴ in questo modo altri monaci ebbero l'opportunità di predicare nella terra delle nevi. Uno di questi ebbe un grande successo, tanto da far divenire il Chan la principale corrente buddhista in Tibet per numero di seguaci. Vediamo allora quale doveva essere il pensiero di Hva śaṅ.

2.3 – Il Chan di Hva śaṅ Mahāyāna

Hva śaṅ Mahāyāna (c. 720-795?) arrivò a Lhasa da Dun-huang⁶⁵ probabilmente tra il 781 e il 787 d. C., ben cinquanta anni dopo lo scoppio delle tensioni tra Scuola del Nord e Scuola del Sud. Nel suo insegnamento le concezioni delle due scuole vanno integrandosi, e, ancora oggi, il dibattito per stabilire a quale lignaggio fosse appartenuto è aperto.⁶⁶ Viene per lo più indicato come un seguace del tardo Chan del Nord, con forti inclinazioni verso le idee della tradizione del Sud.⁶⁷ Il professor Hironobu Obata crede

62 Ciò supporta l'idea del professor Zeuschner (v. supra, p. 15), ovvero che la scuola del Sud propenda per una illuminazione immediata seguita da una coltivazione graduale, un distacco dalle cose pensiero per pensiero.

63 P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra*, cit., p. 156.

64 v. supra, pp. 4 e ss.

65 Una zona del Gansu occupata dal Tibet nell'VIII secolo

66 P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 223.

67 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 65; L. O. Gomez, *Purifying Gold: the Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice*, p. 96 (in P. N. Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991).

che sia legato al ramo Chan del monastero di Bao Tang,⁶⁸ ma potrebbe anche essere stato un monaco moderatamente creativo, che prese in prestito idee da diverse tradizioni e le rinnovò secondo i suoi gusti.⁶⁹

Al di là delle somiglianze ideologiche, l'appartenenza alla scuola del Nord è attestata dal *Zheng li jue*, quando Hva śaṅ nomina tra i suoi maestri, cinque o sei in tutto, tre che in altri testi sono riconosciuti come maestri della scuola del Nord.⁷⁰ Almeno uno di questi, Xiang Mo, è criticato da Shen Hui nel suo *Yu lu*.⁷¹ Ma le evidenze non finiscono qui. Sempre nel *Zheng li jue*, Hva śaṅ cita di frequente estratti del *Lankāvatāra Sūtra*, che, come abbiamo visto, è uno dei punti di riferimento principali del ramo settentrionale del Chan.

Da un punto di vista dottrinale, invece, l'affiliazione a questa scuola risulta dall'importanza che egli accorda a quella pratica peculiare della Scuola del Nord che conosciamo come “osservazione della mente” (*kan xin*), e che fu uno degli elementi criticati dal ramo meridionale. Essa consiste nel “far tornare lo sguardo verso la fonte dello spirito”,⁷² ovvero nell'introversione della mente su sé stessa per riscoprire la sua vera natura, il *tathāgatagarbha*. Nell'esposto dottrinale contenuto nel primo memoriale Hva śaṅ, citando il *Lankāvatāra Sūtra*, descrive la natura di Buddha come qualcosa che è presente “nel corpo di tutti gli esseri [...] come un gioiello prezioso in un vestito sporco”,⁷³ basta “sbarazzarsi di quel rivestimento sporco costituito dalle impregnazioni [dovute] alle false nozioni [...] per ottenere la liberazione”.⁷⁴

Tuttavia, e qui inizia la sua sintesi creativa, la pratica dell'osservazione della mente è rivista in chiave subitista, in quanto essa non è incentrata su un *esame attivo* della propria natura per ritrovarne l'originaria purezza, ma si fonda su concetti tipici della Scuola del Sud quali la “non riflessione” (cin. *bu si*, tib. *myi bsam*) e il “non esame” (cin. *bu guan*, tib. *myi rtog*).⁷⁵ Essa consiste nell’“astenersi assolutamente da qualsiasi

68 L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., pp. 153-154. n. 124. Situata a Cheng-du, nel Sichuan, la scuola del monastero di Bao Tang è un ramo del Chan simile, per idee, a quello della scuola del Nord.

69 Ibid.

70 Ibid.

71 Ibid.

72 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 78.

73 Ivi, p. 117.

74 Ivi, p. 118.

75 Si è incerti su quali siano i loro equivalenti sanscriti. *Bu si* rende sia *vicāra* che *cintā*, e sta a indicare il pensiero discorsivo; *bu guan* può rendere sia *manasikāra* che *vipaśyanā* o *bhāvanā*, termini leggermente diversi tra loro, ma riconducibili, in questo contesto, all'astensione da qualsiasi attività mentale di natura concettuale. Tuttavia la discussione sulla loro traduzione ha senso fino a un certo punto, poiché i loro concetti sono debitori più alla filosofia cinese che a quella buddhista, v. P.

riflessione e da qualsiasi esame, [...] non è neppure riflettere sulla non riflessione stessa”;⁷⁶ giacché “tutte le false nozioni dovute al triplice veleno delle passioni⁷⁷ sono dei prodotti dell'immaginazione particolareggiante (*vikalpa*) associata alla riflessione”;⁷⁸ basta astenersi da qualsiasi falsa nozione perché “la vera natura che esiste in fondo a noi stessi e l'onniscienza si rivelino da sé”.⁷⁹

Cosa vuole dire Hva śaṅ? Finora sappiamo che è presente in noi qualcosa, il *tathāgatagarbha*, che è in definitiva la nostra vera natura, e sappiamo anche che essa è oscurata da qualcosa che non la rende immediatamente manifesta ai nostri occhi; la colpa, si legge, è delle false nozioni (cin. *wang xiang*, sans. *parikalpita*). Per Hva śaṅ “c'è nozione allorquando il pensiero dello spirito si mette in movimento ed afferra degli oggetti esterni”,⁸⁰ cioè quando percepisce qualcosa di esterno e cerca di conoscerlo, di apprenderlo (nel senso etimologico del termine: “*adprehendere*”: afferrare, impossessarsi); così facendo stabilisce una dicotomia tra soggetto ed oggetto, tra “colui che afferra” (*grāhaka*) e “colui che è afferrato” (*grāhya*).⁸¹ È qui che ha origine l'errore: la mente, a causa della sua ignoranza, separa qualcosa che è *ab origine* una cosa sola.

Una nozione non è falsa perché ce n'è un'altra vera; la “non nozione” è l'unica nozione. Risentendo fortemente delle idee *tathāgatagarbha*, così come erano state trasmesse nel contesto cinese, Hva śaṅ è convinto che l'intero dominio del reale costituisca un unico principio (il *dharmakāya* o Assoluto, *paramārtha*), e che ogni concettualizzazione, polarizzando quest'unità in soggetto e oggetto, sia la matrice da cui ha origine l'attaccamento, quindi la sofferenza e la trasmigrazione nel *samsāra*; citando il *Vajrasamādhi Sūtra*: “per poco che lo spirito si muove, è nella misura di un solo pensiero, e nello stesso momento nascono i cinque aggregati⁸² (*skandha*)”.⁸³

L'antidoto, allora, va trovato nel sentiero che procede nella direzione opposta: la non concettualizzazione. È qui che entrano in gioco la non riflessione e il non esame: anche se Hva śaṅ non spiega precisamente in che modo debbano essere praticate durante la

Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., pp. 79-80.

76 Ivi, p. 78-80.

77 Cioè odio, brama e illusione.

78 Ivi, p. 123.

79 Ivi, p. 95.

80 Ivi, p. 75; “nozione” è reso in cinese da *xiang*, equivalente al sanscrito *samjñā*; *xin nian*, invece, traduce il “pensiero dello spirito”, in sanscrito *citta-smṛti*.

81 Per il pensiero dello Yogācāra v. supra, p. 11, n. 42.

82 I cinque costituenti psicofisici che determinano un individuo: forma fisica (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), percezioni (*samjñā*), formazioni (*saṃskārāḥ*), coscienza (*vijñāna*).

83 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 54.

meditazione, possiamo dedurre che esse agiscano come “fari” di consapevolezza: ogni istante che un pensiero viene prodotto, ci ricordano la sua insostanzialità e la sua unità col *tathāgatagarbha*; “è come quando una persona si sveglia e prende coscienza della presenza di un ladro, e il ladro non può più agire. [...] È in questo senso che, se ci si siede in Dhyāna e si osserva lo spirito, ci si tiene svegli nel momento in cui si producono dei pensieri di false nozioni, si afferra l'indeterminato (*apratiṣṭhita*), e non si obbedisce più alle passioni nel compiere gli atti. È ciò che si chiama *liberazione pensiero per pensiero*”.⁸⁴ Questo modo di praticare il non esame ricorda il “non pensiero” di Hui Neng,⁸⁵ il quale veniva definito come una serie di atti mentali “che sono assenti da pensiero all'interno del pensiero stesso”.⁸⁶ Bisogna stare attenti, dunque, a non scambiare il non esame per la totale assenza di pensieri, perché questa sarebbe comunque una forma di attaccamento (cioè al non voler intendere nulla), mentre esso va inteso come un continuo distacco dall'attività concettuale che li accompagna.

Un altro elemento che avvicina il pensiero di Hwa śan a quello di Hui Neng e alla Scuola del Sud è l'identificazione tra *prajñā* e *dhyāna*. Nel *Zheng li jue*, quando gli viene chiesto a quale scuola (*zong*) appartiene, Hwa śan afferma: “la nostra dottrina è il metodo del Dhyāna del Grande Veicolo, che consiste nella non riflessione ed è la perfezione della saggezza (*prajñā-pāramitā*)”;⁸⁷ il suo *dhyāna*, poiché è non riflessione, rivela allo stesso tempo la realtà fondamentale, ed è quindi anche perfezione della saggezza. Per stabilire questa identità Hwa śan si distacca dalla concezione tradizionale del *dhyāna*, generalmente inteso come coltivazione mentale sistematica, e lo ridefinisce come uno stato mentale caratterizzato dalla visione diretta della realtà, la quale altro non è che *prajñā*. Così facendo si attira le critiche dei gradualisti, i quali gli fanno notare che, nel cammino del Bodhisattva, *prajñā* e *dhyāna* sono due perfezioni distinte. In sua difesa Hwa śan cita in sua difesa diversi *sūtra* che sembrano confermare le sue idee: il *Ratnakūṭa Sūtra* afferma che “la vera pratica del *dhyāna* consiste in questo: che nessun dharma, per quanto sia piccolo, può essere appreso”;⁸⁸ secondo il *Viśeṣacintī Sūtra* “non dimorare in alcun dharma si chiama perfezione del *dhyāna*”;⁸⁹ infine, è detto nel *Lankāvatāra Sūtra*: “non produrre pensiero discriminante (*vikalpa*) [...] ciò si chiama

84 Ivi, p. 125.

85 v. supra p. 16.

86 Citazione da P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 126.

87 Ivi, p. 100.

88 Ivi, p. 104.

89 Ivi, p. 106.

perfezione del dhyāna”.⁹⁰

Come si può notare l'interesse capitale di Hva śaṅ è la visione diretta del vero modo d'essere delle cose: egli enfatizza a tal punto il ruolo della *prajñā* da relegare a un ruolo inferiore tutte le perfezioni precedenti;⁹¹ infatti “se si praticano le sei *pāramitā*, è per ricercare la *prajñā-pāramitā*. Quando si possiede la *prajñā-pāramitā*, si possono tanto praticare quanto non praticare le altre cinque”⁹². È evidente che Hva śaṅ sta parlando dal punto di vista della realtà assoluta (*paramārtha*), in quanto è indubbio che le perfezioni precedenti si praticano nell'ottica del conseguimento della perfezione della saggezza, e che questa costituisca dunque il loro fine. Dal punto di vista assoluto il problema della pratica o meno delle perfezioni inferiori, una volta raggiunta la perfezione della saggezza, non si pone neppure. Dal punto di vista della realtà convenzionale, invece, le varie perfezioni rimangono distinte e la loro successione necessaria.⁹³ Scindendo la realtà convenzionale (*samvṛti-satya*) da quella fondamentale (*paramārtha-satya*), Hva śaṅ ripete un *leitmotiv* tipico del Buddhismo Mahāyāna: lungi dal rappresentare due verità distinte, la realtà convenzionale rappresenta il mondo ordinario con i suoi fenomeni (e qui ha senso parlare delle varie perfezioni), mentre la realtà fondamentale rappresenta quello stesso mondo una volta che è conosciuto nella sua vera dimensione, grazie alla comprensione che deriva dalla *prajñā*: se (nel sistema di Hva śaṅ) la realtà fondamentale è il *dharmakāya*, e questo viene riscoperto in seguito all'assenza di discriminazione, allora una volta realizzata l'unione con questo principio non ha senso distinguere ancora tra le varie perfezioni.

Rimane da capire, in un sistema così definito, che ruolo giochino due elementi chiave della tradizione Mahāyāna come la coltivazione delle pratiche⁹⁴ e la compassione.⁹⁵ Ma ciò ci introduce all'aspetto più discusso e criticato del pensiero di Hva śaṅ: infatti, se l'illuminazione si raggiunge semplicemente attraverso la visione diretta della nostra natura, che senso ha dedicarsi alle varie pratiche, e come si può essere d'aiuto agli altri

90 Ibid.

91 Le quattro perfezioni precedenti sono: generosità, moralità, pazienza ed energia.

92 Ivi, p. 100.

93 Ivi, p. 85.

94 Atti come le preghiere, gli omaggi ai monasteri, i precetti impartiti al clero (*daśa-śīla*) e al laicato (*pañca-śīla*), che assicurano meriti a chi li compie e che, accumulati e donati dai Bodhisattva, sono parte integrante del loro cammino verso la buddhitā.

95 Un elemento fondamentale del Buddhismo Mahāyāna, che lo distingueva da quello Hīnayāna, è il ruolo della compassione nel cammino verso il nirvāṇa: il Bodhisattva è quell'essere che ha fatto voto di raggiungere la liberazione non solo per sé, ma anche per tutti gli altri esseri.

esseri?

Sul primo punto la posizione di Hva śaṅ è ben riassunta da tre passaggi del *Viśeṣacinti Sūtra*: “Il Brahma-deva chiese al Buddha: In ragione di quali pratiche i Bodhisattva ricevono la profezia (*vyākaraṇa*)?”⁹⁶ Il Buddha rispose: È se i Bodhisattva non praticano né dharma di produzione (*utpāda-dharma*) né dharma di distruzione (*nirodha-dharma*), né dharma benigni (*kuśala-dharma*) né dharma maligni (*akuśala-dharma*), né dharma mondani (*laukika-dharma*) né sopramondani (*lokottara-dharma*) [...] né dharma condizionati (*samskṛta-dharma*) né dharma incondizionati (*asamskṛta-dharma*) [...] è ai Bodhisattva che praticano in questo modo che viene conferita la profezia”,⁹⁷ più avanti nello stesso sūtra si legge: “Praticare secondo i dharma è non praticare alcun dharma, questo è ciò che intendo per pratica secondo i dharma. Perché? Se non si pratica nessuno di tutti i dharma, non si differenzia tra corretto e scorretto [...]”.⁹⁸ Infine è lo stesso Brahma-deva ad affermare che “in un uomo che pratici il sentiero per mille volte diecimila milioni di ere non risulta né aumento né diminuzione della natura dei dharma (*dharmatā*)”⁹⁹. Alla luce di quanto detto finora risulta evidente che, se il *dharmakāya* comprende in sé tutti i *dharma* che definiscono la buddhitā, e il *dharmakāya* è presente in noi come *tathāgatagarbha*,¹⁰⁰ allora non c'è niente da accumulare, niente da evitare, nessun merito da conseguire in seguito a determinate pratiche; anzi, in quanto fonte d'attaccamento esse possono addirittura essere d'ostacolo al conseguimento dell'illuminazione. Ecco perché l'unica pratica è la *non pratica di tutti i dharma*: ovvero non distinguere tra il soggetto e l'azione meritevole d'essere perseguita, e questo grazie all'assenza della discriminazione concettuale raggiunta per mezzo del non esame. Parallelamente, non ha senso neppure accumulare quei meriti associati alle azioni: non ci sono meriti separati da conseguire, ma un unico merito che consiste nella corretta visione della realtà.¹⁰¹ Esso è ben definito da Hva śaṅ con un'analogia: il significato dell'ideogramma cinese *he* 合 (“riunire”), formato dai caratteri di *yi* 一 (“unire”), *ren* 人 (“uomo”) e *kou* 口 (“bocca”), non è quello letterale di “bocche unite”, ma è frutto di una sintesi dei tre caratteri in un ideogramma il cui

96 La dichiarazione solenne in cui un Buddha predice a un Bodhisattva che diverrà un Buddha.

97 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., pp. 143-145.

98 Ibid.

99 Ivi, p. 67.

100 v. supra, p. 12

101 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., pp. 89-93.

senso è “riunire”;¹⁰² allo stesso modo la salvezza non è definita da un assemblaggio di meriti, ma da una comprensione sintetica che li trascende.

È questo che rende la posizione di Hva śaṅ tipicamente subitista: coltivare varie pratiche per diverse vite non conduce alla liberazione, essa piuttosto si raggiunge nell'istante di un'intuizione. Le sue conclusioni, però, implicano necessariamente delle pericolose conseguenze etiche: un sistema che discredita i meriti e le pratiche religiose è un sistema amorale, facilmente interpretabile come indifferente al prossimo, con tutti gli infausti risvolti che ciò può portare. Non a caso questo punto viene ripetutamente evidenziato dai gradualisti nel *Zheng li jue*.¹⁰³ Forse è per questo che, in alcuni passaggi dello stesso testo, Hva śaṅ sembra attenuare la sua posizione: “per quegli esseri dalle facoltà ottuse (*mṛdvindriya*), che non riescono a penetrare completamente la verità trascendente, [le perfezioni e il resto] sono necessarie; per quegli esseri dalle facoltà acute (*tīkṣṇendriya*), la questione della loro necessità o meno non si pone neppure”;¹⁰⁴ fino ad affermare, nell'ultimo memoriale: “quando si tratta di esseri profani (*prthagjana*),¹⁰⁵ le cui forze sono minori, io mi conformo ai principi delle pratiche e non mi oppongo in alcun modo alle sei pāramitā. In tutte le risposte che ho dato, [...] riguardanti la necessità di praticare o meno queste sei pāramitā e tutte le buone opere, io mi colloco dal punto di vista rigoroso della verità assoluta, secondo la quale non si discute della necessità di praticare o non praticare.”¹⁰⁶ Appellandosi al principio dei due livelli di verità, Hva śaṅ ritiene che le perfezioni e le pratiche siano dei “mezzi utili” (*upāyakaśalya*) per quegli esseri dalle facoltà intellettuali meno sviluppate, che ancora non riescono a distaccarsi dalla realtà convenzionale; in questo senso, non sono da rifiutare. Ciò nondimeno l'intera sfera dei “mezzi” (*upāya*)¹⁰⁷ viene relegata ad un ruolo che è semplicemente iniziatico, per essere rimpiazzata successivamente dalla visione diretta della realtà.

Tuttavia, bisogna notare che quanto appena affermato da Hva śaṅ stride nettamente con quanto lui stesso aveva dichiarato precedentemente. All'obiezione dei gradualisti,

102 Ivi, pp. 146-148.

103 Ivi, pp. 76, 77, 86, 96, 97.

104 Ivi, p. 86.

105 Sono la gente comune, coloro che non hanno ancora intrapreso il cammino verso l'illuminazione.

106 Ivi, p. 157.

107 L'*upāya*, o “abilità dei mezzi”, rappresenta la duttilità con cui un Bodhisattva, mosso dalla compassione che lo spinge ad aiutare tutti gli esseri viventi, rapporta il suo insegnamento alle varie capacità di chi lo ascolta.

secondo i quali il metodo del non esame non era adatto per i profani, egli replica in questo modo: “voi dite che, nello stato dei profani, non conviene apprendere un tale merito [i.e. la soppressione di tutte le nozioni]. Quando tutti i Buddha e i Bodhisattva, avendo praticato i dharma benigni nel corso di innumerevoli ere, acquisiscono la perfetta illuminazione, questi lasciano agli esseri delle generazioni posteriori [...] degli insegnamenti da studiare e mettere in pratica. Voi dite che gli esseri profani non debbano studiare un tale metodo: per chi sarebbero dunque lasciati questi insegnamenti? E da quali sūtra prendete la teoria che un tale metodo non debba essere studiato dai profani?”¹⁰⁸ Ci si chiede allora come può il non esame essere e non essere allo stesso tempo alla portata delle persone comuni. A mio avviso questa ambiguità si risolve se si presume che, in questo passaggio, Hva śaṅ stia assumendo una posizione *pāramārthika*: dal punto di vista della realtà assoluta infatti, poiché siamo tutti muniti di *tathāgatagarbha*, a nessuno è preclusa la via del non esame; ma, dal punto di vista della realtà convenzionale, finché non si è compresa la propria natura, bisogna coltivare tutte le pratiche.¹⁰⁹

L'altro aspetto fondamentale del Buddhismo Mahāyāna che rimane da prendere in considerazione è il tema della compassione: come si concilia la dottrina di Hva śaṅ, che si caratterizza per uno scarso interesse verso le pratiche, con il voto del Bodhisattva di aiutare tutti gli altri esseri viventi? La risposta, purtroppo non molto esauriente, è la seguente: “il *Tathāgata-guṇāvatāra Sūtra* spiega in lungo come si può essere, senza riflessione e senza esame, utili agli altri esseri: è nello stesso modo del Sole e la Luna, i cui raggi illuminano ogni cosa, come la gemma magica da cui si può ottenere tutto, come la grande terra che ha la capacità di produrre tutti i frutti”.¹¹⁰ Nel testo citato da Hva śaṅ, si affronta il problema dell'adattabilità del Buddha ai bisogni degli esseri secondo queste similitudini: egli è come la Luna, che è vista da tutta la terra, ma non in seguito a una propria volontà particolare; è come la “gemma dei desideri” (*cintā-maṇi*), che trasforma il ferro in gemma, ma non in seguito ad un pensiero; è come la terra, che fa crescere i vegetali, ma non in seguito ad un'intenzione particolare, allo stesso modo egli fa germogliare le radici di bene presenti negli esseri; è come il Sole che, sorgendo, dirada le tenebre, senza che abbia quella intenzione specifica; inoltre egli è come il Sole,

108 Ivi, p. 77.

109 Ivi, p. 159.

110 Ivi, pp. 97-98.

in quanto questo, pur restando per tutto il giorno un solo Sole, illumina allo stesso tempo tutti gli esseri della terra, ed ugualmente illumina villaggi, fa seccare stagni, crescere piante, tutto senza lasciare il suo posto; così il Buddha scaccia le tenebre dell'ignoranza, secca le paludi fangose delle passioni, fa crescere le radici di bene, senza muoversi da dove si trova; in maniera automatica (*anābhoga*), senza pensieri particolareggianti (*nirvikalpa*), manifestandosi secondo i bisogni degli esseri.¹¹¹ Tuttavia Hva śaṅ non va al di là di queste analogie: egli non spiega in dettaglio come la conoscenza contemplativa sia d'aiuto anche per gli altri.

Le difficoltà nel comprendere alcuni passaggi del pensiero di Hva śaṅ derivano indubbiamente dal suo utilizzo particolare del linguaggio. La dialettica Chan è per sua natura poco predisposta al dialogo, perché il linguaggio concettualizza e va quindi in direzione opposta al non esame. Nella misura in cui viene utilizzato, esso esprime il punto di vista della realtà assoluta, oppure getta direttamente il discepolo in quest'ultima per mezzo di paradossi (si pensi ai *koan*),¹¹² quindi attraverso l'intuizione, non in seguito ad un procedimento razionale. Lo stesso Hva śaṅ ci tiene a precisare, nel secondo memoriale, che in tutte le risposte che ha dato si è conformato ai “testi dei *sūtra*, e non è affatto il vero sistema della scuola del Dhyāna. Il mio sistema è senza parole, senza differenziazione dovuta al proprio spirito; è una verità che non si trasmette se non con il silenzio, escludendo il linguaggio. Se ci si mette a discutere dei pro e dei contro, del giusto e del falso, non ne risulta che disputa.”¹¹³ Più avanti, in un passaggio già riportato,¹¹⁴ Hva śaṅ ribadisce che “in tutte le risposte che ho dato [...] io mi colloco dal punto di vista rigoroso della verità assoluta”. Le sue affermazioni risultano ambigue e contraddittorie, ma solo per chi è ancorato al linguaggio come strumento di apprendimento, e concepisce il sentiero verso l'illuminazione come una serie di passi ben distinti. Ma la verità ultima è che non c'è niente da apprendere, nessuna successione di passi da seguire.

111 Ibid., nota

112 Problemi apparentemente insolubili il cui scopo è di condurre il discepolo alla rottura del pensiero discorsivo e all'immediata illuminazione.

113 Ivi, p. 156

114 v. p. 20 e nota 106

Capitolo 3 – La filosofia di Kamalaśīla

Kamalaśīla (740-795) è una figura molto diversa da Hva śaṅ. Formatosi nell'università di Nālandā, in uno dei centri principali di diffusione del Buddhismo indiano, egli rappresenta il Buddhismo istituzionale, promotore delle posizioni mādhyamika così come erano state delineate da Nāgārjuna.¹¹⁵ Inoltre è un diretto discepolo di Śāntarakṣita (725-788), il primo abate del monastero di bSam yas e uno dei rappresentanti principali del Buddhismo indiano in Tibet.

Gli studiosi tibetani successivi (Tsong kha pa su tutti) divisero la tradizione Mādhyamaka in due sottoscuole,¹¹⁶ la *Prāsaṅgika* e la *Svātantrika*, collocando Śāntarakṣita (e quindi il suo discepolo Kamalaśīla) nell'ultimo ramo, più precisamente in quello *Yogācāra-Svātantrika*, di cui è il fondatore.

Le differenze alla base di questa distinzione sono di carattere metodologico: i *prāsaṅgika* si limitavano a confutare le posizioni degli avversari attraverso una *reductio ad absurdum* (*prāsaṅga*), ovvero mostrando le spiacevoli conseguenze che sarebbero derivate dalle loro stesse conclusioni; i *svātantrika* invece ritenevano che questo non bastasse, e che bisognasse servirsi anche di un'inferenza indipendente (*svatantra*, qualcosa di simile alla nostra implicazione) da collocare nella struttura logica degli argomenti. Ma le differenze, secondo Tsong kha pa, non finiscono qui: uno *svātantrika* accetta, nell'ambito della verità convenzionale, il concetto di esistenza intrinseca (*svabhāva*), mentre un *prāsaṅgika* lo rifiuta a qualsiasi livello. Śāntarakṣita apparteneva al ramo *svātantrika*, tuttavia il suo sistema risente delle influenze *yogācāra*: in quanto *mādhyamika*, affermava che tutte le cose sono nient'altro che costruzioni concettuali, aggiungendo però che quest'ultime sono della stessa natura della mente; soggetto e oggetto condividono una sola matrice fondamentale, di natura “mentale”. Ovviamente Śāntarakṣita non crede con questo che la mente sia un esistente primario, dotato di esistenza propria. Al ramo *Yogācāra-Svātantrika* si oppone quello *Sautrāntika-Svātantrika* di Bhāvaviveka (c. 500-570), il quale sosteneva invece che gli oggetti convenzionali, come aggregati di atomi, fossero del tutto esterni alla coscienza, avvicinandosi così alle posizioni della tradizione non Mahāyāna *Sautrāntika*.¹¹⁷

115 Per una sintesi del sistema Mādhyamaka v. p. 11 n. 41.

116 Una distinzione che sembra non essere esistita nell'ambiente indiano.

117 Per un'analisi delle sottoscuole Mādhyamaka cfr. P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 135-

Kamalaśīla ereditò dal maestro le idee e l'interesse per l'analisi, e unendo la speculazione sul vero modo d'essere delle cose con il cammino da percorrere per conseguire la perfetta buddhità realizzò quella mirabile sintesi del pensiero mahāyāna che è raccolta nei tre *Bhāvanākrama*, e che ora proveremo a riassumere.

3.1 – La progressione della meditazione

Lo scopo dei tre *Bhāvanākrama* è di dare una corretta descrizione del sentiero verso la perfetta illuminazione, evidenziando ove possibile gli errori degli eretici, e di Hva śaṅ in particolare.¹¹⁸

Tutti coloro che vogliono ottenere l'onniscienza (*sarvajñatva*, la perfetta conoscenza di ogni cosa) devono impegnarsi in tre direzioni: nella compassione (*karuṇā*), nel pensiero del risveglio (*bodhicitta*) e nella pratica (*pratipatti*)¹¹⁹. Più precisamente, citando il *Vairocanābhisambodhi*: “la conoscenza dell'onnisciente (*sarvajña-jñāna*) ha per radice la compassione, sorge nel pensiero del risveglio e giunge a pienezza con i mezzi salvifici”.¹²⁰ La radice di tutte le qualità del Buddha è la compassione poiché senza di questa non si potrebbero sviluppare le altre, ed è grazie ad essa che, una volta raggiunta l'onniscienza, si decide di rimanere nel *samsāra* per il bene degli altri esseri.¹²¹

Ma che cos'è la compassione e come si deve praticare? Essa altro non è che la consapevolezza che tutti gli esseri soffrono come noi in conseguenza delle tre affezioni (*kleśa*: odio, brama e ignoranza),¹²² e il conseguente desiderio di evitare di nuocere agli altri. Nel praticarla bisogna innanzitutto dirigerla verso i propri amici, poi verso le persone verso cui non si ha alcun vincolo e infine anche verso i propri nemici; ciò che deve spingere il praticante è la sostanziale identità fra tutti gli esseri, perché “nel *samsāra* senza inizio non c'è alcuno che non sia stato mio congiunto per centinaia di volte”.¹²³ Quando questa compassione è uguale verso tutti ed è ben definita come

136 e *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 72-74.

118 La posizione di Hva śaṅ è criticata in dettaglio nel Terzo *Bhāvanākrama*.

119 *Primo Bhāvanākrama*, p. 269, *Secondo Bhāvanākrama*, p. 309 (in *Il Buddhismo – Testi sanscriti del Grande Veicolo*, a cura di Raniero Gnoli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2004).

120 *Primo Bhāvanākrama*, p. 276, *Secondo Bhāvanākrama*, p. 309.

121 *Primo Bhāvanākrama*, p. 270.

122 *Ivi*, p. 271.

123 *Ibid.*

desiderio di sradicare il dolore dagli altri, essa prende il nome di Grande compassione (*mahākaruṇā*).¹²⁴

Come conseguenza di questo desiderio, nel praticante sorge spontaneamente l'aspirazione a raggiungere il “perfetto risveglio senza superiore” (*anuttara-samyak-sambodhi*), per poter essere così d'aiuto a coloro che soffrono. Questa volontà prende il nome di “pensiero del risveglio” (*bodhicitta*).¹²⁵ Esso è di due tipi: convenzionale (tib. *kun rdzob*, sans. *sāṃvṛta*) e assoluto (tib. *don dam pa*, sans. *pāramārthika*). Il primo rappresenta il desiderio e la pratica iniziale, e a sua volta si divide in “pensiero dell'aspirazione” (*praṇidhicitta*), la semplice intenzione di diventare Buddha per il bene dell'universo, e “pensiero dell'effettiva messa in pratica” (*prasthānacitta*), il voto effettuato al cospetto di un maestro o alla presenza dei Buddha e dei Bodhisattva in seguito al quale si inizia la vera accumulazione di meriti e saggezza; il praticante entra così nel primo dei cinque sentieri che portano alla perfetta buddhitā, quello dell'“accumulazione” (*sambhāramārga*).¹²⁶ Il *bodhicitta* assoluto, invece, sorge in seguito alla comprensione del vero modo d'essere delle cose, denota una conoscenza sopramondana e il raggiungimento della prima terra del Bodhisattva, la “gioiosa”. Una volta suscitato il *bodhicitta* convenzionale, quindi, bisogna sforzarsi di realizzare quello assoluto.¹²⁷

Il pensiero del risveglio comporta molti meriti anche se non è accompagnato dalla pratica, tuttavia senza di questa non può portare alla perfetta illuminazione: “Il risveglio appartiene ai Bodhisattva che mettono la pratica al centro della loro vita, non a quella per cui essa è un fatto marginale”.¹²⁸ La pratica del Bodhisattva si fonda sulla saggezza (*prajñā*) e sul mezzo (*upāya*): per mezzo si intendono tutti quei meriti, quali le perfezioni (esclusa la perfezione della saggezza), i mezzi di attrazione (*samgrahavastu*)¹²⁹ e altro, in grado di elevare spiritualmente sé stessi e gli altri; la saggezza, invece, è “la causa dell'esatta discriminazione della natura non erronea del

124 Ibid, *Secondo Bhāvanākrama*, p. 310-311.

125 *Primo Bhāvanākrama*, p. 272, *Secondo Bhāvanākrama*, p. 311.

126 Per una descrizione dei cinque sentieri (*mārga*) v. P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 167-170, e *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 236-247.

127 *Primo Bhāvanākrama*, p. 273, *Secondo Bhāvanākrama*, pp. 311, 323.

128 Citazione dal Gayāśrīṣa Sūtra, *Primo Bhāvanākrama*, p. 273.

129 I quattro *samgrahavastu* sono dei mezzi utilizzati dai Bodhisattva per attirare le persone verso il Dharma, e sono: generosità (*dāna*), parole cortesi (*priya-vadyatā*), atti benevoli (*artha-kriyā*) e simpatia (*samānārtha*). v. D. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, 2004.

mezzo”,¹³⁰ ovvero la corretta comprensione che accompagna la loro pratica, in modo tale da poter essere d'aiuto al prossimo senza cadere in supposizioni sbagliate.

Kamalaśīla afferma a più riprese che la vera pratica consiste nell'attività congiunta di saggezza e mezzo, e mai unicamente nella saggezza o unicamente nel mezzo;¹³¹ inoltre, e questo è un punto da tenere a mente, esse devono essere coltivate sempre, anche da coloro che sono entrati nelle terre (*bhūmi*).¹³² Infatti, solo praticandoli insieme e per tutto il tempo il Bodhisattva può realizzare il “*nirvāṇa* non dimorante” (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*), l'illuminazione propriamente mahāyāna: grazie alla *prajñā*, egli non cadrà nel *samsāra*, ma, ricorrendo al mezzo, rinuncerà anche a dimorare nel *nirvāṇa*. La saggezza, separata dal mezzo, darebbe addirittura vita a un “legame”, in quanto si cadrebbe in quel tipo di *nirvāṇa* che è desiderato dagli uditori (*śrāvaka*),¹³³ caratterizzato da un esclusivo interesse per la propria liberazione, senza alcun riguardo per gli altri; il *nirvāṇa* non dimorante, unendo *prajñā* e *upāya*, mantiene invece un piede in entrambe le dimensioni, e quindi non è legato a nulla.

Il cammino sul sentiero della *prajñā* ha inizio con la “saggezza dello studio” (*śrutamayī-prajñā*), consistente nella comprensione del significato delle Scritture; le verità contenute nei testi devono essere in seguito verificate per mezzo della “saggezza dell'investigazione” (*cintāmayī-prajñā*). L'investigazione è fondamentale, perché senza di essa permarrebbe il dubbio, e si correrebbe perfino il rischio di comprendere il falso. Analizzando il vero modo d'essere delle cose si scopre che esse, dal punto di vista della verità assoluta (*paramārtha-satya*), sono non-originate (*anutpāda*) e non hanno una natura propria (*niḥsvabhāva*).¹³⁴ Per dimostrarlo Kamalaśīla sottopone a critica il concetto di causalità, per confutare in seguito un'ipotetica esistenza intrinseca delle cose materiali e immateriali.

L'originazione di qualcosa (*bhāva*) può o dipendere da una causa (*sahetuka*) o esserne indipendente (*ahetuka*).¹³⁵ Non può non derivare da una causa in quanto è esperienza comune che le cose si originano solo in determinate occasioni, e perché altrimenti non si comprenderebbe come mai non si originano sempre e in ogni luogo. Ma non per questo si

130 *Primo Bhāvanākrama*, p. 274.

131 Ibid., *Secondo Bhāvanākrama*, pp. 319-320.

132 *Primo Bhāvanākrama*, p. 274.

133 Secondo il Mahāyāna un uditore è colui che ha ascoltato le parole del Buddha, ma non riesce a comprendere il significato della *prajñā-pāramitā*.

134 *Primo Bhāvanākrama*, pp. 276-277.

135 Tutta la critica del concetto di causa è delineata nel *Primo Bhāvanākrama*, p. 278.

deve sostenere che esse abbiano origine da una causa. Accettando in via ipotetica il caso contrario, la causa dovrebbe essere o eterna e indipendente o anch'essa impermanente. Nel primo caso la causa consisterebbe in un Signore onnipotente (*īśvara*), ma ciò non è possibile, perché è opinione comune che le cose si originino in successione, e non si comprende perché un essere indipendente debba essere costretto a creare le cose in sequenza, invece che simultaneamente. Il punto è che quest'essere, per definizione, dev'essere qualcosa che è in sé stesso completo, privo di efficienza causale (*sāmarthyā*), contrariamente alle cose che, in quanto facenti parte di un sistema “causa-effetto”, devono esserne dotate (*arthakriyā*).¹³⁶ Né un tale dio può aver prodotto tutto simultaneamente: infatti, supponendo che il creato sia venuto alla luce contemporaneamente, se questi è in grado di creare una seconda volta si danno due possibilità: o creerà in base alla stessa capacità (*samarthasvabhāva*), e in tal caso darebbe vita a una realtà identica a quella precedente, o creerà secondo una capacità diversa, ma così facendo cambierebbe la sua natura, e quindi sarebbe in una certa misura impermanente. Non si può quindi sostenere l'originazione di tutte le cose in virtù di una entità eterna e indipendente.

Se poi ammettiamo l'originazione da una causa impermanente, essa può essere passata, presente o futura. Innanzitutto non può dipendere da fattori passati o futuri, in quanto l'originazione da qualcosa che *non è più* o *non è ancora* è semplicemente impossibile. Se essa avesse luogo da una causa presente, essa dovrebbe essere o simultanea o non simultanea all'effetto: nel primo caso l'effetto sarebbe prodotto nello stesso istante della causa, e quindi non ci sarebbe alcun legame di causa ed effetto; nel secondo caso, poi, si dovrebbe ulteriormente distinguere tra un'originazione dopo intervallo di tempo e una senza intervallo: la prima ricadrebbe nell'errore già sottolineato secondo cui l'effetto dipenderebbe da qualcosa che non c'è più, la seconda darebbe luogo a un paradosso in cui tutti i momenti che compongono un evo cosmico (*kalpa*) si ridurrebbero a un unico istante e nulla più.

Neppure le cose possono originarsi per causa propria, in quanto equivarrebbe a dire che non sono affatto causate; inoltre ciò darebbe luogo alla contraddizione logica di

¹³⁶ Kamalaśīla paragona un simile dio al figlio di una donna sterile, Ibid.

Il senso di queste affermazioni è che un dio, per essere tale, dev'essere indipendente da qualsiasi effetto. Ci si potrebbe meravigliare che una causa dipenda da un effetto, si è soliti ritenere il contrario; tuttavia è anche vero che tra causa ed effetto c'è un legame *concettuale*, e quindi una dipendenza: una causa infatti è tale *in quanto* dà luogo ad un effetto.

un'azione verso sé stessi, alla stregua di un uomo che fosse in grado di salire sulle sue spalle o una spada capace di ferirsi da sé. Infine, esse non possono neppure essere originate da entrambi i fattori (da sé e da elementi esterni), in quanto ne deriverebbero le incongruità di entrambe le tesi. Se ne conclude che, sebbene da un punto di vista relativo (*samvṛti-satya*) le cose sembrino essere originate, la natura propria (*svabhāva*) di quest'ultime è la non-originazione.

Come, con l'investigazione, si è compresa questa verità, allo stesso modo si deve indagare se esiste qualcosa dotato di natura propria, ovvero (secondo l'accezione *mādhyamika*) se esiste un ente che sia indipendente da cause e condizioni. Tutti i fenomeni possono essere suddivisi in due categorie: gli enti materiali e quelli immateriali.¹³⁷ Per quanto riguarda i primi, essi non hanno una natura propria unitaria, in quanto possono essere scomposti in atomi. Né si può dire con questo che abbiano una natura propria molteplice, poiché un'analisi approfondita rivela come gli atomi non si possano costituire in aggregati: infatti questi, per potersi unire, dovrebbero collocarsi spazialmente su una superficie cui appoggiarsi gli uni sugli altri; ma così facendo sarebbe possibile individuare in loro una parte anteriore, una posteriore ecc., e perderebbero la loro caratteristica essenziale, che è l'indivisibilità, dando vita a un *regressus ad infinitum*. Dal punto di vista assoluto le cose materiali non hanno natura propria, sono “come le forme, i colori o altro percepiti in un sogno”.¹³⁸

Anche le cose immateriali, quando esaminate secondo questo criterio, risultano non avere una natura propria. Se, come abbiamo visto, non esistono degli oggetti esterni, quando vediamo (ad esempio) qualcosa di blu dobbiamo presumere che siano degli enti immateriali, come la coscienza (*vijñānādayaḥ*), che si manifestano secondo la forma del blu. Per dirlo con le parole del *Lankāvatāra Sūtra*: “In realtà, esternamente non c'è forma, è la nostra stessa mente (*svacitta*) che si manifesta fuori”.¹³⁹ Non è possibile che queste forme abbiano una natura propria unitaria, poiché esse vengono intese e si manifestano in modo diverso a chi le percepisce; e di una realtà unica non si può dire che abbia una natura molteplice. Né è logicamente ammissibile una natura propria molteplice, perché il molteplice non è altro che un insieme di unità, e abbiamo visto che queste forme immateriali non si presentano con i connotati di unità. Se a questo punto si

137 Per la critica al concetto di natura propria negli enti materiali e immateriali v. *Primo Bhāvanākrama*, pp. 279-280.

138 Ibid.

139 Ibid. Si noti come emerge da questi versi la vicinanza di Kamalaśīla al ramo Yogācāra-Svātantrika.

argomentasse che queste forme da noi percepite come cose materiali siano false (*alīka*), dovremmo concludere che anche la nostra coscienza sia falsa, in quanto la coscienza non ha altra natura che quella di manifestarsi mostrando le cose. È questo il senso delle parole del Buddha: “La coscienza è simile ad una magia (*māyā*)”.¹⁴⁰ Da un punto di vista assoluto, quindi, tutte le cose che si presentano a noi sono false, “in quanto vuote di natura propria, sia essa unica o molteplice”.¹⁴¹

Dopo aver analizzato la vera natura delle cose secondo la “saggezza dell'investigazione”, il praticante dovrà dedicarsi alla “saggezza della realizzazione contemplativa” (*bhāvanāmayī-prajñā*), in quanto il solo studio non è sufficiente se non è accompagnato dall'esperienza personale delle verità che si sono scoperte. La realizzazione contemplativa è costituita di due momenti successivi: la calma concentrata (*śamatha*) e la visione profonda (*vipaśyanā*). Con la prima si intende la capacità di rimanere senza sforzo, fisico e mentale, sul supporto della meditazione;¹⁴² la seconda invece consiste nella disamina delle cose come realmente sono.¹⁴³ Senza dubbio spinto da un atteggiamento polemico contro Hva śan,¹⁴⁴ Kamalaśīla sottolinea ripetutamente¹⁴⁵ la necessità di praticare entrambe, e mai solo una di esse: senza la calma concentrata non è possibile indagare la vera natura dei dharma, poiché la mente del meditante si agiterebbe tra i pensieri, “come una lampada esposta al vento”;¹⁴⁶ ma senza la visione profonda non sarebbe possibile sradicare le tendenze latenti (tib. *bag la nyal*, sans. *anuśaya*), ovvero l'innata predisposizione all'adesione verso le cose materiali e

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Nel *Terzo Bhāvanākrama* (pp. 330-331) Kamalaśīla distingue quattro oggetti di meditazione:

1) L'“immagine riflessa priva di rappresentazioni discorsive” (*nirvikalpapratibimbaka*), è l'oggetto (ad esempio la figura del Buddha) preso come supporto dalla calma concentrata. È privo di rappresentazioni discorsive in quanto non è indagato per mezzo della visione profonda, ed è un'immagine riflessa in quanto rappresentazione dei dharma così come sono stati uditi o percepiti.

2) L'“immagine riflessa accompagnata da rappresentazioni discorsive” (*savikalpapratibimbaka*), è lo stesso oggetto esaminato con l'aiuto della visione profonda, ed è quindi compreso nella sua vera natura.

3) Il “limite estremo degli oggetti” (*vastuparyantatā*): comprendendo la vera natura di quell'oggetto, lo yogin giunge a comprendere anche la vera natura di tutti i dharma; in questo modo penetra la Tathatā (l'“esser così delle cose”), la cui caratteristica è quella di rappresentare il limite estremo degli oggetti, oltre cui non c'è più niente da sapere. È il supporto proprio della prima terra (*bhūmi*).

4) L'“adempimento del compito” (*kāryapariniṣpatti*), ovvero la conoscenza che si dà nella terra del Buddha, una volta completata la progressione nelle terre inferiori.

143 E la vera natura delle cose è l'insostanzialità del *pugdala* (la persona) e dei *dharma*, v. infra, p. 34

144 Come si vedrà nel Capitolo 4 (p. 46), agli occhi di Kamalaśīla il Dhyāna di Hva śan si riduce alla sola calma concentrata.

145 *Primo Bhāvanākrama*, pp. 285-286, *Secondo Bhāvanākrama*, pp. 311-312 e 316, *Terzo Bhāvanākrama*, p. 331.

146 *Secondo Bhāvanākrama*, p. 312.

immateriali, e rimarrebbe ancora il dubbio, poiché non si sarebbe sperimentata personalmente l'effettiva vacuità di queste: “in un uomo che si affacci su un pozzo buio, non avendo egli la possibilità di vedere, non può svanire il dubbio su vasi o altro che galleggino in esso”.¹⁴⁷ Calma concentrata e visione profonda sono due aspetti complementari, “sono come gli occhi e la luce che rendono possibile la visione”.¹⁴⁸ Prima di praticare entrambe è necessario soddisfare dei prerequisiti: per la calma concentrata è necessario saper scegliere un luogo favorevole,¹⁴⁹ accontentarsi di quel che si ha, evitare troppi impegni ed avere una corretta condotta morale; per la visione profonda è necessario frequentare una “buona persona”, ovvero qualcuno che è altamente istruito e di natura compassionevole, ricercare molti insegnamenti, ovvero ascoltare attentamente il senso relativo e assoluto delle Scritture, e un’“attenzione saggia”, ovvero la corretta indagine dei due livelli di senso di quest'ultime. Ma poiché non è possibile indagare alcunché se il proprio pensiero è in continua agitazione, il cammino della realizzazione meditativa deve iniziare con la calma concentrata.¹⁵⁰

Per prima cosa il praticante dovrà trovare un luogo favorevole, in seguito dovrà rivolgere la propria compassione verso tutti gli esseri e lodare le immagini dei Buddha e dei Bodhisattva; potrà quindi sedersi in meditazione dirigendo la consapevolezza nel proprio intimo. Per non distrarsi, potrà fare uso di due tipi di oggetti (*vastu*): materiali e immateriali; il praticante scelga un supporto e si concentri su di esso considerandolo un compendio di tutte le cose. Quando sarà in grado di mantenere l'attenzione, avendo scomposto l'oggetto nei suoi aggregati, potrà rivolgersi verso un supporto più ampio. Tuttavia nel processo meditativo potrebbero sorgere degli ostacoli che minino la concentrazione del praticante; questi impedimenti (*doṣa*)¹⁵¹ devono essere contrastati con gli otto coefficienti di eliminazione.¹⁵² Il percorso della calma concentrata si articola

147 *Primo Bhāvanākrama*, p. 285.

148 Ivi, p. 286.

149 Un luogo favorevole è provvisto di cinque qualità, v. *Secondo Bhāvanākrama*, p. 313:

1) è “funzionale”: è facile trovarvi vesti, cibo ecc.

2) è un “buon posto”, poiché non vi sono persone malvagie o nemiche.

3) è una “buona terra”, poiché non vi sono malattie.

4) è “popolato di buoni amici”, poiché vi sono amici dalla retta condotta e di opinioni simili alle nostre.

5) è “appropriato”, perché vi sono poche persone di giorno e pochi rumori di notte.

150 Per la descrizione sul conseguimento della calma concentrata v. *Primo Bhāvanākrama*, pp.281-283; *Secondo Bhāvanākrama*, pp. 314-316; *Terzo Bhāvanākrama*, pp. 331-332.

151 I *doṣa* sono sei: indolenza (*kausīdya*), smarrimento del supporto (*ālambanasampramoṣa*), depressione (*laya*), agitazione (*auddhatya*), assenza di sforzo (*anābhoga*) e sforzo (*ābhoga*).

152 Gli otto coefficienti di eliminazione sono: la fede (*śraddhā*), lo slancio (*chandas*), il retto sforzo (*vyāyāma*), il rilassamento (*praśrabdhi*), l'attenzione (*smṛti*), la consapevolezza (*samprajanya*), la

in nove momenti.¹⁵³ “In ciò [il praticante] fissa la mente”, cioè la lega a un supporto; “la conferma”, mantiene l'attenzione su di esso; “la stabilisce”, preso da una possibile distrazione, l'abbandona;¹⁵⁴ “la porta vicino”, ovvero torna sul supporto una volta abbandonata la distrazione; “la domina”, rimane sul supporto con gioia; “la calma”, frena la gioia riflettendo sugli ostacoli della distrazione; “la acquieta”, placa la depressione e il torpore che sono insorti;¹⁵⁵ “la concentra”, si sforza di restare sul supporto in un flusso privo di operazioni mentali;¹⁵⁶ “la corregge”, rende la mente equanime alleviando lo sforzo e permane sul supporto in una condizione di equilibrio e a suo piacimento;¹⁵⁷ avrà quindi realizzato la calma concentrata, ovvero “l'attenzione focalizzata della mente su un punto (*cittaikāgratā*)”,¹⁵⁸ mentre il suo supporto non è fisso.

Quando il praticante sarà riuscito a stabilizzare il proprio animo, dovrà finalmente rivolgere la propria attenzione alla visione profonda, e rimuovere le tendenze latenti grazie all'esame del vero modo d'essere delle cose.¹⁵⁹ Indagare la realtà delle cose significa riconoscere “la vacuità di sé del *pudgala* e dei *dharma* in tutte le cose dal punto di vista assoluto”.¹⁶⁰ Innanzitutto il praticante dovrà criticare l'esistenza di un *pudgala*, di una “persona” alla base dei fenomeni psicofisici: infatti, l'idea di un “Io” emerge solo in quanto sintesi dei cinque aggregati, ed è perciò inseparabile da questi. Ma neppure può essere identificato con essi, poiché questi ultimi hanno una natura molteplice e impermanente, mentre il *pudgala* è da tutti ritenuto come eterno e unitario. Quindi, poiché il *pudgala* non può essere definito né mediante identità né mediante differenza, e non vi è un altro modo d'esistenza, risulta evidente che questo “io-mio del

riflessione (*cetanā*) e l'equanimità (*upeksā*). I primi quattro sono antidoti all'indolenza: è la fede nelle qualità del samādhi che fa sorgere il desiderio della meditazione; da questo desiderio nasce lo slancio che gli conferisce il retto sforzo; in seguito, con il rilassamento di corpo e mente, si è allontanata l'indolenza. L'attenzione è l'antidoto allo smarrimento del supporto; la consapevolezza è il rimedio alla depressione e all'agitazione. All'assenza di sforzo che può derivare dal placarsi di depressione e agitazione bisogna rispondere con la riflessione, e quando in seguito il pensiero fluisce imperturbato bisogna rimuovere l'ultimo ostacolo dello sforzo con l'equanimità.

153 Kamalaśīla riporta uno schema meditativo contenuto nella *Bodhisattvabhūmi* e, con parole simili, nel *Mahāyānasūtrālamkāra* di Asanga; v. *Primo Bhāvanākrama*, p. 282, n. 142.

154 Seguendo lo schema in nota 145, risponde allo “smarrimento del supporto” con l’“attenzione”.

155 Gli ultimi tre momenti (“la domina”, “la calma” e “l'acquieta”) corrispondono all'azione della “consapevolezza” nei riguardi di “depressione” e “agitazione”.

156 Ovvero risponde all’“assenza di sforzo” con la “riflessione”.

157 Elimina lo “sforzo” con l’“equanimità”.

158 *Primo Bhāvanākrama*, p. 282.

159 Per la descrizione della dialettica della visione profonda v. *Primo Bhāvanākrama*, pp. 283-285; *Secondo Bhāvanākrama*, pp. 316-318; *Terzo Bhāvanākrama*, pp. 332-334.

160 *Secondo Bhāvanākrama*, p. 316.

mondo non è altro che un errore”.¹⁶¹

In modo analogo il praticante dovrà verificare l'assenza di sé nei dharma. Essi possono essere di due tipi: materiali e immateriali; colui che medita esamini innanzitutto quelli materiali e si renda conto di come essi non possano essere distinti come oggetti esterni, in quanto se fossero tali dovrebbero poter essere scomposti in atomi, ma, come abbiamo visto,¹⁶² questi non posseggono una natura propria. Si passi quindi a meditare i dharma immateriali, e si consideri come invero tutti i dharma, poiché non possono essere realtà esterne, siano riducibili al pensiero (*citta*), il quale si manifesta¹⁶³ (*pratibhāsate*) attraverso di essi. È perché si è attaccati alle forme materiali che non ci si rende conto che “tutto è solo pensiero (*citta-mātra*),¹⁶⁴ non esiste [...] una realtà esterna”.¹⁶⁵ E visto che qualsiasi dharma è solo mente, il praticante indaghi quest'ultima, poiché in questo modo investigherà la vera natura dei dharma;¹⁶⁶ si renderà conto che, se non esiste una realtà percepibile, non può esistere neppure un soggetto percettore, perché questi non può percepire nulla se non c'è qualcosa di percepibile; perciò egli dovrà “passare oltre il solo pensiero” e permanere in una conoscenza non duale (*advayajñāna*). In seguito dovrà passare anche oltre questa conoscenza “senza apparenza di dualità”, poiché, se le cose non nascono per opera propria o in virtù di altro¹⁶⁷ e data l'irrealtà di un oggetto percepito e di un soggetto percettore, non è ugualmente possibile che la conoscenza non duale possa essere reale, in quanto è inevitabilmente legata ad essi.¹⁶⁸ Egli dovrà quindi risiedere in questa conoscenza “senza apparenza”, ma senza attaccarsi ad essa come se fosse qualcosa di reale.¹⁶⁹ In questo modo quando non concepirà più, da un punto di vista assoluto, la natura propria di una cosa, comprendendo pienamente l'assenza di natura propria di tutti i dharma, sarà infine pervenuto alla “meditazione priva di costruzioni concettuali” (*nirvikalpasamādhi*), avrà intrapreso il “sentiero della visione” (*darśanamārga*) e raggiunto la prima terra (*bhūmi*). Nel *Lankāvatāra sūtra* si dice che

161 Ibid..

162 v. supra, p. 31

163 E quindi rende manifeste le cose.

164 Ancora un altro chiaro segno di appartenenza al ramo Yogācāra-Svātantrika. v. supra, p. 31, n. 139.

165 *Primo Bhāvanākrama*, p. 284.

166 Nei prossimi passi si segue l'interpretazione di Kamalaśīla di alcune stanze del *Lankāvatāra Sūtra*, *Primo Bhāvanākrama*, pp. 283-284.

167 v. supra, p. 29 e ss.

168 In quanto sorge in conseguenza dell'avvenuta comprensione dell'irrealtà di soggetto ed oggetto, anche la conoscenza non duale dipende da cause e condizioni.

169 In questo Kamalaśīla è propriamente un *mādhyamika*, in quanto afferma che (dal punto di vista assoluto) la verità ultima è che non c'è alcuna verità ultima, nessun vero modo d'essere delle cose. v. P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, cit., p. 139, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 87.

egli “vede il Grande Veicolo”,¹⁷⁰ ma questa visione è propriamente (dal punto di vista assoluto) una non-visione, in quanto non percepisce alcunché dotato di natura propria, e non dà luogo ad alcun pensiero discorsivo, in quanto risiede in una comprensione che è non concettuale (*nirvikalpa*).

Kamalaśīla ci tiene a sottolineare¹⁷¹ che quest'assenza di concettualizzazione non dev'essere intesa come una semplice assenza di riflessione, perché la sola assenza di pensiero non elimina, si è detto,¹⁷² la cieca aderenza alle cose e il dubbio sulla loro realtà. L'assenza di percezione, propria del *nirvikalpasamādhi*, dev'essere preceduta da una meditazione concettualizzante (*savikalpasamādhi*) che, smascherando qualsiasi dubbio, non rende più possibile alcuna visione errata: è come il fuoco che si produce dallo sfregamento di due bastoncini di legno.¹⁷³ E ciò che emerge da questo fuoco altro non è che il *bodhicitta* assoluto, il pensiero del risveglio che ha realizzato la vacuità di tutti i dharma.¹⁷⁴

Ma sperimentare direttamente l'insostanzialità del *pudgala* e dei dharma richiede impegno, e finché il praticante non riesce a pervenire alla realtà ultima egli è dotato solo di una fortissima risoluzione (*adhimukti*); perciò si dice che risieda nella “terra della condotta risoluta” (*adhimukticyabhūmi*), e che abbia intrapreso il secondo sentiero verso la perfetta buddhità, quello della “preparazione” (*prayogamārga*).¹⁷⁵ Un essere che ha raggiunto questo stadio, comunque, anche se è ancora una persona comune (*prthagjana*) e non un nobile (*arya*),¹⁷⁶ “ha trasceso tutti gli errori della gente spiritualmente non progredita”.¹⁷⁷ A seconda del suo livello di comprensione della vacuità, in questa terra si danno quattro fattori di comprensione intuitiva (*nirvedhabhāgīya*): quando la luce della conoscenza è appena percepibile la comprensione prende il nome di “divenuta calda” (*uṣmagata*), ma non appena questa diventa mediamente luminosa si origina la comprensione denominata “apice” (*mūrdhan*); quando poi la conoscenza diviene priva delle immagini degli oggetti esterni

170 In quanto vede la vacuità di tutti i dharma; v. *Primo Bhāvanākrama*, p. 284.

171 Ivi, p. 285.

172 v. supra, p. 32.

173 *Secondo Bhāvanākrama*, p. 318, *Terzo Bhāvanākrama*, p. 340.

174 Per la progressione del *bodhicitta* v. supra, p. 28.

175 Per la progressione della meditazione nella terra della condotta risoluta v. *Primo Bhāvanākrama*, pp. 291-292.

176 Uno degli appellativi del Bodhisattva.

177 Ibid.

e il praticante risiede nella sola ideazione (*viññāptimātra*)¹⁷⁸, si realizza quella comprensione che ha il nome di “accettazione perseverante” (*kṣānti*); quando infine risiede nella conoscenza non duale, priva della apparenze di percettore e percepito, ha conseguito la comprensione chiamata “dharma principale” (*agradharma*), e penetra immediatamente nella comprensione della vacuità di tutti i dharma.

Il praticante (ormai Bodhisattva) che così ha meditato, non deve però limitarsi alla sola sfera della saggezza: infatti “sebbene tutti questi dharma dal punto di vista assoluto non risultino mai nati, tuttavia, in virtù di un complesso di cause e di condizioni definite e varie, essi, al modo di un'illusione, operano sotto forme svariate, apparendo anche piacevoli”¹⁷⁹ agli occhi di chi non si è risvegliato. Allora egli dovrà uscire dal *samādhi* ed impegnarsi ad accumulare un'enorme massa di meriti e conoscenza per aiutare tutti coloro che soffrono a causa della propria ignoranza “e per far sì che essi comprendano la natura del Dharma”:¹⁸⁰ così facendo egli non cadrà nel destino degli uditori, che si rifugiano nel *nirvāṇa*; ma neppure cadrà nel *samsāra*, aderendo al mondo convenzionale, perché è divenuto consapevole della sua realtà fondamentale e nel suo agire lo considera nient'altro che un'illusione, una magia (*māyā*).¹⁸¹

Ancora una volta, la pratica dei mezzi riveste un'importanza capitale nel sistema di Kamalaśīla: anche se il praticante è riuscito a comprendere la realtà assoluta, il suo sentiero verso la perfetta buddhità è solo all'inizio; dovrà infatti sviluppare appieno tutte le perfezioni e sradicare ogni tendenza latente ad attaccarsi ai fenomeni, in un percorso che richiederà moltissime vite e che attraverserà dieci terre (*bhūmi*, una per ogni perfezione raggiunta), fino a condurre all'onniscienza.

Come si è detto poco sopra, il Bodhisattva che ha realizzato la vacuità del *pudgala* e dei dharma è giunto alla prima terra,¹⁸² chiamata “gioiosa” (*pramuditā*), in quanto egli ha scoperto una verità prima sconosciuta, e si è incamminato nel terzo sentiero, quello della “visione” (*darśanamārga*), in quanto “vede” la realtà dei dharma. Poiché “promuove il bene degli altri come se fosse il proprio”¹⁸³ il Bodhisattva avrà conseguito la “perfezione della generosità” (*dāna-pāramitā*). Quando sarà in grado di emanciparsi

178 Corrisponde alla fase della visione profonda in cui si realizza che tutti i fenomeni sono “solo pensiero”.

179 *Terzo Bhāvanākrama*, p. 336.

180 *Secondo Bhāvanākrama*, p. 319.

181 Per il “*nirvāṇa* non dimorante” v. anche supra, p. 29.

182 Per una descrizione delle dieci terre v. *Primo Bhāvanākrama*, pp. 292-294.

183 Ibid.

da tutte le “trasgressioni minori” (*sūkṣmāpatti*) sarà giunto nella seconda terra, chiamata “immacolata” (*vimalā*), poiché egli sarà esente da qualsiasi impurità, e avrà coltivato appieno la “perfezione della moralità” (*śīla-pāramitā*). Inoltre, avrà intrapreso l'ultimo sentiero (su cui si sviluppano tutte le rimanenti terre), quello della “realizzazione” (*bhāvanāmārga*). Quando sarà capace di ottenere tutti i samādhi mondani e di tenere a mente tutti gli insegnamenti (ovvero le Scritture), sarà giunto nella terza terra, la “luminosa” (*prabhākarī*), poiché la luce della conoscenza sarà diventata incommensurabile; sarà inoltre diventato esperto nella “perfezione della pazienza” (*kṣānti*), in virtù della sua accresciuta capacità di sopportazione. Quando sarà perfettamente in grado di vivere secondo i trentasette fattori del risveglio¹⁸⁴ egli avrà raggiunto la quarta terra, detta “radiosa” (*arciṣmatī*), in quanto sorta dallo splendore di questi ultimi; poiché sarà in grado di vivere secondo questi fattori, non cadrà nel desiderio ed avrà quindi raggiunto la “perfezione dell'energia” (*vīrya*). Quando, meditando sulle quattro nobili verità, sarà in grado di convertire la mente rivolta al *nirvāṇa* verso il *samsāra* e meditare i fattori del risveglio congiunti al mezzo, egli avrà raggiunto la quinta terra, la “difficile da conquistare” (*sudurjayā*), in quanto la contemplazione dei fattori congiunti al mezzo ha richiesto un grosso sforzo; poiché sarà diventato esperto nella meditazione sulle quattro nobili verità, egli avrà conseguito la “perfezione della concentrazione meditativa” (*dhyāna-pāramitā*). Quando sarà riuscito a comprendere appieno l'originazione interdipendente (*pratīyasamutpāda*), accedendo ad uno stato senza segni,¹⁸⁵ sarà entrato nella sesta terra, chiamata “quella che sta di fronte”, poiché adesso il Bodhisattva si troverà di fronte a tutte le virtù di un Buddha; in quanto dimora nella comprensione dell'originazione interdipendente, avrà ottenuto la “perfezione della saggezza” (*prajñā-pāramitā*). Quando egli sarà finalmente in grado di permanere ininterrottamente nello stato senza segni, avrà raggiunto la settima terra, “quella che va lontano” (*dūraṅgamā*);¹⁸⁶ poiché il Bodhisattva comprende tutto come vuoto di esistenza intrinseca, ma non disdegna per questo la pratica ordinaria, si dice che egli raggiunga la “perfezione del mezzo” (*upāya-pāramitā*). Quando poi sarà in

184 I trentasette *bodhipāṅśikadharmā* sono quei fattori che aiutano a raggiungere la piena realizzazione spirituale. Essi sono: i quattro fondamenti della consapevolezza, i quattro tipi di retto sforzo, le quattro basi dei poteri mistici, le cinque facoltà spirituali, le cinque forze, i sette fattori del risveglio e l'ottuplice sentiero.

185 Cioè in uno stato in cui non si concepisce l'esistenza intrinseca di alcunché.

186 A partire dal settimo o dall'ottavo stadio, il progresso del Bodhisattva viene in genere considerato irreversibile, v. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 244.

grado di permanere nello stato privo di segni senza alcun sforzo, avrà raggiunto l'ottava terra, l'“immobile” (*acalā*), proprio perché egli non è più turbato da nulla; in virtù dell'acquisizione senza sforzo delle condizioni favorevoli al bene, egli ha ottenuto la “perfezione del voto” (*praṇidhāna-pāramitā*)¹⁸⁷. Quando è in grado di enunciare ed insegnare il Dharma in tutti i suoi aspetti, egli avrà raggiunto la nona terra, detta “della buona intelligenza” (*sādhumatī*), in quanto ha conseguito una mente priva di difetti; poiché ha raggiunto un eccellente potere di saggezza, egli ha ottenuto la “perfezione della forza” (*bala-pāramitā*). Quando è in grado di mostrarsi nei campi di Buddha, di dar luogo a creazioni magiche¹⁸⁸ e di portare a maturità spirituale tutti gli esseri, egli ha infine raggiunto la decima terra, la “nube del Dharma” (*dharmameghā*), poiché la dottrina si diffonde in infiniti mondi come una pioggia; in quanto ha finalmente raggiunto l'onniscienza, egli ha ottenuto la “perfezione della gnosi” (*jñāna-pāramitā*). E poiché ha conseguito “il limite supremo dell'accumulazione dei meriti per il proprio e l'altrui beneficio, e ottenuta la completa eliminazione di tutti i difetti”,¹⁸⁹ egli è anche entrato nell'ultimo dei cinque sentieri, quello del “non ulteriore apprendimento” (*aśaikṣamārga*), in quanto non c'è più niente da conseguire. Ormai diventato un Buddha, risiede nel corpo del Dharma (*dharmakāya*), attua il bene di tutti gli esseri attraverso il corpo di fruizione (*saṃbhogakāya*¹⁹⁰) e quello di trasformazione (*nirmāṇakāya*) e resta nel *saṃsāra* finché dura.

187 Le azioni del Bodhisattva raggiungono una spontaneità e un'assenza di sforzo tale che ogni azione è il frutto del traboccare del voto della compassione, v. P. Williams, *Il Buddismo dell'India*, cit., p. 170.

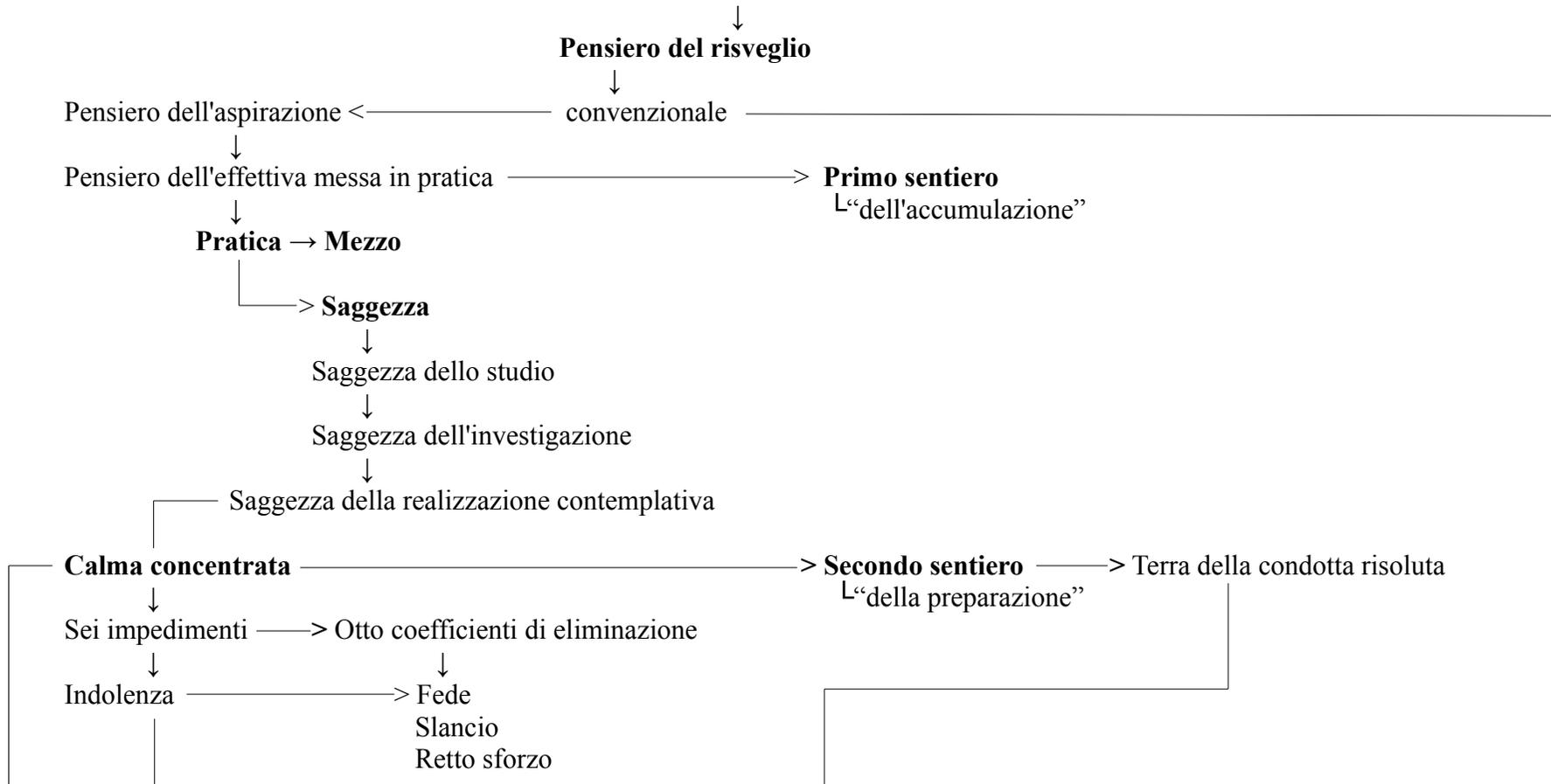
188 Il *nirmāṇakāya*, l'incarnazione di un Bodhisattva sul piano terreno per il bene di tutti esseri.

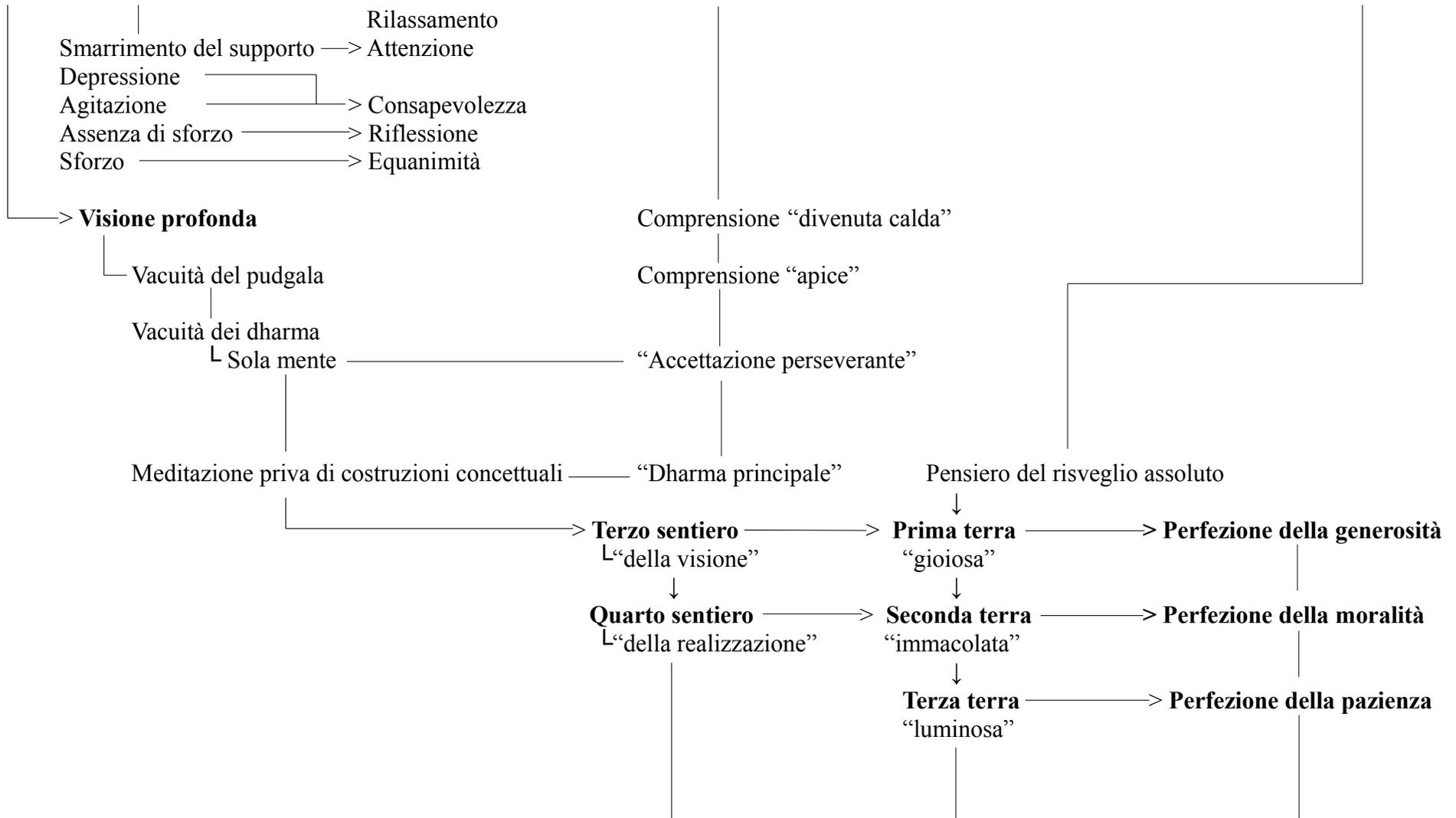
189 *Primo Bhāvanākrama*, p. 294.

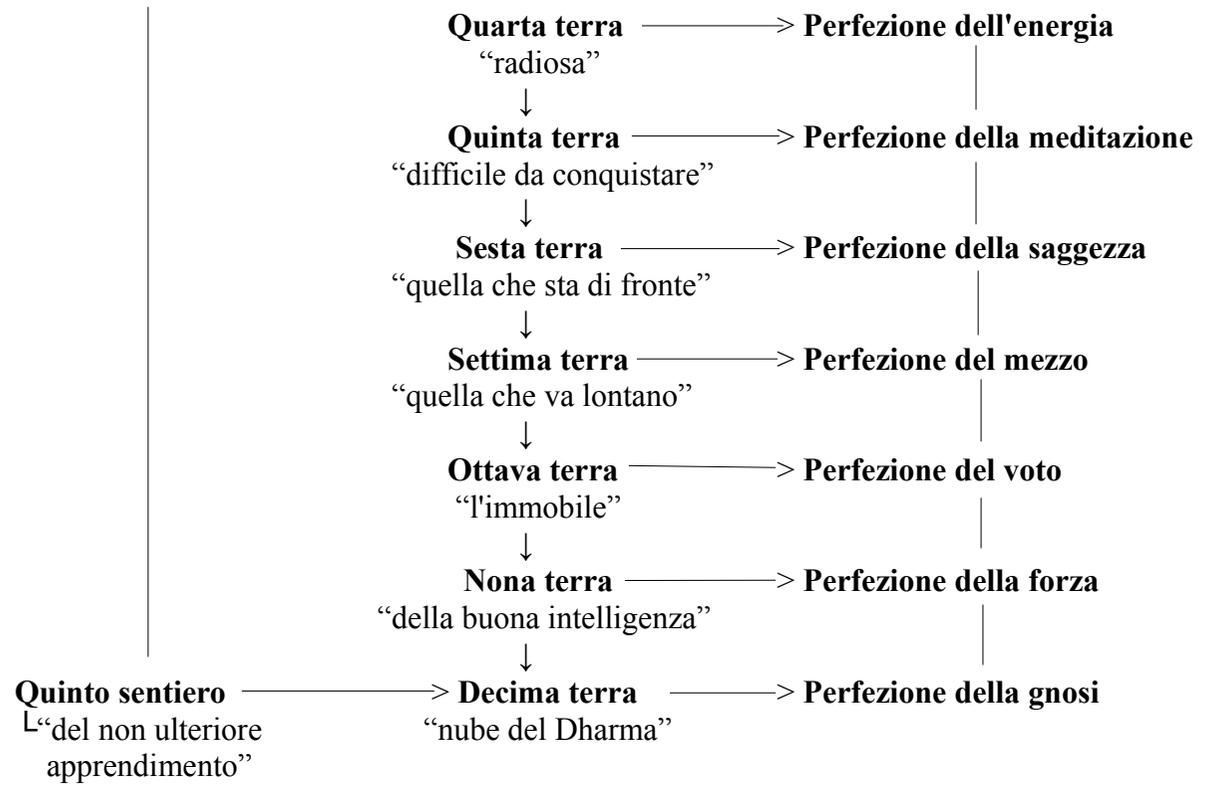
190 È l'apparizione di un Bodhisattva in un altro piano di esistenza (una “terra pura”), di solito seguito da un'assemblea di accoliti.

Schema - La progressione verso la perfetta buddhità

Compassione: verso gli amici → verso chi non si conosce → verso i nemici







Capitolo 4 – Dialogo impossibile? Due scuole a confronto

Probabilmente saranno già emerse le notevoli discrepanze tra i due modi di intendere il sentiero buddhista. In questo capitolo si analizzeranno in dettaglio le differenze tra le due fazioni,¹⁹¹ evidenziando quando queste siano riconducibili a due modi di intendere il regno del non concettuale e a due diverse visioni del fine ultimo della liberazione. Si mostrerà poi come tali differenze siano acuite dalla tendenza di Hva śaṅ ad assumere una posizione *paramārthika* che rende di fatto impossibile alcun dialogo. Inoltre, poiché conosciamo le critiche mosse da Kamalaśīla ad Hva śaṅ ma non una possibile controreplica di quest'ultimo, si proverà ad immaginare, ove possibile, le risposte che avrebbe potuto dare il monaco cinese, in accordo con la sua “filosofia”.

La confutazione delle idee di Hva śaṅ è svolta da Kamalaśīla nel Terzo Bhāvanākrama, e si può riassumere nella convinzione che il Buddhismo dei subitisti non sia altro che una forma di Hīnayāna, quindi una forma di realizzazione inferiore rispetto al “perfetto risveglio senza superiore” (*anuttara-samyak-sambodhi*), proprio del Mahāyāna. È una critica grave, rivolta a una scuola che si rifaceva anch'essa a *sūtra* Mahāyāna quali, ad esempio, il *Viśeṣacinti Sūtra* e il *Lankāvatāra Sūtra*, e che sosteneva idee cardini del Grande Veicolo quali la vacuità di tutti i dharmas; ma non è un'obiezione priva di fondamento. La critica di Kamalaśīla si regge su due argomenti:¹⁹²

1. Se si respinge l'indagine concettuale si respinge la saggezza (*prajñā*), la cui caratteristica è proprio la disamina delle cose come realmente sono.
2. Se le pratiche e i mezzi vengono esclusi dal sentiero buddhista, si respinge la compassione, con la quale si rimane nel *samsāra* per il bene di tutti gli esseri.

Ma saggezza e compassione non sono altro che i due elementi che distinguono il Mahāyāna! È dunque su queste due direttrici che si deve svolgere il confronto: cosa intendono i due schieramenti per *prajñā*? E in seguito: qual è il ruolo del mezzo (*upāya*, lo strumento della compassione) nei due sistemi?

191 A tale proposito si utilizzerà spesso, come riferimento, l'importante lavoro di L. O. Gomez, *Purifying Gold: the Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice*, contenuto in P. N. Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, cit.

192 *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 337.

4.1 – La saggezza: intuizione diretta o coltivazione graduale?

Potrà inizialmente stupire, ma sia Kamalaśīla che Hva śaṅ sostengono la stessa idea di *prajñā*: essa è la comprensione del vero modo d'essere delle cose, una realtà che è in ultima analisi non concettuale (*nirvikalpa*). Il problema non è tanto la qualità dell'obiettivo, quanto l'accesso:¹⁹³ per i gradualisti vi si giunge dopo una coltivazione mentale che è inizialmente concettuale; per i subitisti essa si realizza con il balzo di un'intuizione che esclude qualsiasi concettualizzazione.

Kamalaśīla non crede che il metodo di Hva śaṅ possa mai portare alla *prajñā* perché nel sistema cinese viene abolita quella fondamentale funzione propedeutica svolta dall'investigazione (*cintā*) e dall'analisi meditativa propria della visione profonda (*vipaśyanā*). Hva śaṅ dimentica che la meditazione è svolta soprattutto da persone comuni (*prthagjana*), ai primi passi nel cammino verso l'illuminazione, e costoro hanno bisogno di una guida verso il non concettuale. Se si pratica fin dall'inizio la non riflessione, senza delle direttive, si corre il rischio di contemplare il falso;¹⁹⁴ sarebbe come pretendere di raggiungere un tesoro senza avere una mappa ed essere sicuri di non perdersi. Ma, soprattutto, l'analisi concettuale iniziale serve a rimuovere i dubbi circa l'esistenza intrinseca dei dharmas: infatti, la tendenza ad attaccarsi alle cose come se fossero enti autonomi è in noi innata, e non può essere spazzata via se non si è prima sperimentato in prima persona (attraverso la meditazione di visione profonda) la loro vacuità.¹⁹⁵ Dall'analisi della realtà, compiuta grazie alla realizzazione contemplativa (*bhāvanā*),¹⁹⁶ emergerà in seguito “quella conoscenza delle cose come realmente sono che è libera da rappresentazioni discorsive”; è come il fuoco che si genera dallo sfregamento di due bastoncini di legno:¹⁹⁷ l'investigazione sui dharmas materiali e immateriali, condotta dalla meditazione concettualizzante (*savikalpasamādhi*), genera il fuoco della meditazione priva di costruzioni concettuali (*nirvikalpasamādhi*), che infine la dissolve.¹⁹⁸

Per Hva śaṅ un discorso del genere non ha alcun senso. Credere che ci sia un modo

193 v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 155, n. 128.

194 v. *Primo Bhāvanākrama*, cit., p. 277.

195 Ivi, p. 285.

196 Così come è descritta nel Capitolo 3, pp. 34 e ss.

197 *Secondo Bhāvanākrama*, cit., p. 318; *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 340.

198 v. supra, p. 36.

sbagliato per arrivare al non concettuale, contrapposto ad uno corretto, significa essere ancora imbrigliati nella realtà convenzionale; la realtà fondamentale, al contrario, è al di là di qualsiasi concettualizzazione, quindi al di là del vero e del falso in quanto entità contrapposte: ogni sforzo fatto per afferrarla, ogni delimitazione di un percorso da seguire, comporta una distorsione dell'obiettivo, ed è quindi controproducente;¹⁹⁹ è questo il senso delle parole di Hva śaṅ: “che ci sia del vero o del falso, è per il Buddhismo una via eretica”.²⁰⁰ In questo modo i subitisti disegnano una verità fondamentale che è in radicale opposizione con la realtà convenzionale: è superando con un'intuizione il *modus pensandi* di quest'ultima che si raggiunge la dimensione della prima. Questo spiega perché Hva śaṅ assuma spesso quella posizione *paramārthika* che rende difficile un dialogo: se per i gradualisti entrambi i piani sono essenziali nel cammino verso l'illuminazione, per i subitisti ha senso solo la verità fondamentale, e se proprio di questa si deve parlare, si deve utilizzare un linguaggio che descriva l'obiettivo, e non i mezzi per raggiungerlo.²⁰¹

Ma l'incomunicabilità tra i due sistemi deriva anche, e soprattutto, da un altro fattore: gradualisti e subitisti sostengono due diverse realtà fondamentali. Non si deve credere che questo contraddica quanto detto prima, cioè che entrambi siano d'accordo nel ritenere la verità assoluta come non concettuale; questo è certamente vero, ma per i primi la realtà fondamentale non è altro che la constatazione che non esiste un vero modo d'essere delle cose, in quanto tutte dipendenti da un processo di concettualizzazione;²⁰² per i secondi essa è la riscoperta di una natura *a priori* incontaminata, al di là di qualsiasi discriminazione. Si deve insistere ancora sull'importanza che rivestono le idee *tathāgatagarbha*, così come sono state elaborate dal pensiero cinese, nel sistema di Hva śaṅ: fenomeno e noumeno costituiscono una sola realtà, un'Unica Mente in uno stato di perenne quiete, libera da qualsiasi attività discriminante (*vikalpa*). Anche se questa realtà totalizzante sembra sciogliersi nell'infinita diversità dei pensieri, in realtà essa non rimane che una ed immobile; di conseguenza non c'è alcuna progressione da seguire, perché non c'è niente da ottenere; bisogna solo realizzare, nell'istante di un'intuizione, ciò che non si è mai smesso di

199 v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 99.

200 *Le concile de Lhasa*, cit., p. 139.

201 v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 107.

202 Ciò vale anche per la “sola mente” e la conoscenza non duale, conosciute per mezzo di una concettualizzazione che certamente le supera, ma pur sempre da esse ha origine.

essere.²⁰³ Dall'altro lato si deve invece ricordare l'idea prettamente *mādhyamika* di vacuità: non esiste un ente dotato di esistenza intrinseca, in quanto tutto è prodotto da cause e condizioni secondo il modo dell'originazione dipendente; un gradualista potrebbe replicare che questa Unica Mente non ha esistenza intrinseca perché è concepita sullo sfondo e in contrapposizione ad una conoscenza ordinaria.

Non si può non sottolineare come le diversità tra le due correnti siano riconducibili alle rispettive aree di provenienza dei due esponenti principali: da un lato l'India e le università come Nālandā, legate a una tradizione logico-epistemologica e fermamente contrarie all'affermare l'esistenza di un qualcosa identificabile come un Sé; dall'altro la Cina e il Taoismo, che così fortemente hanno influenzato il Buddhismo nella misura in cui hanno introdotto un principio assoluto, al di là di qualsiasi concettualizzazione,²⁰⁴ e la possibilità di accedervi per mezzo del “non agire” (*wu wei*).²⁰⁵

Un altro fattore di incomprendimento è certamente il linguaggio: i gradualisti indiani si esprimevano ed utilizzavano termini tecnici in sanscrito, mentre i subitisti elaboravano quegli stessi concetti in cinese, con tutti gli equivoci che potevano derivare dalla loro traduzione;²⁰⁶ un chiaro esempio è costituito dall'interpretazione del non esame (*bu guan*) come un rifiuto della visione profonda (*vipāśyanā*). Kamalaśīla ribadisce più volte la necessità di unire la calma concentrata alla visione profonda²⁰⁷ in quanto ritiene che la meditazione Chan non sia altro che uno stato di pura calma concentrata (*śamatha*), e questo perché egli traduce il termine *guan* con *vipāśyanā*.²⁰⁸ Tuttavia c'è più di una ragione per credere che la meditazione di Hwa śaṅ non sia riducibile alla sola *śamatha*. Personalmente credo che il sistema cinese risulti maggiormente comprensibile se lo si analizza alla luce dello schema delineato dal professor Zeuschner:²⁰⁹ esso consiste in una “illuminazione improvvisa seguita da una coltivazione graduale”; infatti la meditazione del Dhyāna del Grande Veicolo viene definita come una liberazione “pensiero per pensiero”, in cui l'intuizione iniziale dell'originaria identità tra fenomeno e noumeno è seguita da una pratica meditativa in cui l'individuo è costantemente

203 v. supra, p. 13.

204 Si pensi, per esempio, all'incipit del *Dao de jing*: “Il Dao di cui si può parlare non è l'eterno Dao”.

205 Da non intendere come uno stato di quiete assoluta, bensì come un'azione non artificiale condotta in accordo con la spontaneità del Dao.

206 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 20.

207 *Primo Bhāvanākrama*, cit., p. 283, 285-286; *Secondo Bhāvanākrama*, cit., p. 312, 316.

208 v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 104, 107; per la traduzione di *guan* v. anche supra, p. 18 n. 75.

209 v. supra, p. 15.

consapevole dell'insostanzialità di ogni pensiero e della sua unità col *tathāgatagarbha*.²¹⁰ Hva śaṅ cerca di andare oltre la dualità calma-visione profonda, il suo *samādhi* consiste nella pratica regolare di uno stato mentale caratterizzato dalla visione diretta della realtà: non sarà un'analisi concettuale della realtà ultima di tutti i dharma (*vipaśyanā*), ma non è neppure semplice calma concentrata.²¹¹ A ulteriore conferma di quanto detto, i gradualisti del dossier cinese non muovono alcuna accusa a un ipotetico ruolo della calma concentrata nel sistema di Hva śaṅ, al contrario, gli chiedono come possa chiamarsi la sua scuola *Dhyāna* se il suo interesse primario è la *prajñā*.²¹²

L'ultimo elemento di cui è necessario parlare, in riferimento alla saggezza, riguarda la realizzazione dell'onniscienza nei due schieramenti. Per Hva śaṅ non appena “non si producono falsi pensieri e ci si astiene da tutte le false nozioni, la vera natura che esiste in fondo a noi stessi e l'onniscienza si rivelano da sé”.²¹³ poiché non è altro che la comprensione che tutto è in definitiva *dharmakāya*, essa viene ottenuta immediatamente. Per Kamalaśīla invece questa è raggiunta alla fine di un percorso lungo moltissime vite, nonostante la conoscenza del vero modo d'essere delle cose sia conseguita già nella prima terra, in quanto è necessario che quest'ultima si unisca alla volontà compassionevole di aiutare tutti gli esseri: è per questo motivo che bisogna percorrere dieci terre, una per ogni perfezione; citando il *Ratnakūṭa Sūtra*: “[...] la radice del merito dei Bodhisattva accumulata per vie diverse e devoluta all'onniscienza, finisce col diventare coesenziale con l'onniscienza”.²¹⁴ Siamo così arrivati all'altro punto cruciale del dibattito: il ruolo del mezzo. È in questo ambito, e in quello della compassione, che la distanza tra Hva śaṅ e Kamalaśīla si fa maggiore.

210 v. supra, p. 20.

211 v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 110-111.

212 Ritenendo che queste due siano perfezioni distinte, v. supra, p. 20.

213 v. supra, p. 19 n. 79.

214 *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 340-341.

4.2 - Il mezzo: elemento imprescindibile o pratica secondaria?

L'altro fattore per cui Kamalaśīla si scaglia contro il sistema di Hva śaṅ riguarda il ruolo delle pratiche all'interno del sentiero buddhista. Secondo il monaco indiano, Hva śaṅ sostiene che “in nessun modo è necessario compiere *karman* meritorio e simili.”²¹⁵ Per questo motivo Kamalaśīla accomuna il sistema cinese a quello degli *ājīvaka*, i quali sostenevano che la liberazione si raggiungesse in seguito all'estinzione del *karman*; Hva śaṅ proporrebbe allo stesso modo una via eretica, perché “secondo la parola del Beato, non si ammette che la liberazione provenga dall'estinzione del *karman*, sibbene, piuttosto, dall'estinguersi delle affezioni (*kleśa*), poiché del *karman* (risultando esso accumulato da tempo senza inizio) non può darsi cessazione, come di ciò, appunto, che è infinito”.²¹⁶

In questo passaggio, tuttavia, Kamalaśīla dimostra di non aver compreso pienamente il messaggio di Hva śaṅ: il monaco cinese consiglia ai suoi discepoli di non fondarsi sulle pratiche non perché l'illuminazione consista nella semplice estinzione del *karman*, permanendo in uno stato in cui non si possiede alcun dharma benevolo o malvagio; al contrario, egli afferma che “nel corso di mille volte dieci milioni di ere, non vi è aumento né diminuzione della natura dei dharmas”:²¹⁷ poiché nel *dharmakāya* sono già contenuti tutti i dharmas che qualificano la buddhità, e questo è presente in ognuno come *tathāgatagarbha*, è inutile praticare per ottenere meriti, perché, lo ribadiamo ancora, fondamentalmente non c'è niente da ottenere. Praticare per conseguire qualcosa può essere addirittura dannoso, nella misura in cui si ritenga che esista un soggetto che deve “afferrare” dei meriti e qualcosa che debba essere “afferrato”.²¹⁸ L'interpretazione inesatta di Kamalaśīla dipende ancora una volta da una diversa concezione della realtà ultima, che non corrisponde a quella dei subitisti.²¹⁹

Tuttavia il monaco gradualista non è in errore quando ritiene che nel sistema di Hva śaṅ le pratiche (e il mezzo, motivo per cui esse vengono compiute) non risultino più un elemento fondamentale nel sentiero che conduce alla perfetta illuminazione. Da seguace rigoroso del Mahāyāna, egli crede che questo sia un errore molto grave: proprio il

215 Ibid.

216 Ibid.

217 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., p. 67.

218 v. supra, p. 22.

219 v. supra, p. 45.

mezzo, infatti, costituisce quell'elemento essenziale per cui un praticante del Grande Veicolo non si accontenta del semplice *nirvāṇa* degli uditori e, mosso da compassione verso tutti coloro che soffrono, rimane nel *saṃsāra* ed intraprende un percorso lungo dieci terre per perfezionare ogni aspetto della propria moralità, e metterla al servizio dei bisognosi. Il vero Bodhisattva punta più in alto della liberazione personale, egli cerca il “*nirvāṇa* non dimorante” (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*): avendo distrutto tutte le afflizioni con la conoscenza, non cadrà nel *saṃsāra*, e accumulando una massa incommensurabile di meriti, non cadrà nel *nirvāṇa*.²²⁰ Agli occhi di Kamalaśīla, Hva śaṅ risulta ancora fermo al sentiero preparatorio (*prayogamārga*)²²¹: anche ammettendo che con la meditazione Chan si raggiunga la comprensione del vero modo d'essere delle cose, non è possibile compiere alcun passo negli altri sentieri, in quanto in questo sistema non c'è spazio per le varie perfezioni.

È indubbiamente vero che nella filosofia di Hva śaṅ le perfezioni vengano subordinate all'ottenimento della sola *prajñā-pāramitā*,²²² e che le pratiche non risultino più un elemento essenziale per l'illuminazione; tuttavia bisogna ricordare come gli estremismi del monaco cinese vadano ridimensionandosi in alcuni punti del *Zheng li jue* (soprattutto nell'ultimo memoriale al re),²²³ al punto d'accettare la pratica delle perfezioni come un mezzo per le persone dalle facoltà intellettive meno sviluppate (*mṛdvindriya*), finché non sono in grado di penetrare direttamente nella natura non duale della Quiddità.²²⁴ Ma Kamalaśīla non accetta neppure questo compromesso: “né è giusto dire che la pratica è necessaria solo per chi è di facoltà deboli, mentre non lo è per chi è di facoltà acute, giacché la pratica della generosità ecc. esiste per i Bodhisattva a partire dalla prima terra fino ai Bodhisattva asceti alla decima terra [...]. Non è possibile che i Bodhisattva, pur avendo avuto accesso alla via delle terre risultino, ciò nonostante, di facoltà deboli”.²²⁵ Kamalaśīla non tollera che ad un certo punto si possa smettere di dedicarsi alle pratiche, perché in questo modo si cesserebbe di aiutare tutti gli altri esseri: le perfezioni sono necessarie *sempre* in quanto sono lo strumento essenziale della compassione (*karuṇā*)!

Hva śaṅ, al contrario, non pone un forte accento su questo tema, il quale viene trattato,

220 v. *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 336; per il *nirvāṇa* non dimorante v. anche supra, p. 29.

221 v. supra, p. 36.

222 v. supra, p. 21.

223 v. P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, cit., pp. 157-165.

224 Ivi, p. 164; sulla necessità o meno di coltivare le pratiche v. anche supra, p. 21 e ss.

225 *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 342; v. anche *Primo Bhāvanākrama*, cit., p. 274.

bisogna ammetterlo, in maniera insoddisfacente. Egli si limita ad affermare, citando il *Tathāgata-guṇāvatāra Sūtra*, che un essere che pratici il non esame aiuta gli altri in maniera del tutto automatica (*anābhoga*), adattandosi ai bisogni degli esseri, e a tale proposito utilizza una serie di immagini per mostrare come anche altri elementi, quali il Sole e la Luna, producano effetti senza agire direttamente;²²⁶ ma, al di là di queste similitudini, non ci spiega in che modo il praticante agisca realmente, con la conseguenza che non risulta evidente in che modo la sua posizione quietistica si concili con la volontà di aiutare il prossimo.²²⁷ Si potrebbe ritenere, volendo difendere il sistema subitista, che Hva śaṅ stia in realtà sostenendo che un tale praticante agisce come il Bodhisattva dall'ottava alla decima terra: avendo raggiunto la perfezione del voto, ogni sua azione è compiuta spontaneamente e in maniera automatica, scaturendo direttamente dalla sua immensa compassione e sapienza.²²⁸ Tuttavia non bisogna dimenticare che il Bodhisattva in queste terre coltiva ancora le pratiche, mentre per Hva śaṅ, una volta compresa la realtà fondamentale, la questione della loro necessità viene superata. Personalmente ritengo che il tema della compassione venga trattato in maniera confusa da Hva śaṅ in quanto questo non riveste più un ruolo primario nella sua filosofia: i suoi sforzi sono diretti soprattutto alla reintegrazione del non illuminato nell'unica realtà fondamentale, e questa è resa possibile soltanto grazie al non esame e alla non riflessione; tutto il resto è una pratica secondaria.

Come si può notare, il sentiero buddhista, con Hva śaṅ, si allontana dall'ideale mahāyāna del soccorso universale e torna ad interessarsi del solo individuo e della sua liberazione;²²⁹ in questo non si può dare torto a Kamalaśīla: senza tutte le accezioni negative che di solito gli vengono associate, il sentiero del monaco cinese può essere visto come una forma di Hīnayāna.

226 v. supra, p. 24.

227 v. L.O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., p. 114.

228 v. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 245.

229 Della stessa opinione è anche G. Tucci in *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 414.

4.3 – Conclusioni

Giunti alla fine di questo percorso, risulterà evidente come un dibattito tra queste due scuole fosse inevitabile: troppe erano le differenze perché i due sistemi potessero considerarsi entrambi ortodossi, e gli attriti conseguenti, al di là delle motivazioni politiche, non potevano non spingere Khri srong lde brtsan verso un concilio.

Ci si è chiesti, all'inizio di questo capitolo, se fosse possibile un dialogo tra i due schieramenti: alla luce degli elementi portati, io credo che la risposta debba essere negativa. Non era possibile un punto d'incontro in quanto le due scuole erano mosse da due diverse ontologie e teleologie. L'ontologia dei due sistemi dipende fortemente dai rispettivi luoghi d'origine, l'India per Kamalaśīla e la Cina per Hwa śaṅ. Nel Mādhyamaka indiano non c'è alcun spazio per una qualsiasi realtà ultima, è questa la vera dimensione della realtà fondamentale; per il Chan influenzato dalle idee taoiste, invece, esiste una realtà ultima, l'Unica Mente, chiamata a seconda dei casi *dharmakāya* o *tathāgatagarbha*. Da tali ontologie discendono le differenze nel processo che conduce alla *prajñā*: anche se entrambi sostengono che la realtà ultima è non concettuale, per i primi vi si arriva grazie a un processo dialettico che è inizialmente discriminante; per i secondi la reintegrazione con quell'unico principio coincide con l'istante in cui si realizza che non c'è nessun ente separato da un altro e si permane in uno stato che è di continua assenza di concettualizzazione. E da ciò deriva infine il diverso peso dato ai due livelli di realtà nei due sistemi: se per i gradualisti sono entrambi essenziali, per i subitisti ha senso solo la verità ultima, anche se viene concesso un valore preparatorio alla verità convenzionale, per coloro che non sono in grado di comprendere immediatamente.

Le altre differenze dipendono dal *telos* che muove le rispettive dottrine, ovvero da ciò che esse ritengono sia il fine ultimo del sentiero buddhista: per i gradualisti la liberazione è veramente tale solo se è unita alla pratica della compassione, aiutando il prossimo grazie ad abili mezzi; la loro è una liberazione *per sé e per gli altri*. Con i subitisti assistiamo invece a un ritorno dell'interesse per il solo individuo, un sistema in cui la compassione passa in secondo piano; è una liberazione solo *per sé*. Senza dubbio ciò è da ricondurre al diverso peso dato dai subitisti ai due livelli di realtà: contrapponendo una dimensione assoluta ad una relativa, e rifugiandosi nella prima,

ogni interesse verso l'altro passa necessariamente in secondo piano, divenendo tutt'al più una concessione per quegli esseri dalle "facoltà deboli" (*mṛdvindriya*). Su tali premesse non ci può essere, neppure in questo caso, alcun dialogo: per Kamalaśīla il sentiero buddhista non è solo un cammino verso la saggezza, ma è anche un percorso di crescita etica; in questo senso il sistema di Hva śaṅ è addirittura un sistema pericoloso, in quanto facilmente interpretabile come sistema antinomista.²³⁰ C'è motivo di credere che questo fosse anche il timore di Khri srong lde brtsan per il suo popolo.

230 Indifferente agli imperativi morali, v. L. O. Gomez, *Purifying Gold*, cit., pp. 117-118.

Appendice – Chan e rDzogs-chen: somiglianze e differenze

Al di là di chi fu l'effettivo vincitore del Concilio, non vi sono dubbi sul fatto che il Buddhismo continuò, anche negli anni successivi, a godere di un discreto favore a corte (si pensi al grande re buddhista Ral pa can), e a nutrire consenso nella popolazione, nonostante i contrasti con la religione autoctona Bon. Tuttavia, in seguito alla persecuzione anti-buddhista voluta da gLang dar ma (838-841 d. C.), e alla successiva dissoluzione dell'impero, assistiamo a una crisi della cultura tibetana e del Buddhismo che durerà fino alla sua reintroduzione nel X-XI secolo. Le “scuole nuove” (*gsar ma*) sorte in seguito, ovvero le tradizioni monastiche posteriori, sentirono l'esigenza di riallacciarsi ad una corrente precedente, e la rintracciarono nel Buddhismo indiano appoggiato dal grande re buddhista Khri srong lde brtsan; in questo senso si contrappongono a un'altra scuola, la rNying ma, la quale rappresenta invece la prosecuzione di quella forma di Buddhismo originario praticato anche durante il “medioevo tibetano” (IX-X secolo).

La trattazione di questa scuola, e del suo insegnamento principale, lo *rDzogs chen*, è al di là dello scopo di questo lavoro: ciò che ci interessa in questa sede è la sua possibile comunione di idee con la tradizione Chan, e precisamente con la dottrina professata da Hva śan. A tale proposito si rapporterà l'opinione di Giuseppe Tucci, il quale ritiene che “lo rDzogs chen accettò fino a un certo punto e preservò alcune idee della scuola Chan che penetrarono in Tibet, durante il regno dei re”,²³¹ con la confutazione di questa tesi operata da Kenneth K. Tanaka e Raymond E. Robertson, i quali ritengono che “non ci sia un'evidenza sufficiente per supportare la dichiarazione di Tucci”,²³² basandosi soprattutto sulla dimostrazione della inaffidabilità storica di un documento su cui poggia l'opinione del tibetologo italiano: i capitoli 12, 13 e 14 della sezione *bLon po* del *bKa' thang sde lnga*.

Lo rDzogs chen (la “Grande perfezione”) ritiene che in definitiva esista soltanto uno stato di vuoto assoluto primordiale, chiamato *Kun tu bzan po*, il quale costituisce la “base” (*gzhi*), il sostrato di tutto ciò che è. Questo vuoto è nient'altro che “pura intelligenza” (*rig pa*), posseduta *ab origine* da ognuno di noi: più correttamente, ognuno

231 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 374.

232 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 72.

di noi è *rig pa*. Poiché non comprendiamo che siamo essenzialmente questa pura coscienza luminosa, essa si offusca e diventa “non intelligenza” (*ma rig*), caratteristica peculiare del *sems*²³³ (pensiero, spirito), il quale dà vita al pensiero dicotomizzante. Ma non appena il *rig pa* riacquista un'intuitiva coscienza di sé stesso, nel medesimo istante viene liberato; ciò è possibile attraverso un'elaborata meditazione sulla luce,²³⁴ il cui obiettivo è svincolare il soggetto da qualsiasi attività mentale e da qualsiasi azione.²³⁵ È evidente che questo insegnamento presenta più di un tratto in comune con le idee di Hva śaṅ, ma si può considerare come una prosecuzione della filosofia del monaco cinese?

A.1 – Una stretta parentela: l'opinione di Tucci

Come giustamente nota Tucci, né lo rDzogs chen né il Chan accettano il metodo graduale.²³⁶ i rNying ma pa infatti considerano la via del Bodhisattva, ovvero il Mahāyāna di Kamalaśīla, come un veicolo inferiore.²³⁷ Inoltre lo rDzogs chen, allo stesso modo del Chan, sostiene l'esistenza di una mente pura ed immobile (*rig pa*), al cui esterno non esiste nulla; il mondo ha in realtà la stessa natura di un sogno.²³⁸ Come abbiamo visto, la non dualità era una realtà accettata anche dal Mādhyamaka; tuttavia, per eliminare le ostruzioni latenti, essa doveva essere preceduta e guidata da un'analisi concettuale sul vero modo d'essere delle cose. Chan e rDzogs chen, invece, ritengono che la semplice appercezione intuitiva sia sufficiente per risvegliarsi alla realtà ultima:

233 Equivalente tibetano del termine sanscrito *citta*.

234 Il fotismo è un elemento comune a tutti i sistemi di pensiero tibetani, v. G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, cit., p. 92.

235 Il che non significa non compiere alcuna azione, quanto piuttosto essere spontanei e privi di qualsiasi volontà “agente” nei riguardi di un oggetto; v. infra, p. 58.

236 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 412.

237 Al contrario delle “scuole nuove”, la tradizione rNying ma distingue nove veicoli:

- | | |
|-------------------|------------------------|
| 1. Śrāvaka | |
| 2. Pratyekabuddha | └─ Hīnayāna |
| 3. Bodhisattva | → Mahāyāna |
| 4. Kriyātantra | |
| 5. Upayogatantra | └─ Vajrayāna inferiore |
| 6. Yogatantra | |
| 7. Mahāyogatantra | |
| 8. Anuyogatantra | └─ Vajrayāna superiore |
| 9. Atiyoga | |

238 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 412.

nessuno studio, nessuno sforzo attivo è necessario.²³⁹

Secondo Tucci le somiglianze tra le due scuole sono da ricondurre ad una radice comune, che bisogna rintracciare nel movimento dei *siddha*.²⁴⁰ in India e in Tibet progredirono seguendo le pratiche yoga e tantriche; in Cina, in un clima più restio ad accettare certe aberrazioni del Tantra, fu più forte l'influenza del Taoismo.²⁴¹ Tuttavia il sostrato teorico rimane lo stesso: i *siddha* infatti ritenevano che solo la gnosi (*prajñā*), e non la compassione, conducesse all'illuminazione, e che non fosse necessario dedicarsi ad un'estenuante pratica meditativa per ottenerla, in quanto la nostra natura è fin dall'inizio coesenziale col Buddha. Ogni rappresentazione caratterizzata da una natura duplice, soggetto-oggetto, non è altro che una creazione magica dell'Assoluto, ovvero della mente luminosa; è sufficiente far cessare ogni rappresentazione mentale, per reintegrarsi con la propria vera natura: il Chan vi riusciva grazie all'“osservazione della mente”, i *siddha* per mezzo dello yoga, ma lo sfondo è il medesimo.²⁴²

Tucci trova un'ulteriore conferma della sua tesi nei capitoli da 12 a 14 del *bKa' thang sde lnga* (d'ora in poi KT), un testo della scuola rNying ma databile intorno al XIV secolo e sottoposto a molte revisioni. In quest'opera Hva śaṅ viene presentato come settimo patriarca, prosecutore della scuola di Hui Neng,²⁴³ inoltre si afferma la superiorità del suo insegnamento su quello di Kamalaśīla, il quale “non realizzò pienamente il significato dei sūtra”.²⁴⁴ Il monaco cinese, al contrario, “in accordo con i sūtra, affermò che ogni esistenza apparente è originata dalla mente, e questa mente è eternamente indicibile (sans. *Avyapadeśa*, tib. *bstan tu med*), e che l'Illuminazione stessa è l'essenza della mente. Tutti gli esseri posseggono l'essenza dell'Illuminazione; gli esseri e l'Illuminazione non costituiscono una dualità. Realizzando ciò si diventa una persona superiore”.²⁴⁵ In seguito viene riportata un'altra affermazione di Hva śaṅ: “la disciplina (*sdom pa*), essendo qualcosa di immaginato,²⁴⁶ non c'è bisogno di osservarla: l'apprendimento, essendo nato dalla mente, non c'è bisogno di osservarlo”.²⁴⁷ Più volte

239 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., p. 370.

240 I “perfetti”, erano degli *yogin* dal comportamento spesso anticonvenzionale, in quanto agivano secondo la naturale spontaneità che deriva da una conoscenza non duale.

241 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, cit., pp. 412-413.

242 Ibid.

243 Ivi, p. 391.

244 Ivi, p. 392.

245 Ivi, p. 394.

246 Creazione dell'immaginazione particolareggiante (*vikalpa*).

247 Ivi, p. 409.

viene affermata la superiorità della scuola subitista (*sTon min*) su quella gradualista (*rTsen min*)²⁴⁸, fino a riportare la dichiarazione finale di Khri srong lde brtsan, secondo cui era sì necessario seguire il sistema dei *mādhyamika*, ma identificandolo con la dottrina della scuola subitista e non con *Kamalaśīla*.²⁴⁹

In conclusione, abbiamo un testo importante della tradizione *rNying ma* che afferma la superiorità del metodo subitista, il quale a sua volta presenta molti tratti in comune con l'insegnamento *rDzogs chen*. Si può quindi ritenere che le idee del Chan influenzarono i monaci che in seguito avrebbero dato vita alla tradizione *rNying ma*, anche se “col tempo molte cose furono dimenticate, molti lavori andarono perduti; ci fu una tendenza, anche tra i seguaci dello *rDzogs chen*, a nascondere quanto più possibile la loro connessione con un insegnamento condannato dal re fondatore del Buddismo tibetano”.²⁵⁰

A.2 – Due veicoli distinti: la confutazione di Tanaka e Robertson

Se alcune somiglianze tra lo *rDzogs chen* e il Chan hanno indotto le “scuole nuove” a guardare con sospetto alla tradizione *rNying ma*, in quanto avvicinata alle posizioni eretiche bollate nel Concilio, queste affinità devono aver tratto in inganno anche Tucci, nella misura in cui crede che tra le due scuole ci sia una comunità d'idee. Secondo Kenneth K. Tanaka e Raymond E. Robertson, invece, non solo non esistono testimonianze storiografiche di una possibile parentela, ma non si può neppure ritenere che le posizioni dottrinali siano assimilabili.

Infatti, i capitoli di KT riportati da Tucci non sono altro che una riproduzione, quasi parola per parola, dei capitoli da 1 a 5 di un testo precedente, il *bSam gtan* di gNubs chen sangs rgyas ye shes (772-892), il quale tra l'altro è ben attento a distinguere *rDzogs chen* e Chan, ritenendo il primo superiore al secondo.²⁵¹ In particolare, la sezione di KT corrispondente al terzo capitolo del *bSam gtan*, in cui si descrivono i diversi approcci alla realtà ultima (graduale, immediato, *Mahāyoga*, *rDzogs chen*), non menziona i

248 Ivi, pp. 397-399.

249 Ivi, p. 411.

250 Ivi, p. 420

251 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 72.

termini “Mahāyoga” e “rDzogs chen”, nonostante ne discuta i rispettivi approcci, e nomina soltanto l'approccio graduale e quello immediato.²⁵² Questa sezione del KT dà quindi l'impressione di confrontare solo questi ultimi due approcci, ritenendo che il secondo sia superiore al primo. Allo stesso modo il tredicesimo capitolo del KT, il quale descrive l'approccio immediato, inizia con le parole del quinto capitolo del *bSam gtan*, che tratta ugualmente del risveglio improvviso, per poi saltare alla fine dello stesso capitolo e riportare fedelmente le affermazioni di alcuni maestri Chan.²⁵³

È naturale chiedersi perché un testo rNying ma pa, che riproduce quasi letteralmente un testo precedente della stessa scuola, preferisca concentrarsi sulle differenze tra solo due approcci, l'immediato e il graduale, ignorando la sezione in cui si distinguono chiaramente Chan e rDzogs chen, e per giunta affermando che la tradizione subitista risultò vincitrice nel Concilio, quando il *bSam gtan* non dice nulla al riguardo. Tanaka e Robertson ritengono che l'autore volesse rispondere alla tendenza delle scuole nuove di contrapporre un “sospetto” insegnamento precedente al corretto insegnamento successivo; poiché proprio i rNying ma pa si rifacevano a una tradizione precedente, egli non dovette vedere nulla di male nell'associare la propria dottrina con il Chan, e nel considerare la tradizione subitista come vittoriosa al Concilio.²⁵⁴

Se invece concentriamo la nostra attenzione sul *bSam gtan*, scopriamo che rDzogs chen e Chan, nonostante le somiglianze, si devono considerare come due veicoli distinti. gNubs chen sangs rgyas ye shes presenta quattro metodi per accedere alla realtà ultima. Il meno efficace è il Mādhyamaka di Kamalaśīla, superato dal metodo immediato del Chan di Hva śan, che è a sua volta inferiore all'approccio non duale del Mahāyoga; superiore a tutti, però, è il metodo spontaneo dello rDzogs chen. Il criterio usato per distinguere i quattro approcci consiste nel criticare il veicolo graduale per mezzo dell'immediato, l'immediato per mezzo del non duale, e il non duale alla luce dell'approccio spontaneo rDzogs chen.²⁵⁵

Chan e rDzogs chen devono essere considerati due veicoli diversi poiché il loro atteggiamento verso il non concettuale è differente. Per il Chan esiste solo una realtà ultima, alla quale bisogna ritornare, riadeguarsi; così facendo oppone due piani, il convenzionale e l'assoluto, e fa coincidere tutta la realtà con il piano assoluto (il

252 Ibid..

253 Ivi, p. 73.

254 Ivi, pp. 73-74.

255 Ibid.

dharmkaya), negando qualsiasi attenzione al regno convenzionale. gNubs chen sangs rgyas ye shes crede che questo sia un errore: ipotizzare l'esistenza di un'altra realtà, raggiungibile in qualche modo, significa non apprezzare la realtà nella sua interezza: “non c'è nulla da cui bisogna separarsi nell'esperienza per ottenere ciò che è reale”.²⁵⁶ Sebbene sia il Chan che lo rDzogs chen ritengano che i fenomeni siano illusori, i primi ritrovano la realtà fondamentale contrapponendosi all'illusorietà dell'esperienza, mentre gli ultimi semplicemente accettano quest'illusione come un dato di fatto:²⁵⁷ se la vita è un sogno bisogna viverla come un sogno lucido. Il regno convenzionale dev'essere accettato in quanto spontanea creazione dell'Intelligenza pura (*rig pa*), non c'è niente che debba essere rifiutato: ogni cosa è perfetta e così deve rimanere.²⁵⁸

Tanaka e Robertson si dedicano in seguito ad analizzare un altro tema comune alle due scuole: entrambe, infatti, pongono un forte accento sul “non agire” come pratica essenziale: allo stesso modo del Chan, gNubs chen sangs rgyas ye shes spiega come il termine rDzogs (perfezione, compimento) indica la comprensione che tutti i fenomeni sono senza sforzo e spontaneamente perfetti.²⁵⁹ Tuttavia, sia il Chan che lo rDzogs chen non vogliono dire che non si debba compiere alcuna azione, come invece ritiene Kamalāśīla,²⁶⁰ quanto piuttosto non essere legati ad alcuna intenzione verso ciò che si compie.²⁶¹

In conclusione, vi sono delle somiglianze tra le due tradizioni, dovute a una possibile influenza del movimento dei *siddha*, tuttavia il Chan fu soprattutto influenzato dal Taoismo, mentre lo rDzogs chen deve molto alla religione autoctona pre-buddhista Bon.²⁶² Non si può comunque ritenere, come invece fa Tucci, che lo rDzogs chen “preservò alcune idee della scuola Chan”,²⁶³ poiché, al di là dell'inaffidabilità dei capitoli 12, 13 e 14 del KT, “le loro assunzioni filosofiche fondamentali rimangono distinte”.²⁶⁴

256 Ibid.

257 Ivi, pp. 76-77.

258 Ivi, p. 77.

259 Ibid.

260 *Terzo Bhāvanākrama*, cit., p. 337.

261 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 78.

262 A. M. Blondeau, *Le religioni del Tibet*, p. 374 (in *Storia delle religioni*, volume quindicesimo, a cura di Henri-Charles Puech, Bari, Laterza, 1978).

263 v. supra, p. 53, n. 231.

264 K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang*, cit., p. 78.

Bibliografia

- A. M. Blondeau, *Le religioni del Tibet* (in *Storia delle religioni*, volume quindicesimo, a cura di Henri-Charles Puech, Laterza, Bari, 1978).
- P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, Imprimerie nationale de France, Paris, 1952.
- L. O. Gomez, *Purifying Gold: the Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice* (in P. N. Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991).
- G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, di G.W. Houston, VGH Wissenschaftsverlag, 1980.
- *Il Buddhismo – Testi sanscriti del Grande Veicolo*, a cura di Raniero Gnoli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2004.
- M. T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- K. K. Tanaka e R. E. Robertson, *A Chan Text from Tun-huang: Implications for Chan Influence on Tibetan Buddhism* (in *Tibetan Buddhism Reason and Revelation*, a cura di S. D. Goodman e R. M. Davidson, State University of New York Press, Albany, 1992).
- G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Edizioni mediterranee, Roma, 1976 (ed. orig. col titolo *Die religionen Tibets*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970).
- G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986 (ed. orig. *Minor Buddhist Texts*, Roma, 1956).
- P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, Ubaldini editore, Roma, 2002 (ed. orig. col titolo *Buddhist Thought*, Routledge, 2000).
- P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, Ubaldini editore, Roma, 1990 (ed. orig. col titolo *Mahayana Buddhism*, Routledge, London e New York, 1989).
- P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York, 1967.