

## TEMPO E SPAZIO NEL BUDDHISMO ANTICO

La problematica buddhista relativa al tempo ed allo spazio, è di un estremo interesse e, in questo breve lavoro, cercheremo di illustrarne i punti salienti. Scrive, a questo riguardo, il Tucci: « Il tempo non fu considerato dal buddhismo come una categoria o come una sostanza, per lo meno nella letteratura a noi accessibile: il tempo viene infranto dal succedersi dei *dharma*, per meglio dire dal succedersi dei momenti traverso i quali si svolge il loro ininterrotto trapassare: nascita, durata e morte; questi sono i caratteri propri di ogni elemento di esistenza subiettiva e obiettiva . . . I buddhisti pertanto incontrano la propria dottrina nella momentaneità delle apparenze e nel loro inesorabile trascorrere (1). Fu proprio questa posizione dei buddhisti che suscitò l'aspro giudizio di *Sankara* nei loro confronti: « Coloro che sostengono che un qualsiasi oggetto non possa esistere che per il balenio di un momento, affermano, di conseguenza, che quando l'oggetto entra in un nuovo momento, esso, non è più quello di prima, poiché ha cessato di esistere, ma un diverso oggetto. Se le cose stanno così, fra i due oggetti non vi è un legame causale dato che l'esistenza del momento antecedente, dell'oggetto di cui è qui questione, assurge a nulla e quindi non può essere affatto la causa produttrice del momento seguente. Se si suppone che il semplice fatto dell'esistenza del momento

(1) G. Tucci, *Storia della Filosofia Indiana*, vol. II, Bari, rist. 1977, pp. 483-4.

Settembre 1988), pp 141-154.  
"Vie della Tradizione", Anno XVIII-Vol.XVIII, n. 71 (Luglio-

Tempo e Spazio nel Buddismo antico, in

Marcopucciarini,

precedente è la causa del seguente, si pone un erroneo postulato e si effettua una falsa supposizione, poiché noi non possiamo immaginarci la produzione d'un risultato che non sia dello stesso genere della causa che l'ha prodotto. Ma (dal punto di vista dei buddhisti) è chiaro come non si possa ammettere che la causa, nella sua essenza, continui ad essere nel risultato, in quantoché, ammettere questo, significherebbe ammettere una esistenza duratura della causa e non potrebbe, questa ammissione, che condurre alla rimuncia della teoria della durata istantanea delle cose » (2).

Purtroppo non ci è pervenuta nella letteratura buddista in sanscrito l'esposizione sistematica della teoria delle istantaneeità dell'esistenza; la maggior parte delle informazioni le ricaviamo dalla letteratura critica e di polemica dei brahmani che la espongono per poterla meglio confutare.

Faremo rispondere alle obiezioni di *Sankara* che postula una dipendenza e continuità per essenza nei tre momenti in cui è possibile orientare il tempo, e cioè passato, presente e futuro, da *Nagarjuna*:

« L'esistenza del presente e del futuro è dipendente dal passato? Ma allora il presente ed il futuro esisterebbero nel passato. Il presente ed il futuro non esistono nel passato? Ma allora l'esistenza del presente e del futuro non dipende dal passato. La loro esistenza, indipendentemente dal passato, non è, d'altro lato, logicamente sostenibile. Il presente ed il futuro "perciò non esistono". Lo stesso ragionamento che abbiamo applicato al presente ed al futuro, si può applicare al presente ed al passato, al fu-

turo e al presente, alle triadi basso, mediano, alto, eccetera, alle antinomie unità, molteplicità, eccetera. Un tempo instabile non può percepirsi; un tempo stabile, che possa percepirti, non esiste. Di un tempo che non è percepito come può dunque parlarsi? Il tempo esiste condizionato dagli esseri? Ma allora come può esistere esso senza di questi? Nessun essere infatti esiste: e come quindi esisterà il tempo? » (3).

La critica alla nozione di una continuità per essenza parte dalla constatazione che non è che l'ultimo momento dell'esistere di un oggetto che produce il risultato, o meglio: è l'ultimo momento della causa che è connesso al primo istante dell'effetto. Fra gli altri momenti della causa e dell'effetto non vi è alcun legame. Se la continuità per essenza era in grado di produrre qualche cosa, la produrrebbe durante tutta la durata o continuità dell'esistenza di quell'oggetto; solo sfaccendo questa condizione si avrebbe vera continuità per essenza, ma se così fosse, l'oggetto dovrebbe produrre la sua condizione sempre e senza alcuna interruzione, ma poiché si è visto che unica continuità d'essenza c'è solo fra l'ultimo istante della serie costituenti l'esistere precedente ed il primo istante della serie formante l'esistere conseguente, ma non fra tutti gli altri punti dell'una serie in rispetto all'altra (unica e vera condizione di durata per essenza), non può che dedursi che ogni esistenza si risolve in una serie di esistenze momentanee e concluse: l'effetto è sempre un insieme di momentanee esistenze conchiusse appartenenti a differenti serie che noi arbitrariamente collociamo in un rapporto di causa-effetto. Così, ogni essere non risulta

(2) *Sankara*, *ad Vedantasutra*, II, 2, 20.

(3) Nagarjuna, *Madhyamaka Karika*, XIX, karika 1-6, nella trad. di R. Gnoli, Torino, 1968 r.

altro che un complesso fittizio prodotto dalla nostra ignoranza; la sola realtà consiste nelle esistenze momentanee conchiuse che formano un flusso ininterrotto che ci dà la sensazione della durata, di una continuità, ma questa è una fallace sensazione prodotta dalla limitatezza dei nostri mezzi di percezione; così come erroneamente noi percepiamo una linea segnata su un foglio, quando in realtà non si tratta altro che di una serie di punti in successione, ma separati gli uni dagli altri da una distanza infinitesima, è la nostra vista che non riesce a cogliere questa distanza infinitesima ci dà la illusione della continuità per cui noi diciamo: « ecco una linea! ».

Analoghe considerazioni valgono per lo spazio, dice Nagarjuna:

« Ciò che è percorso non lo si sta percorrendo. Ciò che non è percorso non lo si sta percorrendo. Privo di ciò che è percorso e non percorso, non vediamo nessun cammino che si stia percorrendo. Ma (dirà alcuno) dove c'è movimento c'è percorrere. Ora, che movimento c'è in ciò che si sta percorrendo e non in ciò che è percorso e non percorso, percorrere quindi c'è in ciò che si sta percorrere. Ma (io rispondo) il percorrere come può logicamente darsi in ciò che si sta percorrendo? Perché? Ma perché non è logicamente sostenibile nessuno spazio che si stia percorrere privo di percorrere (4). Per colui il quale sostiene, che il percorrere ap-

partiene a ciò che si sta percorrendo, si ha, come conseguenza necessaria, che ciò che si sta percorrendo è senza percorrere. Per costui infatti ciò che si percorre è semplicemente lo spazio che si sta percorrando (indipendentemente dal percorrere) . . . Un percorritore reale non percorre un percorso, in nessuno dei tre modi di questo (Reale, irreale, reale-irreale). Un percorritore irreale non percorre un percorso in nessuno dei tre modi di questo. E perciò non esiste né percorrere, né percorso, né percorritore » (5).

Nagarjuna con il suo metodo di *reductio ad absurdum*, mostra la contraddizione intrinseca di ogni rappresentazione del mondo sia esso interiore che esteriore; egli deduce la completa irrealità, vacuità, dell'insieme delle rappresentazioni del mondo come oggetto di qualsiasi possibile conoscere.

Muovendosi sulle stesse linee dottrinali del grande Nagarjuna, Aryadeva, riconosciuto unanimamente come il suo continuatore, nel suo *Catucastra* (6) procede alla confutazione dell'eternità:

201. Tutto nasce per effetto; perciò non v'ha esistenza che sia eterna (nitya). Quindi all'infuori del Buddha non esiste Tatāgata il cui appellativo corrisponde veramente alla sua reale (essenza).

202. Non c'è tempo, luogo e cosa in cui una

(5) Nagarjuna, *Op. Cit.*, trad. Gnoli, II, 1-4. In generale su questi problemi vedi l'ancor valida opera dello Sicherbatsky *La Théorie de la Connaissance et la logique chez les Bouddhistes Tardifs*, Parigi, 1926.  
(6) La traduzione dei sutra è quella del Tucci: G. Tucci, *Studi di Mahayanicci. I. La versione cinese dello Catucastra di Aryadeva*; RSO, vol. X (1923-25), pp. 521-566.

esistenza nasca prescindendo dal nesso causale (*apratitva*). Quindi non esiste, tempo, luogo o cosa in cui una esistenza possa essere eterna.

203. Non c'è esistenza priva di causa; ma ciò che ha causa non è eterno. Perciò ove si desideri (affermare) che l'effetto esiste prescindendo da cause, chi ha intuito la verità afferma che questo effetto non esiste.

204. Se avendo visto la non eternità di quanto è prodotto, si afferma la eternità di quanto non è prodotto, allora, avendo visto l'esistenza di quanto non è eterno, si dovrebbe sostenere la non esistenza di ciò che è eterno.

205. I profani falsamente immaginano ed affermano che la *duaga* ecc. sono eterni, ma i sapienti anche dal punto di vista della conoscenza mondana non vedono in questa (affermazione) alcun senso.

206. Non già solo uno spazio permea tutte le parti; onde è evidente che ogni parte è distinta dallo spazio.

207. Se l'essenza dei *dharma* esiste realmente e se ne può percepire una attività di evoluzione o di involuzione, quelli certamente da altro nascono, perciò si dimostra che sono effetto.

208. Se senza effetto non esiste causa, allora le cause tutte condurrebbero a termine un effetto.

209. Se i *dharma* necessariamente mutano e tuttavia costituiscono la causa della nascita e di altre (esistenze), in tal modo la causa modificata come mai ottiene l'appellativo di eterna?

210. Se si ammette che i *dharma* originariamente inesistenti presentemente nascono e che la causa è lo *svabhava* eterno, allora in quanto si immagina lo *svabhava*, la causa è una falsa supposizione.

211. Come mai avendo come sostato un *bhava* eterno, si sviluppa non-eternità? Reciproca differenza della causa e dell'effetto nel mondo non ancora si è veduta.

212. Se una parte è la causa e le altre parti non sono la causa, allora dovrebbe risultare varietà. Se c'è varietà non ci può essere eternità.

213. Quella caratteristica della sfericità che è inherente nella causa, che è l'atomo, non esiste nell'effetto. Perciò gli atomi non sono completamente uniti.

214. Nel luogo di un atomo non può immaginarsi che ce ne siano altri; quindi anche non si deve immaginare uguale dimensione della causa e dell'effetto.

215. L'atomo se ha un lato orientale, necessariamente ha (anche) pari di (questo) lato orientale. Ma il *paramanu* se ha parti come mai è *paramanu*? (7).

216. Bisogna prendere ciò che è avanti e lasciare ciò che è dietro perché si possa dire che

(7) La traduzione con «atomo» di *paramanu* (*anu* = sottile) «estremamente sottile» anche se consuetà è imprecisa; il paramann «è anche esso una realtà sovrasensibile e non spaziale. Il paramann è di quattro specie e questa sua diversità intrinseca è determinabile e conoscibile a causa delle qualità e proprietà che ciascuno di essi causa nelle cose che produce . . .», in G. Tucci, *Op. Citt.*, Bari 1977, rist., pp. 421 e ss.

esiste moto. Se questi due (spazi) non esistono, colui che va neppure può esistere (8).

217. Se l'atomo non ha una parte iniziale, non esistono neppure una parte centrale ed una posteriore. Allora nessun occhio può vederlo.

218. Se la causa è distrutta dall'effetto, allora la causa non è eterna. Se poi si immagina che l'effetto sia (insieme) con la causa, due essenze non possono stare nello stesso luogo.

219. Non si vede che ci siano dharma eterni e che siano relativi; perciò che l'atomo sia eterno i Buddha non hanno detto.

220. All'infuori di legato, legame e causa non esiste vera liberazione per deficienza della funzione della nascita e del completamento si afferma esistente ed insieme si dice non esistente.

Commenta Vasubandhu: « "Legame" significa: i *klesa* ed il *karman*; "legato" significa: le creature *upaya* è l'ottopartito nobile sentiero. Siccome per mezzo di questo sentiero ci si libera dai legami, le creature ottengono il *moksa*. Se il *nirvāna* differisce da queste tre *dharma*, allora ci sarebbe inefficienza. Inoltre la mancanza di *klesa* si chiama *nirabhava* e il *nirabhasa* non può essere causa ». (Questo per confutare la tesi eretica che vedrebbe nel *nirvāna* l'effetto della mancanza di *klesa*). Dharmapala commenta (*loc. cit.*): « Se si immagina che il *nirvāna* può nascer, allora si contraddice alla propria tesi, che cioè il *nirvāna* non

è effetto; in quanto è l'opposto del *samskṛta*; perciò la essenza del *nirvāna* non è una reale esistenza. Se si immagina che esso realmente esiste, un corpo (*kaya*) su se medesimo appoggiansi, non può avere la funzione (*kriya*) di realizzare (uno stato) superiore: come può parlarsi di liberazione? Se si vuole che il corpo sia completamente inattivo e nel completo dominio di sé medesimo e che l'assoluto abbandono dei legami si possa chiamare la liberazione, questa verso il corpo proprio [di ciascuno] non avrebbe nessuna funzione come quella (che si dice). Perciò si supporrebbe che nei (riguardi) del corpo (la liberazione) non ha nessun profitto. Come mai siffatti dharma privi di funzione possono esistere? Se si immagina che essa (liberazione) abbia una funzione, allora sarebbe uguale ai (*dharma*) *samskṛta*; se poi si immagina che sia senza funzione allora sarebbe uguale al « corvo della lepre ». Tutti quelli che sanno assolutamente non debbono ammettere che quanto ha una funzione sia *asamskṛta* e che quanto è privo di funzione sia *asamskṛta* e che quanto è privo di funzione abbia una esistenza reale. Perciò il *nirvana* non ha una esistenza reale.

In questo verso i *klesa* ed anche il *karman* determinato che dopo si assume secondo la nascita in conseguenza dei *klesa*, genericamente si chiama: il legame. In quanto la sua efficacia e la sua forza fa sì che gli individui a lungo permangono nel samsara e nei vasti inferni, subendo grandi dolori senza poter ottenere la liberazione. Il risultato dei cinque *upadana-skandha*, provocato dal legame, genericamente è detto: ciò che è legato, in quanto che quell'effetto di dolore che ne nasce è connesso e dipendente da un complesso di cause, ma non già autonomo. La santa strada che può liberare dai legami, è genericamente detta il mezzo, in quanto assolutamente distrugge quella cecità che procede dai

(8) In questo verso viene confutata la teoria del moto quale è concepita dal Vaigesika, cioè secondo la classica definizione di Pragastapada: « il congiungersi e il separarsi di un corpo da un punto indeterminato nello spazio » (cit. in G. Tucci, *art. cit.*, p. 526, n. 2).

*klega*, non attira karman, né provoca un dolore futuro, ma (fa) ottenere quell'effetto che è la liberazione privata dai legami. Questo effetto che è la liberazione non ha una reale esistenza distinta dal legame, dal legato e dai mezzi; vale a dire nel tempo in cui si ottiene la liberazione dai legami, non già all'infuori del legame separatamente si ottiene la liberazione. Quando per l'effetto di quella particolare condizione che è l'intuizione secondo verità della (retta) dottrina, quei (legami) non più nascono, questa chiamasi liberazione » (9).

221. Nel tempo non c'è definitivo *nirvâna* non ci sono più *skandha* né *pudgala*; siccome il *nirvâna* non è visibile su che cosa basandosi (si dice) che c'è il *nirvâna*.

Così commenta Dharmapala questo passo: « Quando si è nel *nirupadhipesamîrûpa* gli *skandha* anteriori sono completamente distrutti e gli *skandha* posteriori non sono nati. Siccome poi in esso non c'è la serie degli *skandha*, allora in quanto non si vede chi sia partecipe del *nirvâna*, in base a che cosa si afferma che il *nirvâna* realmente esiste? Se in tale condizione si ammette che esiste in realtà il *pudgala*, allora si cade nell'errore di quella scuola che afferma l'assoluta permanenza del Tathâgata dopo la sua scomparsa. Se in tale condizione si nega che esista il *pudgala* si cade nell'errore di prima. Onde il *nirvâna* non può essere percepito: perciò è certo che il *nirvâna* è irreale . . . I *sûtra* dicono che esiste un *nirvanadhâtu* per confutare ed abbattere la dottrina di quelli che sostengono che non c'è *nirvâna*, in quanto affermano che il samsara non ha né principio né fine, e che assolutamente non c'è un *nirvanadhâtu*. Perciò il Buddha ha detto che esiste un annientamento

del fuoco dei dolori e dei *klega* (e che questo) è il *nirvanadhâtu*, il quale non ha nascita e non ha fine, è *animitta* è incondizionato (*usamskerta*) indefettibile, beatitudine. Già stabilisce la regola dell'illuminazione, in quanto appalesa che il fuoco del samsara non è eterno, mentre la serie individuale (santana) assolutamente non ha un termine fisso in cui interrompersi, siccome (tanto) la nascita dei *bhava* (quanto) la distruzione dei *klega* derivano da un insieme di cause, come, in questo modo, il violento incendio di una foresta montana: vale a dire che sebbene il dolore del samsara non abbia principio e che la serie individuale nata da un insieme di cause non si interrompe mai, qualora si incontri un *katyayamittra*, si mettano in pratica le regole, nel tempo precedente alla realizzazione della *anâgrava-aryamarga*, si annientano tutti i *klesa* e si impedisce il sorgere di (nuovo) karman; sicché dolore, in avvenire, non più si svolge. Ciò chiamasi: *nirvâna* . . . Ma tutti quanti sanno, debbono nettamente comprendere e dichiarare che il *nirvâna* né è né non è. Se per quanto riguarda il samsara si lasciano sorgere (errate) immaginazioni, facilmente si trovano dei mezzi per porre fine ad esse o per scacciarle; ma se (errate) immaginazioni si lasciano sorgere per quanto riguarda il *nirvâna* la jattura è profonda e difficilmente rimediabile. Perciò non devevi sostenere né la teoria dell'essere né quella del non essere » (10).

222. Il *pudgala* quando abbandona ogni attività privo come è di desiderio qual mai pensiero può avere? Ma se esiste il *pudgala* senza pensiero, esso allora è uguale a *nirabhava*.

Secondo Dharmapala questo *stôka* si riferisce alla

(9) Testo in G. Tucci, *art. cit.*, p. 527-B, in nota.

(10) G. Tucci, *art. cit.*, pp. 531-2.

dottrina del Sankhya; dopo aver accennato ai rapporti fra *cetana*, *citta* e *âtman*, secondo il Sankhya, continua dicendo: « Quando c'è il *nirvâna* allora gli açaya più può esservi pensiero? Se non c'è pensiero non può esserci neppure *âtman*. Come mai voi dunque sosteneate che quando l'*âtman*, dotato di pensiero, se ne stia solo, privato dei legami, allora si ha la liberazione ed il *nirvâna*? Se voi nuovamente affermate che nel momento del *nirvâna* sebbene non vi sia più pensiero, tuttavia resta l'*âtman*, ciò non è neppure esatto » (11).

223. Se nel *nirupadhiçesanirvâna* c'è il seme dell'*âtman*, allora certamente, può produrre il pensiero; se non esiste (neppure) pensiero, ed allora tutti i *bhava* sarebbero inesistenti.

Commenta Dharmapala: « Se nel *nirupadhiçesannirvanadhatu* esiste né è completamente soppresso il seme dell'*âtman* (*atmabija*), allora non è diverso, deve rimanere come prima: se il pensiero attualmente sorge è tutto; come mai si potrebbe dire che c'è liberazione dai legami del *samsara*? Se si dice che qui (nella liberazione) sebbene vi sia il seme dell'*âtman*, tuttavia per la deficienza del complesso delle condizioni il pensiero non può nascere, ciò neppure è giusto, perché siccome l'*âtman* non è diverso, deve restare come prima, onde non (vi potrebbe) essere deficienza del complesso delle condizioni. Ed inoltre, siccome voi affermate che l'*âtman* è per essenza omnipervadente dovrebbe essere congiunto costantemente con gli altri complessi delle condizioni. In quanto non v'è diversità di luogo deve essere uguale a sé stesso. Come dunque si potrebbe dire

che c'è deficienza del complesso delle condizioni? Se si afferma che ogni *sañgṛi* (condizione) è dipendente dal proprio *âtman* e che sebbene l'*âtman* sia congiunto con le altri *sañgṛi*, per il fatto che (queste) non dipendono da lui stesso, si dice che c'è deficienza, ciò non è giusto, perché non essendovi diversità di luogo, esso dovrebbe essere costantemente con quelle unite: come allora (quelle) non sarebbero dipendenti da lui stesso. Se si dice che questo stato (il *nirvâna*) è indefettibile quiete (*santi*) e non ha in sé l'*âtman*, non vi dovrebbe essere neppure il pensiero; in quanto che tutti i germi (della conoscenza) non avrebbero nessun punto d'appoggio. Onde essendovi un assoluto *nirodhâ* non potrebbe procedere la nascita successiva . . . Per tutto questo (il *nirvâna*) si dice indefettibile liberazione, e che non è né vuoto, né esistenza, non distruzione (*uccheda*), né eternità, non dolore, né gioia, non io, non *râjas*, né purezza, la distruzione di tutte le immaginazioni illusorie (*prapanca*). Per confutare le cattive dottrine che negano il *nirvâna* si dice che realmente esiste una eterna beatitudine, l'io e la purezza. Queste parole sono dette ad arte (*upâna*). Ma non si debbono prendere in maniera assoluta, come non si deve ammettere né la teoria dell'esistenza, né confutare quella della non esistenza. Questo si chiama rettamente conoscere la liberazione » (12). Nello sloka seguente, oltre alla conclusione della discussione sul *nirvâna* si ha anche la confutazione della teoria Vaïsesika, secondo cui il piacere ed il dolore sarebbero attributi dell'anima. L'*âtman* non può essere privo di questi attributi, perché non sarebbe più *âtman*: ma avendoli sarebbe legato e non potrebbe parlarsi di liberazione.

(11) *Ibid.*, p. 532.

(12) In Tucci, *art. cit.*, pp. 232-3.

224. Se l'ātman fosse distinto dal dolore, allora certamente non vi sarebbe più nirvāna. Per ciò nel *nirvāna*, ecc. c'è completa distruzione dell'ātman ecc.

Tutte le realtà condizionate del mondo sono impermanenti; nonostante che le condizioni della nostra esistenza temporale non possano essere sopprese, noi siamo trascenderle: poiché è proprio questo lo scopo della nostra esistenza. Nel tempo noi siamo più che tempo, scissi nella esistenza temporale noi siamo uno nel Trascendente.

Pertanto per i buddhisti né il tempo né lo spazio-estensione sono una sostanza, essi sono solo successione: la continuità è una illusione. Noi non percepiamo il presente perché il presente non dura, è solo un punto istante: tempo e spazio-estensione sono solo costruzioni indipendenti da questo o quell'oggetto, o da questo o quel fatto particolare, ma non indipendenti dall'oggetto o dal fatto in generale, differenziandosi solo perché lo spazio riguarda l'ordine di cose possibili che coesistono, mentre il tempo quello delle possibilità la cui coesistenza sarebbe incompatibile e che pertanto si concepiscono come esistenti: dalla necessità di accordare l'incompatibilità della loro coesistenza con la necessità, dipendente dalla concatenazione causale, della loro esistenza, nasce il concetto di successione che è fondamento del tempo.

MARCO PUCCIANI