

D. T. SUZUKI

EDIZIONI MEDITERRANEE

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN



III

Digitized by Google

Orizzonti dello spirito | 24

Collana fondata da Julius Evola

This One



WS6F-G2E-G8F3

Orizzonti dello Spirito

Opere pubblicate

- Julius Evola - *Lo Yoga della Potenza, Saggio sui Tantra* (3^a edizione)
Julius Evola - *Metafisica del Sesso* (2^a edizione)
Julius Evola - *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo* (2^a edizione)
Julius Evola - *La Tradizione Ermetica* (3^a edizione)
Julius Evola - *Il Mistero del Graal* (3^a edizione)
Julius Evola - *Rivolta contro il Mondo Moderno* (3^a edizione)
Julius Evola - *Teoria dell'Individuo Assoluto*
Julius Evola - *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*
Julius Evola - *Ricognizioni*
René Guénon - *La Crisi del Mondo Moderno, a cura di J. Evola*
René Guénon - *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*
Lao-tze - *Il Libro del Principio e della sua Azione, (Tao-tê-ching) a cura di Julius Evola* (3^a edizione)
Lü-tzu - *Il Mistero del Fiore d'Oro, a cura di Julius Evola*
Mircea Eliade - *Mefistofele e l'Androgine*
Mircea Eliade - *Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi*
P.D. Ouspensky - *L'Evoluzione Interiore dell'Uomo, Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
Arthur Avalon - *Il Potere del Serpente*
K. von Dürckheim - *Hara, centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
Arthur Avalon - *Il Mondo come Potenza* (2 volumi)
D. T. Suzuki - *Saggi sul Buddismo Zen* (3 volumi)
Eugen Herrigel - *La Via dello Zen*
Giuseppe Tucci - *Le religioni del Tibet*
Lu K'uan Yü - *Lo Yoga del Tao - Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - *Ch'an e Zen*

In preparazione

- Arthur Avalon - *La Potenza e i suoi adoratori (Shakti e Shakta)*
Cesare della Riviera - *Il Mondo Magico degli Heroi, a cura di Julius Evola* (2^a edizione)
Lu K'uan Yü - *Buddismo Pratico*

DAISETZ TEITARO SUZUKI

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

Volume Terzo

Traduzione di Roberta Rambelli



EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Ristampa 2004

Finito di stampare nel mese di ottobre 2004

ISBN 88-272-0935-2

Edizione a cura di CHRISTMAS HUMPHREYS
Presidente della *Buddhist Society*, Londra

Titolo originale dell'opera: *ESSAYS IN ZEN BUDDHISM (Third Series)*

☐ © Copyright 1970 by Rider and Company / Hutchinson Group, London
☐ © Copyright 1978 by Edizioni Mediterranee, Roma - Via Flaminia, 109
☐ Printed in Italy ☐ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

In memoria di
SOYEN SHAKU
Abate di Engakuji, Kamakura
Maestro e Amico

INDICE

	pag.
Prefazione	9
Premessa del Curatore	11
I. Dallo Zen al Gaṇḍavyūha	13
II. Il Gaṇḍavyūha, l'ideale del Bodhisattva e il Buddha	65
III. La dimora del Bodhisattva	93
IV. Il desiderio di illuminazione secondo la definizione del Gaṇḍavyūha Sūtra	143
V. Il significato del Prajñāpāramitā-hṛidaya Sūtra nel Buddismo Zen	189
VI. La Filosofia e la Religione del <i>Prajñāpāramitā</i>	205
I. <i>La Filosofia del Prajñāpāramitā</i>	
1. La Prajñā come Principio Guida, 207 - La Prajñā paragonata alle ali dell'uccello e all'orcio, 208 - 3. La Prajñā come Madre del Buddha e dei Bodhisattva, 210	

- 4. Prajñā = Sambodhi = Sarvajñatā, 211 - 5. La Prajñā come il Vedere le cose yathābhūtam, 214 - Prajñā e Sūnyatā, 217 - Prajñā e Māyā, 223 - Prajñā e intuizioni, 229 - 9. La Prajñā come Irraggiungibile e la Relatività, 231 - 10. La Prajñā e le irrazionalità, 236 - L'Irraggiungibile e l'Inafferrabile, 239 - 12. La realtà vista dall'altra parte, 242 - 13. La Prajñā e i maestri dello Zen, 245.	pag.
II. <i>La Religione del Prajñāpāramitā</i>	250
1. Dove funziona la Prajñā, 250 - Upāya («mezzi adatti»), 253 - Il Bodhisattva e lo Śrāvaka, 257 - 4. Sūnyatā: visto ma non realizzato, 259 - 5. Alcuni contrari significativi, 265.	
III. <i>Ricapitolazione</i>	272
VII. Il contributo del Buddismo in particolare del Buddismo Zen, alla cultura giapponese	283
Appendice: Il Buddismo giapponese	315
VIII. La vita dello Zen nei dipinti	325

PREFAZIONE

In questo Volume Terzo di Saggi Zen ho cercato di stabilire i rapporti esistenti tra lo Zen e i due principali sūtra mahāyānici, il *Gaṇḍavyūha* e il *Prajñāpāramitā*, e la trasformazione che il Buddismo indiano dovette compiere per adattarsi alla psicologia cinese. I cinesi sono un popolo estremamente pratico, assai diverso dagli indiani, che sono dotati di un altissimo potere di astrazione e di una immaginazione inesauribile. Era del tutto naturale che gli insegnamenti del Mahāyāna dovessero venire trasformati in tal modo, perché potessero venire apprezzati dai Cinesi. E questo significava che il *Prajñāpāramitā* e il *Gaṇḍavyūha* dovevano venire convertiti in dialoghi Zen.

È già stato scritto un volume sul contributo dato dallo Zen alla cultura giapponese (1). Al di fuori del Buddismo, al di fuori dello Zen dopo l'era Kamakura, la storia culturale del Giappone è priva di significato, tanto fu profondo l'inserimento del Buddismo nell'esistenza di tutto quel popolo. Il tentativo che compio in questa sede è, per l'appunto, nient'altro che un tentativo. La sezione dedicata alla « Vita Zen nella Pittura » è anche una proposta: un trattamento più completo e più sistematico è rimandato ad un'altra occasione.

È doveroso ricordare alcuni fatti importanti, riguardanti la tematica di questo Volume Terzo, che sono avvenuti mentre l'opera era in corso di stampa: 1) Il manoscritto Tun-huang dei *Detti*

(1) Vedere *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*, 1938.

di *Shên-hui*, ricordato nella nota a pag. 13 e in quella a pag. 29, è già stato riprodotto in facsimile, mentre la sua edizione a stampa, completamente riveduta, verrà pubblicata entro non molto tempo. 2) Il dottor Keiki Yabuki ha pubblicato un'opera che fornisce informazioni particolareggiate sui manoscritti Tun-huang, raccolti nel suo libro *Echoes of the Desert*, e ci offre una ricchissima messe di notizie al riguardo. 3) Tutti i riferimenti alle pagine del *Gaṇḍavyūha* riguardano o il manoscritto Idzumi, oppure quello R.A.S. 4) Il manoscritto Tun-huang del *Tan-ching* di Hui-nêng (nota a pag. 25) verrà stampato e reso così accessibile al pubblico. Verrà accompagnato dalla copia Koshoji dello stesso manoscritto. Quest'ultimo è una vecchia ristampa giapponese del quindicesimo o del sedicesimo secolo: il suo originale cinese venne stampato probabilmente nel decimo o nell'undicesimo: si tratta, molto verosimilmente, della « edizione più vecchia » cui allude una prefazione all'edizione corrente del *Tan-ching*. La sua importanza storica è indiscutibile.

Come al solito, l'autore rivolge il suo ringraziamento alla moglie, Beatrice Lane Suzuki, che ha riveduto l'intero manoscritto ed ha corretto le bozze, e a Mrs. Ruth Fuller Everett di Chicago, che ha avuto la gentilezza di correggere a sua volta le bozze.

Mi sento in dovere di ricordare il generoso incoraggiamento del mio amico Yakichi Ataka, sempre pronto a rispondere senza esitazione a tutte le mie richieste ed a rendere universalmente comprensibili, nei limiti dell'interpretazione letteraria, gli insegnamenti del Buddhismo Zen.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

PREMESSA DEL CURATORE

Il dottor Daisetz Teitaro Suzuki, professore di filosofia buddista all'Università Otani di Kyoto, è nato nel 1869. Probabilmente è oggi la massima autorità vivente in materia di filosofia buddista, ed è certamente la maggiore autorità in materia di Buddismo Zen. Le sue principali opere in lingua inglese sul Buddismo sono una dozzina o più, e le sue opere in giapponese ancora sconosciute in Occidente sono almeno diciotto. Inoltre, come dimostra chiaramente una bibliografia cronologica delle opere in inglese sullo Zen, egli è stato il pioniere dell'insegnamento dello Zen al di fuori del Giappone poiché se si eccettua *Religion of the Samurai* di Kaiten Nukariya (Luzac & Co., 1913), non si sapeva nulla dello Zen quale esperienza viva, se non attraverso *The Eastern Buddhist* (1921-1939), fino alla pubblicazione di *Essays in Zen Buddhism* (Volume Primo), avvenuta nel 1927.

Il dottor Suzuki scrive con autorità. Non soltanto ha studiato opere originali in sanscrito, pāli, cinese e giapponese, ma possiede una conoscenza aggiornatissima del pensiero occidentale in tedesco e in francese, e così pure in inglese, che parla e scrive correntemente. Inoltre, è più di uno studioso: è un buddista. Benché non sia sacerdote di nessuna setta buddista, è onorato in tutti i templi del Giappone per la sua conoscenza nelle questioni spirituali che, come possono testimoniare quanti hanno avuto occasione di ascoltarlo, è diretta e profonda. Quando egli parla degli stadi superiori della coscienza, parla da uomo che è situato in tali stadi, e coloro che penetrano nella cerchia del

suo pensiero ricevono l'impressione di un uomo alla ricerca dei simboli intellettuali necessari per descrivere uno stato di coscienza che sta veramente « al di là dell'intelletto ».

I libri del Maestro debbono costituire un surrogato per quanti non hanno la possibilità di ascoltare direttamente i suoi insegnamenti. Ma tutte le sue opere erano esaurite, in Inghilterra, già dal 1940, e le scorte esistenti in Giappone vennero distrutte dall'incendio che nel 1945 devastò tre quartieri di Tokio. Quando giunsi in Giappone nel 1946, presi perciò accordi con l'autore per conto della Buddhist Society di Londra (di cui io e mia moglie eravamo i delegati), per incominciare la pubblicazione delle sue Opere complete, ristampando i vecchi scritti che avevano incontrato tanto favore, e stampando al più presto possibile traduzioni delle molte opere nuove che il professore, chiuso nell'isolamento volontario della sua casa di Kyoto, ha scritto durante la guerra.

Questa iniziativa, tuttavia, esorbitava dalle possibilità della Buddhist Society, e di conseguenza ci siamo assicurati la collaborazione della Rider & Co. che, sostenuta dalle cospicue risorse della casa editrice Hutchinson, può fare fronte agli impegni di un compito così vasto.

Non è necessario che io aggiunga qualcosa, in questa sede, a proposito dello Zen, ma la diffusione sempre maggiore di libri sull'argomento, come *The Spirit of Zen* di Alan Watts (Murray) e la serie di traduzioni originali delle Scritture Zen cinesi e di altre opere pubblicate dalla Buddhist Society, dimostrano che l'interesse degli occidentali va rapidamente aumentando. Lo Zen, tuttavia, è un argomento estremamente facile fraintendere, e perciò è della massima importanza avere a disposizione le opere di un Maestro qualificato.

CHRISTMAS HUMPHREYS

Presidente della *Buddhist Society* di Londra

I

DALLO ZEN AL GANDAVYŪHA

1

All'inizio della sua storia, lo Zen non aveva una particolare affiliazione con il *Gandavyūha Sūtra*, come l'aveva invece con il *Laṅkāvatāra* o il *Vajracchedikā*. Il *Laṅkāvatāra* venne trasmesso da Bodhidharma al suo maggiore discepolo cinese, Hui-k'è, come il sūtra contenente una dottrina strettamente legata allo Zen, e dopo Hui-k'è il sūtra stesso venne studiato soprattutto dai seguaci dello Zen. Il *Vajracchedikā* incominciò ad essere noto tra questi al tempo di Hung-jên e di Hui-nêng, circa centocinquant'anni dopo Bodhidharma. Shên-hui, che fu uno dei principali discepoli di Hui-nêng, giunge tuttavia ad affermare che in effetti era stato proprio il *Vajracchedikā* a venire trasmesso a Hui-k'è dal padre dello Zen (1). Per quanto questa affermazione possa non essere storicamente esatta, possiamo asserire con certezza che il *Vajracchedikā* pervenne ad esercitare una grande influenza sullo studio dello Zen all'incirca a quell'epoca, cioè verso la fine del settimo secolo. Il legame del *Gandavyūha* con lo Zen non incominciò invece fino al tempo di Têng-kuan (738-839), il quarto Patriarca della Scuola Avatamsaka del Buddismo in Cina, che studiò lo Zen sotto la direzione di Wu-ming, discepolo di Shên-hui. Têng-kuan era un grande filosofo, che operò per incorporare nel proprio sistema l'insegnamento Zen. Dopo di lui venne Tsung-mi di Kuei-fêng (780-842), che studiò a sua volta lo Zen e realizzò il grande commentario sull'*Engaku-kyo* (2), il « Sūtra

(1) Secondo un manoscritto riscoperto recentemente, che contiene detti di Shên-hui.

(2) *Yüan-chiao-ching*.

della Perfetta Illuminazione », da lui interpretato secondo la filosofia della sua scuola. Egli scrisse inoltre un libro sui modi diversi di intendere lo Zen, che è andato purtroppo perduto, a parte l'introduzione. Egli si riproponeva di esporre gli elementi essenziali dello Zen e di distinguerli dalle interpretazioni erranee che allora erano prevalenti, non soltanto per quanto riguardava lo Zen, ma anche per quanto riguardava i suoi rapporti con la filosofia buddista. In tal modo lo Zen, attraverso la mediazione di Tsung-mi, venne a collegarsi ad altri sūtra oltre al *Lankāvatāra* e al *Vajracchedikā*, e specialmente al *Gaṇḍavyūha*.

Mentre gli eruditi della Scuola Avatamsaka usavano a loro modo le intuizioni dello Zen, i maestri Zen venivano attratti verso la filosofia dell'Identità e dell'Interpenetrazione propugnata dall'Avatamsaka, e tentavano di incorporarla nei propri sermoni. Per esempio, Shih-t'ou (3), nella sua « Ode sull'Identità » rappresenta la mutualità della Luce e della Tenebra, che si limitano a vicenda e che nello stesso tempo sono fuse l'una nell'altra; Tung-shan (4) nella sua composizione metrica, « Samādhi dello Specchio Sacro », tratta della mutualità di *P'ien*, « unilaterale », e *Chêng*, « esatto », più o meno come aveva fatto Shih-t'ou nella sua Ode, poiché tanto Shih-t'ou quanto Tung-shan appartengono alla scuola di Hsing-szu (5), conosciuta come il ramo Ts'ao-tung del Buddhismo Zen. Questa idea di Mutualità e di Identità è indubbiamente derivata dalla filosofia Avatamsaka, formulata così abilmente da Fa-tsang (6). Poiché sia Shih-t'ou sia Tung-shan sono maestri dello Zen, il loro modo di esporla non è affatto identico a quello dei metafisici. Forse anche il « Quadruplice *Liao-chien* » (7) di Lin-chi può venire fatto risalire al sistema di Fa-tsang.

L'influenza della filosofia Avatamsaka sui maestri Zen divenne sempre più pronunciata con il passare del tempo, e raggiunse l'apice nel decimo secolo, dopo la scomparsa di Tsung-mi, il Quinto Patriarca della Scuola Avatamsaka in Cina. Fu Fa-yen Wên-i (8), fondatore del ramo Fa-yen del Buddhismo Zen, a incorporare la

(3) 699-790 .

(4) 806-859.

(5) Morto nel 740.

(6) Morto nel 712.

(7) *Liao-chien* significa « considerare », « stimare ».

(8) 885-958.

filosofia dell'Avatamsaka nel suo trattamento dello Zen. Per quanto egli non appartenesse alla loro scuola, doveva essere rimasto profondamente colpito dalle opere di Tu-shun (morto nel 640) e di Fa-tsang (morto nel 712) e di altri filosofi Avatamsaka; esistono infatti le prove che egli faceva studiare ai suoi allievi i loro scritti, per contribuire ad una migliore conoscenza dello Zen. Egli scrisse anche un commentario sull'« Ode sull'Identità » di Shih-t'ou che, come ho già detto più sopra, è basata sulla metafisica dell'Avatamsaka.

Il culmine di questo movimento, il movimento sincretista per unire lo Zen alla filosofia dell'Avatamsaka o del *Saddharma-puṇḍarīka*, venne raggiunto quando Yên-shou di Yung-ming (9) scrisse il suo *magnum opus*, lo *Tsung-ching-lu*, « Cronache dello Specchio Spirituale », in cento fascicoli. In quest'opera, egli tenta di fondere tutte le differenze del pensiero buddista nella dottrina della Mente sola: comprensione per mezzo della Mente, realtà assoluta consapevole di se stessa, e non sede della nostra conoscenza empirica. Questa dottrina della Mente sola non va confusa con la filosofia Vijñaptimātra dello Yogācāra, perché Yên-shou segue la corrente di pensiero che fluisce attraverso il *Laṅkāvatāra*, l'*Avatamsaka*, lo *Sraddhotpāda*, ecc. (10).

2

Propriamente parlando, lo Zen ha il suo campo là dove funziona a maggior vantaggio di sé. Non appena esorbita da questo campo, perde la sua colorazione naturale, e di conseguenza cessa di essere se stesso. Quando tenta di spiegare se stesso per mezzo di un sistema filosofico, non è più Zen puro e semplice: partecipa di qualcosa che non gli appartiene strettamente. Per quanto possa essere razionale la spiegazione, lo Zen viene allora adulterato. Per questa ragione, i maestri hanno sempre avuto cura che non si associasse a nessuna scuola di metafisica, fosse buddista o taoista

(9) 904-975.

(10) Si può ricordare che un commento di un maestro Zen sull'*Avatamsaka* fu scritto già nel VII secolo, perché un catalogo del Tripitaka cinese ricorda che Shên-hsiu, il quale morì nel 706, scrisse trenta fascicoli sull'*Avatamsaka*.

o confuciana. Anche quando Bodhidharma trasmise il *Lañkā* a Hui-k'ê, questi ed i suoi seguaci rifiutarono di scrivere commenti o dissertazioni su di esso. Per quanto sembri certo che Hui-k'ê avesse riveduto il *Vajracchedikā* secondo il proprio pensiero, i suoi successori lo trascurarono completamente, ed i loro sermoni ed i loro dialoghi si svilupparono in una direzione completamente diversa. Ovviamente, essi si riferiscono frequentemente a sūtra e śāstra di tutti i tipi, e citano liberamente brani tratti da questi testi, ma hanno sempre cura di non farsi suggestionare dalla lettera, e di non lasciarsi ispirare dalle idee filosofiche che costituiscono lo sfondo di tali scritti.

L'*Avatamsaka Sūtra* venne citato dai maestri Zen anche prima di Tu-shun poiché, secondo *Maestri e Discepoli del Lañkā*, Hui-k'ê si riferisce estensivamente a quel sūtra per sostenere la sua concezione, secondo la quale l'Uno circola attraverso un mondo di particolari, mentre Tao-hsin, contemporaneo di Tu-shun, cita a sua volta un passo del sūtra, dove si afferma che un granello di polvere contiene in sé innumerevoli mondi. Poiché erano maestri dello Zen, non fecero alcun tentativo di sistematizzare le loro intuizioni dello Zen: si accontentarono di citare passi autorevoli in armonia con le loro idee. Di conseguenza, le loro citazioni non si limitavano all'*Avatamsaka*: dovunque trovasero affermazioni a loro utili le adoperavano, attingendole per esempio dal *Saddharma-puṇḍarīka*, *Vimalakīrti*, *Vajracchedikā*, *Lañkāvatāra*, *Prajñāpāramitā*, *Dharmapada*, e così via. Ma nel caso dell'*Avatamsaka*, il riferimento non è soltanto locale e specifico: riguarda l'intero pensiero che pervade il sūtra. È probabile, a giudicare da questo fatto, che i maestri dello Zen considerassero fin dall'inizio che il sūtra appoggiava le loro esperienze non meno del *Lañkā* e del *Vajra*. Tuttavia, siccome la loro intenzione era di mettere in risalto lo spirito e trascurare completamente la lettera, non arrivarono al punto di formulare una filosofia Zen secondo l'*Avatamsaka*. Essi avevano sempre cura di attenersi ai fatti e non alle idee. Essi dicono, infatti, citando l'*Avatamsaka*:

« È come un pover'uomo che giorno e notte conta tesori che non gli appartengono, mentre non possiede neppure un soldo. Questo si può dire anche di gran parte dell'erudizione. Per qualche tempo potete leggere libri, ma abbiate cura di metterli in disparte al più presto possibile. Se non li abbandonate, pren-

derete l'abitudine di imparare soltanto la lettera. È come cercare di ottenere il ghiaccio riscaldando l'acqua corrente, o come cercare la neve facendo bollire acqua calda. Perciò i Buddha dicono talvolta che [la verità suprema] è spiegabile e talvolta che è inspiegabile. Il fatto è che non vi è nulla di spiegabile o di inspiegabile nella Realtà stessa, che è nello stato di tutte le cose che sono. Quando si è afferrato perfettamente questo, tutte le altre mille cose vengono da sole. Perciò è detto del *Saddharma-puṇḍarīka* che [la Realtà] non è né reale né irreale, né tale né non tale » (11).

3

I sūtra, specialmente i sūtra del Mahāyāna, sono espressioni dirette di esperienze spirituali: contengono intuizioni acquisite scavando profondamente nell'abisso dell'Inconscio, e non pretendono di presentare tali intuizioni attraverso la mediazione dell'intelletto. Se sembrano raziocinanti e logicamente dimostrativi, ciò avviene per puro caso. Tutti i sūtra tentano di rendere le intuizioni più profonde della mente buddista così come si presentarono ai primi seguaci indiani del Mahāyāna. Perciò, quando i sūtra affermano che tutte le cose sono vuote, non-nate e al di là della causalità, l'affermazione non è il risultato di un ragionamento metafisico; è una esperienza buddista estremamente penetrante. Ecco perché tanti filosofi e tanti studiosi del Buddismo che si sforzano di comprendere o di interpretare queste intuizioni secondo regole falliscono nel loro tentativo: essi sono estranei, per così dire, all'esperienza buddista, e di conseguenza sono inevitabilmente destinati a mancare il bersaglio.

Le intuizioni dei sūtra e quelli del maestro dello Zen sono identiche, in quanto sono tutte buddiste. Le differenze che possono esistere nell'espressione sono dovute alla psicologia della mentalità indiana e cinese. Poiché lo Zen è una forma di Buddismo indiano trapiantato in Cina, le sue esperienze sono fondamentalmente le stesse del Buddismo. Ma le differenze psicologi-

(11) Un sermone tenuto da Hui-k'è, come risulta in *Maestri e Discepoli del Lan-kā*.

che dei popoli si affermano quando le esperienze incominciano ad essere localizzate in armonia con le nuove condizioni in cui devono svilupparsi. Il processo di questa differenziazione è chiaramente rintracciabile nei sermoni dei maestri dello Zen, via via che questi si allontanano sempre di più dall'influenza diretta del primo maestro venuto dall'India. Quando lo Zen si impadronisce della mentalità cinese, le sue espressioni divengono tipicamente cinesi, e si incomincia addirittura a sospettare della loro identità essenziale con l'originale. Quando la differenziazione è progredita al punto da far sembrare che lo Zen stia per ribellarsi a se stesso, i maestri si affrettano a rimediare al danno ed a riconciliarlo con la propria fonte. Questo è il significato effettivo del movimento che si manifestò così energicamente nell'ottavo e nel nono secolo, per esempio con Tsung-mi e Fa-yen.

Mi sia consentito dare alcuni esempi del cambiamento graduale che avvenne nell'espressione dell'intuizione dello Zen durante i cinquecento anni che seguirono l'introduzione dello Zen in Cina ad opera di Bodhidharma, un monaco venuto dall'India, che morì presumibilmente nel 528 d.C. Nelle pagine seguenti sono citati sermoni tenuti da maestri dello Zen delle varie scuole sorte in quegli anni. Notiamo qui il passaggio dal sermone tipo sūtra a quello del tipo Zen cinese.

4

Incominciamo da Bodhidharma, il padre dello Zen cinese, il quale scrive su *Wu-hsin* (12), Inconscio (alla lettera « non mente ») (13):

(12) *Wu-hsin* è una di quelle parole cinesi che risultano intraducibili. *Wu* è un termine negativo, e *hsin* ha vari significati. È « mente », « cuore », « anima », « principio regolatore », « atteggiamento mentale », « coscienza », « volontarietà », ecc. Nel caso in esame, *Wu-hsin* è « assenza di coscienza » nel suo senso comune, empirico, e nello stesso tempo indica l'Inconscio alla base di tutte le nostre attività mentali e fisiche, conscie ed inconscie. In questa versione, il termine è tradotto liberamente, secondo il senso che acquista nel contesto.

(13) Tratto da *Echoes of the Desert* del dottor Keiki Yabuki (folio 77), contenente riproduzioni di alcuni dei manoscritti buddisti di Tun-huang conservati nel British Museum. Questo discorso, attribuito a Bodhidharma, non è ricordato in nessuna storia dello Zen attualmente esistente, e non è possibile accertarne l'autenticità. Il manoscritto non è del migliore stile di scrittura.

« La Ragione assoluta è senza parole, ma per darle espressione, vengono prese a prestito parole. La grande Via non ha forma, ma per giungere a contatto con gli incolti si rivela nella forma. Supponiamo ora che vi siano due persone impegnate nella discussione dell'Inconscio. Il discepolo chiede al maestro:

« D.: [La Ragione assoluta] è conscia o inconscia?

« M.: È inconscia.

« D.: Se è inconscia, chi è che vede, ode, ricorda e riconosce? (14). Chi è che riconosce l'Inconscio?

« M.: Solo grazie all'Inconscio è possibile vedere, udire, ricordare e riconoscere; solo grazie all'Inconscio, si riconosce l'Inconscio.

« D.: Come è possibile che l'Inconscio veda, oda, ricordi e riconosca? L'Inconscio dovrebbe essere incapace di tutto questo.

« M.: Benché io appartenga all'Inconscio, posso vedere, udire, ricordare e riconoscere.

« D.: Se tu puoi vedere, udire, ricordare e riconoscere, non puoi appartenere all'Inconscio: devi essere un essere conscio.

« M.: Vedere, udire, ricordare e riconoscere sono per l'appunto gli atti dell'Inconscio. Al di fuori del vedere, udire, ricordare e riconoscere, non vi è Inconscio. Temo che tu non lo comprenda, e farò in modo di spiegare l'argomento passo passo, affinché tu giunga a vedere la verità. Per esempio, quando si vede, si dice che vi è il vedere, e questo perché vi è il non-vedere; in tal modo, il vedere è dell'Inconscio. Quando si ode, si dice che vi è l'udire, e questo perché vi è il non-udire; l'udire è dell'Inconscio. Quando si ricorda, si dice che vi è un ricordare, e questo perché vi è il non-ricordare; il ricordare è anche dell'Inconscio. Poiché vi è il riconoscere, si dice che vi è il riconoscere, perché vi è il non-riconoscere; il riconoscere è anche dell'Inconscio. Poiché viene fatto un lavoro, si dice che vi è il fare, e questo fare è in verità non-fare: il fare è anche dell'Inconscio. Perciò noi diciamo che vedere, udire, ricordare e riconoscere appartengono tutti all'Inconscio.

(14) Alla lettera « il veduto, l'udito, il pensato e il conosciuto », *drīṣṭa-śrūta-mata-jñāta* in sanscrito, che riassume le attività della mente, cioè la coscienza. È molto importante non confondere l'Inconscio con l'inconscio di cui si parla in psicologia e in biologia.

« D.: Come possiamo sapere che questo è dell'Inconscio?

« M.: Esamina più attentamente il problema e dimmi se la Mente ha una forma percettibile. Se dici che l'ha, non sarà la vera Mente. Va considerata esistente all'interno, all'esterno, oppure a metà strada? La mente non deve essere localizzata in nessuno di questi tre punti. Non deve neppure venire percepita come esistente in qualunque altro luogo possibile. Di qui l'Inconscio.

« D.: Maestro, se è l'Inconscio che prevale dovunque, non dovrebbero esistere né colpa né merito. Perché tutti gli esseri trasmigrano nei sei sentieri dell'esistenza e passano costantemente attraverso nascita e morte?

« M.: Ciò avviene perché tutti gli esseri hanno la mente tanto confusa da concepire l'idea illusoria di una realtà [individuale] nell'Inconscio e, creando ogni genere di azione, si aggrappano erroneamente alla nozione che vi sia realmente una mente conscia. Per questa ragione, essi trasmigrano nei sei sentieri dell'esistenza e passano costantemente attraverso nascita e morte.

« È come un uomo che vede nell'oscurità una tavola o un pezzo di corda, che scambia per lo spirito di un defunto o per un serpente, e si lascia atterrire dalla propria immaginazione. In modo analogo, tutti gli esseri si aggrappano illusoriamente alle proprie creazioni. Dove vi è l'Inconscio, essi immaginano erroneamente la realtà di una mente conscia. In tal modo vengono compiute azioni di varia specie, e vi è realmente trasmigrazione nei sei sentieri dell'esistenza. A questi esseri bisogna consigliare di rivolgersi ad un buon amico, grande [nella intuizione spirituale], e di praticare la meditazione che li condurrà alla realizzazione dell'Inconscio. Quando ciò è compiuto, tutti i loro ostacoli dovuti al karma svaniscono e la catena della nascita-e-morte si spezza. Come la luce del sole, quando penetra nell'oscurità distrugge le tenebre, tutti i loro peccati vengono distrutti quando realizzano l'Inconscio.

« D.: Poiché sono ignorante, non è ancora chiaro nella mia mente il funzionamento dei sei sensi, che rispondono dovunque [alla stimolazione] (15).

(15) In questa domanda manca qualcosa, e così com'è non ha alcun senso. La risposta del maestro, a sua volta, non appare centrata.

« M.: Vari artifici vengono mantenuti per mezzo delle parole.

« D.: Passioni malvagie e illuminazione, nascita-e-morte e nirvāṇa... appartengono veramente all'Inconscio?

« M.: Certamente, appartengono all'Inconscio. Solo perché tutti gli esseri si aggrappano erroneamente all'idea di una mente conscia vi sono passioni malvagie di ogni genere e nascita-e-morte, illuminazione e nirvāṇa. Se gli esseri si destano all'Inconscio, non vi sono passioni malvagie, né nascita-e-morte, né nirvāṇa. Perciò, per il bene di coloro che albergano l'idea di una mente conscia, il Tathāgata parla di nascita-e-morte; l'illuminazione è opposta alle passioni malvagie e il nirvāṇa a nascita-e-morte. Tutti questi nomi si condizionano reciprocamente. Quando si raggiunge l'Inconscio, non vi sono né passioni malvagie né illuminazione, né nascita-e-morte né nirvāṇa.

« D.: Se non vi è né illuminazione né nirvāṇa, come possiamo spiegare l'illuminazione che si dice sia stata conseguita dai Buddha del passato?

« M.: Questo viene detto a causa della fraseologia convenzionale. Se si considera la verità assoluta, non vi è nulla del genere. Perciò è detto nel *Vimalakīrti* che non vi è corpo in cui deve essere realizzata l'illuminazione, non vi è mente dalla quale l'illuminazione deve essere realizzata. È detto ancora nel *Vajracchedikā* che non vi è una sola cosa, non vi è una sola realtà che uno può affermare di avere conseguito, che tutte le realizzazioni dei Buddha sono in realtà non-realizzazioni. Perciò, sia chiaro che tutte le cose sorgono dove si afferma una mente conscia, e che tutte le cose cessano di esistere dove si realizza l'Inconscio.

« D.: Maestro, tu dici che l'Inconscio giunge dovunque. Ora, legno e pietra appartengono all'Inconscio: ma allora [tutti gli esseri senzienti] non sono come legno e pietra?

« M.: Ma l'Inconscio realizzato nella mia mente conscia non è quello del legno e della pietra. Perché? È come il tamburo celestiale che, pur restando immobile, spontaneamente e senza sforzi consci, produce varietà di suoni squisiti per istruire e disciplinare tutti gli esseri. È come la gemma realizzatrice dei desideri (*maṇi*) che, senza sforzo conscio da parte sua, crea spontaneamente varietà di forme. In modo analogo, l'Inconscio opera

attraverso la mia mente conscia, facendole comprendere la vera natura della Realtà: è dotato di vera saggezza trascendentale, è signore del Triplice Corpo, funziona con la massima libertà. Perciò leggiamo nel *Ratnakūṭa* che la mente funziona per mezzo dell'Inconscio, senza esserne conscia. In che modo, allora, potremmo essere come legno e pietra? L'Inconscio è la vera Mente, la vera Mente è l'Inconscio.

«D.: Come dobbiamo comportarci, allora, con questa nostra mente [relativa]?»

«M.: Dobbiamo soltanto destarci all'Inconscio in tutte le cose, in tutte le nostre azioni: questa è la giusta disciplina, e non ve ne sono altre. In questo modo noi sappiamo che, quando viene realizzato l'Inconscio, tutte le cose cessano di turbarci.

«Udendo questo, il discepolo ebbe improvvisamente un'illuminazione e comprese che non vi è materia al di fuori della mente, e non vi è mente al di fuori della materia; acquisì perfetta libertà in ogni suo comportamento e in ogni sua attività: tutta la rete di dubbi che lo avvolgeva si lacerò, ed egli non se ne sentì più intralciato.»

Tao-hsin (16), considerato generalmente come il quarto patriarca del Buddismo Zen in Cina, ha i seguenti sermoni sull'«Abbandono del Corpo» (17):

«Il metodo per abbandonare il corpo consiste in primo luogo nel meditare sul Vuoto, e attraverso questa meditazione la mente [conscia] si vuota. Fate che la mente, insieme al suo mondo, si acquieti in uno stato di tranquillità perfetta; gettate il pensiero nel mistero della quiete, in modo che la mente non possa vagare da una cosa all'altra. Quando la mente è acquietata nella sua dimora più profonda, tutti i suoi legami si spezzano. Insondabile! Abissale! La mente nella sua purezza assoluta è il Vuoto stesso. Come appare quasi noncurante! Come nella morte, non vi è respiro. Dimora nella purezza suprema del Dharma-kāya, e non è più soggetta al futuro divenire. Quando una mente [conscia] si agita e in essa prende posto la confusione, non ci si può sottrarre dal soffrire un'altra forma d'esistenza.

(16) Morto nel 651 d.C.

(17) È riportato in *Maestri e discepoli del Lanikā*, recentemente riscoperto a Tun-huang e pubblicato a Peiping, 1932.

Perciò, un uomo deve disciplinare se stesso innanzi tutto nella realizzazione di uno stato di perfetta quiete nella propria mente e nel proprio mondo. È in questo modo che deve essere compiuta la disciplina.

« Ma in questa disciplina non vi è in realtà nulla da afferrare quale conquista definita, e questa non-conquista è ciò che viene afferrato solo per mezzo del non-sforzo, e il non-sforzo è la verità stessa. Perciò si legge nei sūtra: « Vuoto, assenza di sforzo, assenza di desideri, assenza di forma... questa è la vera emancipazione! ». Per questa ragione, la Realtà è non-sforzo.

« Il modo per abbandonare il corpo consiste nell'avere una visione penetrante della sua natura provvisoria, quando la mente, insieme al suo mondo, diviene trasparente e le sue funzioni divengono illuminate.

« Inoltre, diceva il maestro, secondo Chuang-tsu, "Cielo e terra sono un solo dito e diecimila cose sono un solo cavallo". [Ma questo non è esatto]. Il *Dharmapada* dice: "L'Uno non deve essere pensato come uno. Per distruggere l'idea di molteplicità, è detto che l'Uno è uno, ma questo vale per le menti superficiali". Stando così le cose, possiamo affermare che Chuang-tsu non riesce ad andare al di là dell'unità.

« Secondo Lao-tsu: "Insondabile! Abissale! Dentro vi è Essenza!". Con Lao-tsu viene tolta di mezzo una forma esterna, tuttavia egli si aggrappa ancora ad una mente che è "dentro". L'*Avatamsaka* afferma: "Non aggrapparti al dualismo, poiché non vi è né uno né due!". Il *Vimalakīrti* afferma: "La mente non è né dentro, né fuori, né a metà strada... questa è la realizzazione". Per questa ragione, noi sappiamo che Lao-tsu sostiene ancora l'idea di una essenza della mente ».

In un altro passo, Tao-hsin spiega cosa si intende per quiete e Vuoto:

« Rifletti sul tuo corpo, e vedi che cos'è. È vuoto e privo di realtà, come un'ombra. È percepito [come se esistesse veramente], ma non vi è nulla cui afferrarsi. La Prajñā sorge in mezzo a questi oggetti d'ombra, dove è fissa non ha la sua dimora ultima. Rimanendo essa stessa immobile, entra in relazioni e subisce interminabili trasformazioni.

« Di mezzo al Vuoto sorgono i sei sensi, e anche i sei sensi appartengono al Vuoto, mentre gli oggetti dei sei sensi vengono

percepiti come un sogno o una visione. È come l'occhio che percepisce i suoi oggetti: gli oggetti non sono ubicati nell'occhio. Come lo specchio in cui si riflettono i tuoi lineamenti, che vi vengono percepiti perfettamente in tutta chiarezza; i riflessi sono tutti lì, nel vuoto, eppure lo specchio di per sé non contiene neppure uno degli oggetti che vi si riflettono. Il volto umano non è entrato nel corpo dello specchio, e lo specchio non è uscito per entrare nel volto umano. Quando si comprende in quale rapporto stanno lo specchio e il volto, l'uno nei confronti dell'altro, e si comprende che fin dall'inizio non vi è né entrare né uscire, né passare, né venire in relazione l'uno con l'altro, si conosce il significato di Questità e di Vuoto » (18).

5

Si può notare facilmente che Bodhidharma e Tao-hsin parlano dello stesso argomento da punti di vista diversi. Il *Wu-hsin* di Bodhidharma, « l'Inconscio », è « il Vuoto », « il Sereno », « l'Abissale » di Tao-hsin. Uno adotta termini psicologici, mentre l'altro tende alla filosofia della Prajñā. Mentre il discorso di Bodhidharma sul *Wu-hsin* può essere considerato ancora in armonia con il modo di pensare indiano, il discorso di Tao-hsin è più o meno influenzato dal pensiero taoista. In loro, tuttavia, non è ancora comparso qualcosa che sia propriamente Zen. Soltanto con Hui-nêng e con i suoi successori lo Zen incominciò ad essere nettamente cinese, tanto nella sua espressione quanto nella sua interpretazione.

Fu nella mente di Hui-nêng che si affacciò la coscienza dello Zen specificamente quale « comprensione immediata » dell'Inconscio. Se Bodhidharma usò il termine *Wu-hsin* per indicare l'Inconscio, Hui-nêng sostituì *nien* a *hsin*. *Nien* significa in generale « memoria », « ricordo », « pensiero del passato » e così via, e viene adoperato quale equivalente del sanscrito *smṛti*. Perciò, quando viene adoperato unitamente a *wu*, in *wu-nien*, equivale ad *asmṛti*, cioè « assenza di significato » oppure « oblio », ed è appunto in questo senso che viene adoperato nei testi sanscriti. L'uso di *wu-nien* nel senso di « assenza di coscienza »,

(18) La traduzione è libera.

pregnante di un profondo significato spirituale, incomincia tuttavia, a quanto mi risulta, solo con Hui-nêng. In questo caso, *wu-nien* non significa semplicemente oblio oppure non ricordare ciò che si fa; non è un semplice termine psicologico. Quando Hui-nêng fa del *Wu-nien* il fatto fondamentale nella vita dello Zen, esso corrisponde alla Triplice Emancipazione — *sūnyatā*, *animitta* e *apranibhita* (19) — perché la realizzazione del *Wu-nien* significa emancipazione per i seguaci dello Zen: ed il termine è essenzialmente cinese.

L'altra idea originale di Hui-nêng è la dottrina dell'Immediatezza (*tun*), cioè della comprensione immediata e improvvisa della Realtà. Secondo lui, la realizzazione Zen è caratterizzata dall'immediatezza, perché tale è la natura della stessa Prajñā. La dottrina della Gradualità (*chien*), sostenuta dal suo rivale Shên-hsin, non dovrebbe venire applicata all'intuizione che avviene nella meditazione Zen. La Prajñā agisce intuitivamente, e ciò che percepisce viene percepito subito, senza alcuna mediazione o deliberazione o processo intermedio. « Nel mio insegnamento », dice Hui-nêng, « non vi è distinzione tra Dhyāna e Prajñā (20); Dhyāna è il corpo della Prajñā, e Prajñā è la funzione del Dhyāna. Quando hai la Prajñā, il Dhyāna è nella Prajñā; quando hai il Dhyāna, la Prajñā è nel Dhyāna. Essi sono una sola cosa e non due ». Immergendosi profondamente nell'abisso della Realtà, Hui-nêng istruiva i suoi seguaci a vedere la luce intuitiva della Prajñā risplendere attraverso la dura crosta di una conoscenza empirica. Lo scopo della disciplina Zen non era semplicemente immergersi nell'abisso profondo: se il Dhyāna non culminava in una intuizione immediata (*tun-wu*) non vi era Zen. Vediamo ora ciò che dice Hui-nêng dell'Inconscio (*wu-nien*) (21).

« Buoni amici, il nostro insegnamento, sin dai tempi lontani, sia della scuola « Immediata », sia della scuola « Graduale », è stabilito sulla base dell'Inconscio (*wu-nien*): l'assenza di forma (*wu-hsiang*) è il suo corpo, e il non dimorare in alcun luogo (22) (*wu-chu*) è la sua radice. Che cosa si intende per assen-

(19) Vuoto, non-forma e non-sforzo.

(20) *Ting* e *bui*.

(21) Il brano che segue è tratto dal manoscritto Tun-huang del *Tan-ching*, incorporato nell'edizione Taisho del Tripitaka, No. 2007.

(22) *Wu-hsiang* *we t'i*, *wu-chu* *wei pén*.

za di forma? Si intende non attaccarsi alla forma ammettendola. Essere inconscio significa essere innocente dell'attività [di una mente relativa]. Non dimorare in alcun luogo è la natura originale di un essere vivente. [La coscienza, così come noi percepiamo la sua attività] procede sempre in avanti, senza mai arrestarsi nel suo procedere attraverso le divisioni del tempo, come un pensiero succede ininterrottamente all'altro. Tuttavia, per scendere al Dharmakāya [che è l'Inconscio], è necessario tagliare la corrente una volta per tutte, perché allora saremo separati dal Rūpakāya [cioè il corpo fisico] e qui il pensiero non può dimorare in alcun luogo su alcuna cosa. Se il pensiero dimora anche una sola volta in qualche luogo o su qualche cosa, allora l'intera successione smette di fluire senza intralci: questo viene detto essere in schiavitù. Quando il pensiero non dimora in alcun luogo né su cosa alcuna, ciò significa essere liberi. Perciò, non dimorare in alcun luogo è la radice [della nostra vita].

« Buoni amici, essere separati da ogni forma esterna significa essere senza forma. Quando si realizza ciò, si scopre la natura e il corpo [dell'Inconscio], monda e priva di impurità. Perciò l'assenza di forma è il corpo.

« Non essere contaminati da alcun oggetto esterno è essere una sola cosa con l'Inconscio, cioè essere distaccati dagli oggetti per quanto essi siano presenti nella coscienza, perché la coscienza non è impegnata a intessere pensieri al loro riguardo. Quando tutti questi pensieri [irrilevanti] vengono in tal modo accantonati, la coscienza è liberata da tutte le sue contaminazioni. Quando tale coscienza è ripulita una volta per tutte, non vi sarà un divenire futuro. Gli studenti del Buddismo non devono lasciarsi fuorviare a questo proposito. Quando non afferrano bene il significato, non soltanto si confondono essi stessi, ma altri partecipano alla confusione e vengono indotti a bestemmiare l'insegnamento. Perciò l'Inconscio costituisce il fondamento.

« Quando le persone contano esclusivamente sui nomi, cercano di avere varietà di pensiero sul mondo oggettivo, e questi pensieri conducono sempre più verso intenzioni malvagie. Tutte le idee erronee che caratterizzano questa vita terrena nascono proprio da qui. È per questo che il nostro insegnamento è basato sull'Inconscio. Bisogna sbarazzarsi delle proprie concezioni unilaterali per non fare nascere pensieri che si aggrovigliano. Quan-

do i pensieri non sorgono affatto, lo stesso Inconscio cesserà di interferire.

« Quando noi parliamo di annullamento (*wu*), che cos'è che deve essere annullato? Che cosa si intende per pensiero o coscienza (*nien*)? Annullare significa separarsi dal dualismo, liberarsi di tutti i pensieri terreni. La coscienza nasce dalla Questità; la Questità è il suo corpo, e la coscienza è la funzione della Questità. La coscienza, inevitabilmente poiché proviene dalla natura della Questità, funziona per vedere, udire, ricordare e comprendere, ma la stessa Questità non è contaminata dalle molteplicità degli oggetti, e rimane eternamente libera, padrona di sé. Perciò si legge nel *Vimalakīrti*: "Quando tutti gli oggetti esterni e le condizioni esterne sono discriminati adeguatamente, il principio interiore supremo conserva la sua immobilità" ».

Wu-nien, l'Inconscio, secondo Hui-nêng, è il nome che indica non soltanto la realtà assoluta ma anche lo stato di coscienza in cui si presenta l'assoluto. Finché la nostra coscienza individuale rimane separata dalla Realtà che sta dietro di essa, i suoi sforzi sono, consciamente o inconsciamente, egocentrici, e il risultato è un sentimento di solitudine e di dolore. Bisogna far sì che la coscienza sia relata all'Inconscio, se non lo è; e se lo è, la relazione deve venire realizzata, e questa realizzazione è conosciuta come *Wu-nien*, alla lettera uno stato di « assenza di pensiero ».

I termini cinesi o sanscriti, quando vengono tradotti alla lettera, sono spesso grossolanamente fraintesi. *Wu-nien* costituisce appunto un caso del genere, perché « assenza di pensiero » è certamente uno stato di mente assai indesiderabile, quale scopo della disciplina dello Zen, o anche quale scopo di qualsiasi esercizio spirituale. Persino « l'Inconscio » può non essere un termine molto appropriato. Ascoltiamo ancora Hui-nêng, il quale procede a spiegare che cosa intende per *Wu-nien*, « l'Inconscio »:

« Buoni amici, avere un'intuizione anche per una sola volta vuol dire sapere cosa significa la condizione di Buddha. Quando la luce della Prajñā (23) penetra la natura basilare della coscienza, illumina l'interno e l'esterno; tutto diviene trasparente, e ciascuno riconosce la propria mente più intima. Riconoscere la mente intima è l'emancipazione. Quando si è raggiunta l'emancipa-

(23) Per Hui-nêng, *prajñā* è un'altra idea significativa.

zione, si ha il Samādhi della Prajñā. Realizzare il Samādhi della Prajñā significa avere l'Inconscio.

« Che cos'è l'Inconscio? È vedere tutte le cose come sono e non attaccarsi a nulla; è essere presente in tutti i luoghi pur non attaccandosi ad alcun luogo; è rimanere per sempre nella purezza della natura di sé; è lasciare che i sei ladri dei sensi fuggano dalle sei porte dei sensi nel mondo degli oggetti dei sei sensi, pur senza rimanerne contaminati e senza allontanarsene; è mantenere perfetta libertà nell'andare e nel venire. Questo è realizzare il Samādhi della Prajñā, essere padroni di sé, divenire emancipati: è detto vivere l'Inconscio. Se non sorge nessun pensiero su cosa alcuna, questo significa la cessazione della coscienza, e ciò che è nella servitù del Dharma, è una visione unilaterale.

« Colui che comprende l'insegnamento dell'Inconscio ha una conoscenza completa di tutte le cose. Colui che comprende l'insegnamento dell'Inconscio vede nel segno spirituale della condizione di Buddha. Colui che comprende l'insegnamento « immediato » dell'Inconscio raggiunge lo stadio della condizione di Buddha ».

La dottrina dell'Inconscio (*wu-nien*), insieme a quella della comprensione immediata (*tun-wu*), fu il principale motivo d'interesse ai tempi di Hui-nēng e dei suoi seguaci. « Comprensione immediata » è la traduzione cinese di Prajñā, e « l'Inconscio » è il modo cinese di descrivere la realizzazione del Vuoto (*śūnyatā*) e della Non-Nascita (*anupāda*). In un certo senso, si può dire che l'insegnamento della Non-Azione (*wu-wei*) di Lao-tsu viva nell'Inconscio di Hui-nēng. È vero che la filosofia buddista ha *Wu-shēng*, *Wu-yüan*, *Wu-tso*, *Wu-kuang-yung* (24) e così via, e si può dire che *Wu-nien* derivi da tali concezioni (25). Non vi è dubbio, tuttavia, che il taoismo avesse un contributo da dare

(24) *Anupāda, apranibhā, anabhisamskāra, anābhoga.*

(25) Nell'*Aśtaśahasrikā* (Edizione Mitra, p. 5), è scritto: *Punaraparam bhagavan bodhisatvena mahāsatvena prajñāpāramitāyām caratā prajñāpāramitāyā bhāvayatā evam śikṣitavyam yathāśau śikṣyamānas tenāpi bodhicittena na manyeta. Tat kasya betos tathā hi tac cittam acittam prakṛitiś cittasya prabhāsvārā.* Più oltre (p. 19) si legge: *Kena kāraṇena āyusman subhūte tatpāpi citte aśakto 'paryāpannaḥ. Subhūtir āha: Acittatvād āyusman sārīputra tatpāpi citte aśakto 'paryāpannaḥ. Na manyeta e acittatva* possono essere considerati corrispondenti, in cinese, a *wu-nien* e *wu-hsin*. Vi è un altro termine sanscrito, *manaskāra*, che è reso generalmente con

alla fondazione del Buddismo Zen, che noi consideriamo nettamente come un'elaborazione della mentalità cinese.

6

Shên-hui (26) fu uno dei grandi discepoli di Hui-nêng, e la sua scuola fiorì subito dopo la morte del maestro, perché egli innalzò coraggiosamente lo stendardo della « scuola dell'immediatezza » contro la « scuola graduale » di Shên-hsiu, il rivale di Hui-nêng. I brani seguenti sono tratti dai detti di Shên-hui (27):

« Chang Yen Kung (28) chiese: Il maestro parla abitualmente dell'Inconscio (*Wu-nien-fa*), consigliando a tutti di disciplinarsi in esso. Questo Inconscio deve essere considerato esistente o inesistente? »

« R.: L'inconscio non può essere descritto né come esistente né come inesistente. »

« D.: Perché non può essere descritto né come esistente né come inesistente? »

« R.: Quando si dice che è esistente, non lo è nel senso che la gente del mondo attribuisce a tale parola. Quando si dice che è inesistente, non lo è nel senso che la gente del mondo attribuisce a tale parola. Per questa ragione, l'Inconscio non deve essere considerato né esistente né inesistente. »

« D.: Che specie di cosa lo definiresti, allora? »

« R.: Il termine "cosa" qui è inapplicabile. »

« D.: In tal caso, quale termine è applicabile? »

« R.: Non è possibile alcuna designazione. Perciò è l'Inconscio. È al di là di ogni caratterizzazione. La ragione per cui se ne parla ora è che vengono formulate domande in proposito. Se

tso-i, e la negazione *amanaskāra*, con *wu-tso-i*. *Wu-tso-i* ha essenzialmente lo stesso significato di *wu-nien*.

(26) 686-760. Fu uno dei personaggi più notevoli del primo periodo della storia del pensiero Zen.

(27) Il professor Hu Shih, dell'Università di Peiping, pubblicò nel 1930 i detti di Shên-hui, ritrovati nella grotta di Tun-huang. Il testo usato dall'autore è egualmente uno degli antichi manoscritti conservati nella grotta, ma differisce sotto molti aspetti dalla pubblicazione di Hu Shih. Il passo qui citato è tratto da tale testo; il lettore che già possiede l'edizione di Hu Shih noterà certe dissimilarità, riconoscibili anche nelle traduzioni.

(28) Cfr. Hu Shih, pagg. 115-116.

non venissero mai poste domande, non se ne parlerebbe mai, comunque. Per esempio, quando davanti allo specchio non vi sono oggetti, in esso non vi sono neppure immagini. Se le immagini sono ora percepibili nello specchio, ciò è dovuto al fatto che è posto davanti ad oggetti. Per questo vi sono le immagini.

« D.: Se lo specchio non ha oggetti davanti a sé, è illuminante o non illuminante? »

« R.: Ho appena parlato dei suoi oggetti illuminanti, ma è sempre illuminante, sia che sia davanti a un oggetto, sia che non lo sia. »

« D.: Se non ha forma, se non deve venire descritto in alcun senso, poiché è completamente al di là dell'esistenza e dell'inesistenza, e tuttavia viene detto illuminante, che cosa illumina? »

« R.: Quando si dice che lo specchio è illuminante, lo è perché la sua natura ha tale qualità di splendore. Quando la Mente di tutti gli esseri è pura, la grande luce della conoscenza che le appartiene per natura illuminerà tutti i mondi. »

« D.: Se è così, quando è possibile averlo? »

« R.: Soltanto vedendo nel nulla (*wu*). »

« D.: Nulla... non è qualcosa da vedere? »

« R.: Per quanto vi sia l'atto del vedere, l'oggetto non può essere designato come "qualcosa". »

« D.: Se non può essere designato come "qualcosa", che cosa è il vedere? »

« R.: Vedere là dove non vi è nessun "qualcosa": questo è il vero vedere, questo è il vedere eterno ». »

Un poco più oltre, Shên-hui continua:

« D.: Che cosa si intende per l'Inconscio (*wu-nien*)? »

« R.: Non pensare (*nien*) all'essere e al non essere, non pensare al bene e al male, non pensare al limite e al non limite, non pensare a misure, non pensare alla bodhi (illuminazione), non fissare il pensiero sulla bodhi, non pensare al nirvāṇa... questo è raggiungere l'Inconscio. »

« Questo Inconscio (29) non è altro che la Prajñāpāramitā, »

(29) Nel manoscritto vi è solo *wu* (non), che il traduttore intende come *wu-nien*, cioè « non-conscio ».

e la Prajñāpāramitā non è altro che il Samādhi Ekavyūha (30). Buoni amici, se coloro che sono ancora allo stadio di chi impara concepiscono nelle loro menti un pensiero (*nien*), tale pensiero può portare all'illuminazione: ma quando anche un tale pensiero non si agita più nelle loro menti, non vi sarà più neppure l'illuminazione... che non è altro che l'Inconscio. Nell'Inconscio non vi sono stati (30 bis); se vi sono stati [da considerare come qualcosa di definibile nella mente individuale], non sono in armonia con l'Inconscio... Coloro che vedono nell'Inconscio hanno i sensi mondi dalle contaminazioni. Coloro che vedono nell'Inconscio avanzano verso la saggezza del Buddha. Coloro che vedono nell'Inconscio sono notoriamente con la Realtà. Coloro che vedono nell'Inconscio sono sul Sentiero di Mezzo, nella stessa verità assoluta. Coloro che vedono nell'Inconscio sono dotati di meriti numerosi quanto i granelli di sabbia del Gange. Coloro che vedono nell'Inconscio sono capaci di creare ogni genere di cose. Coloro che vedono nell'Inconscio abbracciano in sé tutte le cose...

« Quando un uomo ha una realizzazione netta, rimane imperturbato quanto Vajra, e poiché ha visto nell'Inconscio, siede in perfetta quiete anche in mezzo al frastuono di eserciti che si scontrano, e se una foresta di spade lo fa a pezzi. Anche quando Buddha numerosi come i granelli di sabbia del Gange gli si fanno incontro, non un solo pensiero di felicità si agita nella sua mente. Anche quando vengono distrutti all'improvviso esseri numerosi quanto i granelli di sabbia del Gange, non un pensiero di angoscia si agita nella sua mente. Infatti, quest'uomo dalla forte volontà ha raggiunto Śūnyatā (vuoto) e Samacittatā (imparzialità, imperturbabilità) ».

Il nobile Szu-tao voleva sapere se questo insegnamento dell'Inconscio era destinato ai sant'uomini oppure alle persone comuni. Evidentemente, egli dubitava che, per queste ultime, un insegnamento così elevato fosse utile. Il maestro Shên-hui rispose: « L'insegnamento dell'Inconscio appartiene ai sant'uomi-

(30) Il termine ricorre nel *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā*, insegnato da Mañjuśrī. Vedere il Volume Secondo dei miei *Saggi sullo Zen*.

(30 bis) *Ching-chieh*, cioè particolari stati di mente definibili in un modo o nell'altro; anche l'illuminazione è uno di tali stati, e deve venire trascesa da coloro che desiderano raggiungere l'Inconscio.

ni, ma se l'uomo comune si disciplina in esso, non è più un uomo comune ».

Il termine *wu-nien* è dato non soltanto alla stessa realtà assoluta, in cui trova la sua dimora finale ogni coscienza individuale, ma anche alla funzione della Realtà nelle nostre menti. È appunto per mezzo di tale funzione che la nostra coscienza psicologica empirica perviene a immergersi nelle profondità abissali della Realtà. E questa funzione non deve essere separata dalla Realtà, l'Inconscio. La cosiddetta coscienza può essere considerata in tal modo il campo in cui funziona l'Inconscio. Ma quando ci siamo separati dalla fonte, immaginando che la nostra coscienza sia una realtà indipendente e assoluta, ci smarriamo, e non sappiamo né dove andare, né dove fermarci: il risultato è uno stato di spiccatissima inquietudine spirituale. Tuttavia, il nobile Szu-tao desidera sapere che cosa significa *wu*, annullare, e che cosa significa *nien*, pensare.

« R.: "Annullare" significa annullare la nozione di dualità, "pensare" significa pensare alla Questità.

« D.: Qual è la differenza tra chi pensa e la stessa Questità?

« R.: Non esiste alcuna distinzione tra i due.

« D.: Se non vi è alcuna distinzione, allora perché vi è questo pensare alla Questità?

« R.: "Pensare a" è la funzione della Questità, e la Talità è il corpo di questo pensiero. Per questa ragione, è detto che il non pensare [o essere inconscio, *wu-nien*] è il principio [dell'insegnamento Zen]. Quando si giunge a questo, [l'Inconscio], con tutto il suo vedere, udire, ricordare e conoscere, rimane eternamente quieto e vuoto ».

7

Con Tai-chu Hui-hai (31), l'Inconscio continua ancora ad essere uno degli argomenti di discussione che maggiormente assorbono l'interesse. Benché non vi sia nulla di specificamente nuovo nel suo punto di vista, dalla sua opera, *Tun-wu Ju-tao Yao-mên*

(31) Discepolo di Ma-tsu (morto nel 788).

Lun (32), può venire spigolato quanto segue. Hui-hai distingue tra *hsieh nien* e *chêng nien* (33), e afferma che nell'inconscio vi è retto pensiero, ma non pensiero erroneo.

« D.: Che cos'è il retto pensiero? »

« R.: Il retto pensiero è essere conscio della Bodhi, l'illuminazione.

« D.: La bodhi è raggiungibile? »

« R.: No, né irraggiungibile.

« D.: Se è irraggiungibile, come vi si può pensare? »

« R.: Bodhi non è altro che una parola di comodo, e non vi è [una realtà individuale corrispondente che costituisca l'oggetto del] raggiungimento. Non vi è neppure nessuno che l'abbia mai raggiunta nel passato o che mai la raggiungerà nel futuro, perché si tratta di qualcosa che sta al di là della raggiungibilità. Perciò non vi è nulla cui pensare, a parte lo stesso Inconscio. Questo è detto retto pensiero.

« Bodhi significa non avere alcun pensiero su alcuna cosa [cioè, essere inconscio di tutte le cose]. Essere inconscio di tutte le cose è avere non-mente (*wu-hsin*) in tutte le occasioni... Quando si è compreso questo, l'emancipazione viene da sé ».

In questo passo, Hui-hai identificava evidentemente *Wu-hsin*, non-mente, con *Wu-nien*, non-pensiero, e poiché significano la stessa cosa, possono venire tradotti entrambi come « l'Inconscio » o « essere inconscio », a seconda dei casi. *Wu-hsin* venne usato da Bodhidharma e *Wu-nien* da Hui-nêng e da Shên-hui. Hui-hai, che qui li usa come sinonimi, spiega per loro mezzo Bodhi (illuminazione) e Moksha (emancipazione). In ogni caso, lo scopo supremo della disciplina Zen consiste, per adoperare una fraseologia più popolare, nel non avere alcun attaccamento per alcuna cosa, perché tutto ciò che appartiene a questo mondo di particolari è prevedibile in un modo o nell'altro, e non è affatto finale. La realtà finale è al di sopra di tutte le categorie, e perciò sta al di là della pensabilità e della conseguibilità: di con-

(32) « Discorso sull'Entrata nella Verità per mezzo della Comprensione Immediata »: una delle opere più interessanti e illuminanti sul Buddismo Zen, quando questo stava per giungere al suo pieno sviluppo dopo Hui-nêng.

(33) Pensiero errato, pensiero giusto.

sequenza, non può venire descritta se non come « inconscio », tanto nel senso di aggettivo quanto in quello di sostantivo. Per illustrare il modo in cui Hui-hai usava dimostrare ai suoi discepoli e a quanti lo interrogavano la sua dottrina dell'inconscio o della « nazione », diamo come esempio il seguente testo:

« Il maestro usava dire ai suoi discepoli: " Io non comprendo lo Zen, e non vi è alcun insegnamento particolare da impartirvi per il vostro bene. Perciò, non c'è bisogno che stiate qui così a lungo. È meglio che risolviatelo la questione da soli ". Ma gli allievi venivano a lui sempre più numerosi, e gli rivolgevano domande giorno e notte. Perciò, non gli rimaneva altro da fare che rispondere alle loro domande, una dopo l'altra. La sua fluente eloquenza era veramente meravigliosa.

« Un giorno, un gruppo numeroso di monaci studiosi venne a fargli visita e gli disse: " Noi vorremmo rivolgerti una domanda: abbi la bontà di illuminarci ".

« Maestro: La luna si riflette nel profondo, e voi la raccogliete come preferite.

« Monaci: Chi è il Buddha?

« Maestro: È proprio di fronte a voi, nel profondo. Che altro può essere se non lo stesso Buddha?

« I monaci non riuscirono a comprendere. Dopo un poco, domandarono ancora: " Qual è l'insegnamento per mezzo del quale tu converti tanta gente? ".

« Maestro: Non ho mai avuto alcun insegnamento con il quale convertire la gente.

« Monaci: È così con tutti i maestri dello Zen.

« Poi il maestro chiese: " Dotti signori, che cosa insegnate voi, per convertire la gente?

« Monaci: Teniamo sermoni sul *Vajracchedikā Sūtra*.

« Maestro: Quante volte avete tenuto sermoni su quel sūtra?

« Monaci: Più di venti volte.

« Maestro: Chi predicò quel sūtra?

« Un monaco alzò la voce, dicendo: " Maestro, spero che tu non voglia scherzare. Sai benissimo che fu il Buddha a insegnarlo ".

« Maestro: [Secondo il sūtra] se affermate che il Buddha insegna una dottrina, lo offendete, e non comprendete il suo in-

segnamento. E se dichiarate che questo sūtra non è l'insegnamento del Buddha, sminuite il sūtra. Dotti signori, illuminatemi circa questo [dilemma].

« I dotti monaci non risposero. Dopo un poco, il maestro li interrogò così: "Secondo il sūtra, abbiamo: 'Se qualcuno mi vedesse attraverso la forma o mi cercasse attraverso il suono, egli cammina sulla strada sbagliata, e non vedrà mai il Tathāgata'. Ditemi, reverendi signori, chi è il Tathāgata?" ».

« Monaci: È appunto qui che ci sentiamo smarriti.

« Maestro: Se non vi è nulla che possa venire chiamato "illuminazione", perché dite di sentirvi smarriti?

« Monaci: Ti preghiamo di spiegarcelo tu, o Maestro.

« Maestro: Reverendi signori, voi dite di aver tenuto sermoni sul sūtra più di venti volte, eppure non conoscete il Tathāgata!

Il monaco fece un secondo inchino e implorò che il maestro lo istruisse.

« Maestro: Tathāgata significa la Questità (*tathatā*) di tutte le cose (34). Come potete dimenticarlo?

« Monaco: Sì, so che significa la Questità di tutte le cose.

« Maestro: Ma, reverendi signori, il vostro "sì" non è necessariamente finale.

« Monaco: Perché può non essere finale. È ciò che viene affermato chiaramente nel sūtra.

« Maestro: Siete della Questità o no?

« Monaco: Sì.

« Maestro: Legno e pietra sono della Questità?

« Monaco: Sì.

« Maestro: La vostra Questità è la stessa Questità del legno e della pietra?

« Monaco: Non sono due.

« Maestro: Se è così, dov'è la differenza tra voi stessi ed il legno e la pietra? (35)

« Il monaco non seppe che rispondere, e dovette riconosce-

(34) È citato dal *Vajracchedikā*, che contiene tale errore.

(35) Cfr. § 38 in Hui-hai, contro lo studio dei sūtra. Un argomento simile è avanzato da Shên-hui nei suoi *Detti*, riguardo il Dharmakāya e il gruppo di bambù, la Prajñā e i fiori gialli. Vedere inoltre Hui-hai, §§ 10 e 16.

re che il maestro era insuperabile. Dopo un poco, domandò ancora:

« Monaco: Come si può conseguire il grande nirvāṇa?

« Maestro: Non avendo karma che operi per la trasmigrazione.

« Monaco: Che cos'è il karma per la trasmigrazione?

« Maestro: Cercare il grande nirvāṇa, abbandonare ciò che è contaminato e attenersi a ciò che è incontaminato, asserire che vi è qualcosa di conseguibile e qualcosa di realizzabile, non essere libero dall'insegnamento dei contrari: questo è il karma che opera per la trasmigrazione.

« Monaco: In che modo ci si può emancipare?

« Maestro: Non vi è schiavitù dal principio, e a che serve cercare l'emancipazione? Agisci come vuoi, continua come ti senti... senza pensarci due volte. Questo è il modo incomparabile.

« Monaci: Il maestro è veramente un personaggio meraviglioso.

« E così dicendo, i monaci si inchinarono e si ritirarono ».

8

Poiché questa non vuole essere una storia del pensiero Zen ai tempi della dinastia T'ang (618-922 d.C.), non citerò molti altri maestri, eccetto Chao-chou T'sung-shên (778-897) e Lin-chi (morto nell'867) e alcuni altri. Essi, infatti, saranno sufficienti per dimostrare dove stava tendendo l'insegnamento Zen, e in che modo gli stessi maestri Zen cercarono alla fine di portarlo in armonia con la fraseologia indiana e con il modo di pensare espresso nei sūtra.

Quanto segue venne detto da Chao-chou T'sung-shên (36) in uno dei suoi sermoni:

« Il Buddha di bronzo non va gettato nella fornace, il Buddha di legno non va messo sul fuoco, il Buddha d'argilla non va collocato nell'acqua. Il vero Buddha sta nell'interno. Bodhi e nirvāṇa, Questità e natura di Buddha: tutti questi sono paludamenti esterni troppo stretti per il corpo. Sono conosciuti anche

(36) Nei suoi *Detti (wu-lu)*.

come contaminazioni (*kleśa*). Quando non vengono formulate domande, non vi è contaminazione. Nel limite della realtà, sul terreno della verità assoluta, non vi è nulla al quale attaccarsi. Quando in voi non si agita alcun pensiero, non vengono commesse colpe in alcun luogo. Per raggiungere le profondità della Realtà, statevene seduti in silenzio, diciamo per venti o trent'anni, e se non riuscite ancora a comprendere, tagliate pure la testa a questo vecchio. Tutte le cose sono come un sogno, una visione, un fiore etereo, e inseguirle è un'occupazione completamente oziosa. Quando potete trattenere i vostri pensieri dal vagabondare, tutte le cose andranno bene, per voi. Nulla viene a voi dall'esterno, perché allora darsi da fare per questo? Che gusto c'è ad andarsene attorno come una pecora, che ficca il naso in ogni angolo, e raccoglie qualunque cosa vecchia e se la mette in bocca? Mentre ero presso Shih-t'ou, quando qualcuno gli rivolgeva una domanda, egli usava dire: "Chiudi la bocca, non abbaiare come un cane!". Io seguo il suo esempio e dico: "Chiudi la bocca, non abbaiare come un cane!". Vi è contaminazione quando l'ego si afferma, vi è purezza quando non si afferma. Tu sei come un cane da caccia, e desideri soltanto avere qualcosa in bocca. Se le cose stanno così, quando potrai giungere alla comprensione del Buddismo? Migliaia, anzi, decine di migliaia di persone se ne vanno in giro alla ricerca della condizione di Buddha. Non vi è nessuno che possa essere realmente chiamato un vero uomo. Se volete veramente essere discepoli del Re del Vuoto, state attenti a non divenire incurabilmente ammalati nella mente. Prima che il mondo fosse, questa Realtà è: questa Realtà rimane indistruttibile quando il mondo non è più. Sin dal mio colloquio con questo vecchio, non sono altro che me stesso: sono padrone di me stesso. Non vi darà alcun profitto cercare quest'uomo nel mondo esterno. Quando è proprio qui, non mancate di parlargli, volgendo invece le spalle e guardando nella direzione sbagliata ».

I « Detti » di Chao-chou consistono per lo più di « domande e risposte », e non vi si trovano molti sermoni. Quei pochi che ci sono, sono assai brevi e stringenti.

Una volta, il maestro salì sul pulpito, e rimase per qualche tempo in silenzio. Finalmente disse: « Siete qui tutti, o no? ».

« Siamo tutti qui, maestro ».

« Per incominciare il mio sermone, attenderò che giunga un altro ».

« Te lo dirò io, quando non verrà nessuno », disse un monaco.

« In verità, è difficile conoscerlo », osservò il maestro.

Un'altra volta, il maestro disse ai monaci: « Quando un pensiero si muove, nascono le molteplicità delle cose; quando non si destano pensieri, le molteplicità svaniscono. Che cosa ne dite? ».

Un monaco osservò: « E quando i pensieri non sorgono e non scompaiono? ».

Il maestro disse: « Ti concedo questa domanda » (37).

In un'altra occasione, il maestro dichiarò: « Quando dite che tutto è luminoso, non è così; il sentiero è ancora buio come al crepuscolo. Dove siete? ».

Un monaco rispose: « Non sono da nessuna delle due parti ».

« In questo caso, sei a metà strada ».

« Se sono a metà strada, questo significa essere da entrambe le parti ».

« A quanto pare, tu sei con me da diverso tempo, poiché hai imparato a formulare una simile affermazione. Ma non sei ancora andato al di là della triplice affermazione. Benché tu possa dire che sei andato al di là, io sostengo che vi sei ancora. Che cosa hai da dire in proposito? ».

« So come adoperare la triplice affermazione ».

Il maestro disse: « Perché non lo hai detto prima? ».

Un'altra volta, Chao-chou osservò: « La Grande Via è proprio davanti ai vostri occhi, ma è difficile da vedere ».

Un monaco chiese: « Che forma assume, in modo che noi possiamo vederla davanti a noi? »

« A sud del fiume, oppure a nord del fiume, esattamente come tu preferisci ».

(37) Cfr. l'insegnamento dell'Inconscio (*wu-hsin* o *wu-nien*) esposto da Bodhidharma, eccetera.

« Hai qualche mezzo [per farci comprendere più esplicitamente]? ».

« Che cosa hai chiesto, prima di quest'ultima domanda? ».

Una volta Chao-chou entrò nella sala e disse ai monaci: « La verità di questo argomento è difficile da afferrare; e persino una personalità straordinaria, libera dalle idee di relatività, trova difficile trascendere i legami. Quando ero presso Wei-shan, un monaco gli domandò: "Perché il nostro Patriarca è venuto dall'Occidente?". Il maestro rispose: "Passami quella sedia". Quando viene un vero maestro, tratta la gente dall'alto della sua comprensione trascendentale ».

Allora un monaco si fece avanti e domandò a Chao-chou: « Perché il nostro Patriarca è venuto dall'Occidente? ».

Il maestro rispose: « Il cipresso nel cortile ».

« Non cercare di dimostrare l'argomento per mezzo di un fatto oggettivo ».

« Non sto affatto cercando di farlo ».

« Perché il nostro Patriarca è venuto dall'Occidente? » insistette il monaco.

« Il cipresso nel cortile ».

In seguito il maestro disse: « Sono trascorsi ormai novant'anni da quando ero con il grande maestro Ma-tsu, ed ognuno dei suoi discepoli pienamente qualificati, che erano più di ottanta, era un vero maestro. Ma come vanno ora le cose? I cosiddetti maestri sono altrettanti rami secondari e tralci che si allontanano dal tronco principale. Via via che si allontana progressivamente dai grandi saggi, ogni generazione diviene peggiore di quella che l'ha preceduta. Nan-ch'üan usava dire: "Camminate proprio nel mezzo delle dissimilarità". Monaci, come intendete queste parole? Oggi, io osservo individui inesperti che si presentano apertamente in pubblico e tengono sermoni su di una grande quantità di argomenti. Ricevono offerte e vengono trattati con grande reverenza dai loro seguaci, che talvolta sono addirittura trecento o cinquecento: e affermano di essere degni maestri, e chiamano gli altri loro discepoli ».

Una volta Chao-chou chiese a Nan-ch'üan: « Ti prego di

dire una parola che vada al di là delle quattro affermazioni e delle cento negazioni » (38).

Nan-ch'üan non proferì neppure una parola, ma ritornò nel proprio alloggio.

Chao-chou disse: « Il nostro vecchio maestro di solito parla in modo assai fluente, ma quando viene interrogato, non proferisce neppure una parola ».

L'assistente osservò: « Avresti fatto meglio a non dirlo ».

Chao-chou gli diede uno schiaffo.

Allora Nan-ch'üan chiuse la porta che conduceva al suo alloggio, e spargendo intorno della cenere, disse ai monaci: « Se voi sapete dire una parola, la porta si aprirà ».

Molti, tra i monaci, espressero il loro punto di vista, ma il maestro Nan-ch'üan non ne fu soddisfatto.

Chao-chou lanciò l'esclamazione: « Oh, cielo! ».

Allora Nan-ch'üan aprì la porta.

9

Lin-chi fu uno dei più grandi maestri del nono secolo, e la sua scuola è tuttora fiorente in Giappone e in Cina, sebbene in quest'ultimo paese lo Zen sia piuttosto in declino. I « Detti » di Lin-chi sono considerati da molti come il più forte trattato Zen da noi posseduto. Uno dei suoi sermoni dice:

« La cosa più importante nello studio del Buddismo è comprenderlo nel giusto modo. Quando ne ha la retta comprensione, un uomo non è contaminato dalla nascita-e-morte; dovunque egli vada, gode della più perfetta libertà. Può non cercare di realizzare qualcosa di specificamente eccellente, ma questo verrà da sé.

« Amici, gli antichi maestri avevano tutti il loro modo d'aiutare gli altri: il mio metodo consiste nell'impedire che altri vengano ingannati. Se volete adoperare ciò che avete in voi stessi, adoperatelo, non esitate. Molti studenti, purtroppo, di questi tempi sono incapaci di conseguire la realizzazione: perché? Perché non credono abbastanza in se stessi. Se non credete abbastanza,

(38) In sostanza: « Che cos'è l'Assoluto? ».

venite travolti dalle circostanze ambientali in cui potete trovarvi. Quando siete resi schiavi e trascinati da situazioni oggettive, non avete la minima libertà e non siete padroni di voi stessi. Se smettete di correre sempre dietro alle cose esteriori, potrete diventare come i vecchi maestri.

« Volete sapere come erano i vecchi maestri? Non erano diversi da coloro che stanno proprio davanti a me per ascoltare il mio sermone. Dove manca la fede, vi è una costante ricerca di oggetti esteriori. E tutto ciò che potete guadagnare da questa ricerca è soltanto la pura e semplice eccellenza letteraria, ben diversa dalla vita dei vecchi maestri. Non commettete errori di questo genere, amici miei!

« Se sbagliate in questa vita, dovrete passare attraverso il triplice mondo per innumerevoli kalpa. Se inseguite le vostre gioie e vi aggrappate ad esse, rinaserete nel grembo di un'asina o di una mucca.

« Amici, per quanto posso vedere io, la mia visione della Realtà e quella dello stesso Sākyamuni sono in perfetta armonia. Se procediamo, ciascuno secondo la propria via, che cosa ci manca? Non siamo forse autosufficienti? La luce che emana da ciascuno dei nostri sei sensi non conosce interruzioni né ostruzioni. Quando la vostra intuizione è sufficientemente penetrante, la vostra vita è veramente serena!

« Reverendi signori, non vi è riposo in questo triplice mondo, che è simile ad una casa in fiamme. Non è una dimora in cui alcuno di voi possa aspirare a rimanere. Il demonio dell'impermanenza può visitare ognuno di noi in qualunque momento, indipendentemente dal rango e dall'età. Se volete essere come i vecchi maestri, non guardate all'esterno. La luce della purezza, che risplende in ogni pensiero da voi concepito è il Dharmakāya dentro di voi. La luce della non-discriminazione che risplende da ogni pensiero da voi concepito è il Sambhogakāya dentro di voi. La luce della non-differenziazione che risplende da ogni pensiero da voi concepito è il Nirmāṇakāya dentro di voi. E questo triplice corpo non è altro che la persona che ascolta il mio sermone, in questo preciso istante, proprio davanti a voi. Questi misteri sono possibili quando si cessa di ricercare oggetti esterni.

« Secondo gli eruditi, questo triplice corpo è la realtà suprema delle cose. Ma secondo me, questo triplice corpo non è altro

che parole, e ogni corpo dipende da qualcosa d'altro. Un antico dottore afferma che il corpo dipende dal suo significato, e che la base è descrivibile per mezzo della sua sostanza. Se è così, noi sappiamo che il corpo del Dharma e la base del Dharma sono riflessi della luce [originale]. Reverendi signori, impadroniamoci della persona che maneggia tutti questi riflessi, perché essa è la fonte di tutti i Buddha e la casa dei ricercatori della verità d'ogni parte del mondo. Il corpo costituito dai quattro elementi non sa come tenere un sermone o come ascoltarlo. E non lo sanno il fegato, lo stomaco, i reni, le budella. E non lo sa la vacuità dello spazio. Ciò che è inconfondibilmente percepibile proprio davanti ai vostri occhi, sebbene senza forma, e tuttavia assolutamente identificabile: ecco ciò che comprende il sermone e chi lo ascolta.

« Quando si è visto perfettamente tutto questo, non vi è più differenza alcuna tra voi e i vecchi maestri. Ma non lasciare che la vostra intuizione venga interrotta nel tempo, e sarete sereni, in qualunque situazione veniate a trovarvi. Quando si agitano immaginazioni erronee, l'intuizione non è più immediata; quando i pensieri sono mutevoli, l'essenza non è più la stessa. Per questa ragione noi trasmigriamo nel triplice mondo e soffriamo dolori di ogni genere. Secondo me, [la Realtà] è veramente profonda, e non vi è nessuno che non sia destinato all'emancipazione.

« Amici, la Mente non ha forma e penetra ogni angolo dell'universo. Vede nell'occhio, ode nell'orecchio, odora nel naso, parla nella bocca, afferra nella mano, corre nella gamba. La fonte è una sola essenza illuminante, che si suddivide in sei unità funzionanti. Fate sì che tutti i pensieri che interferiscono lascino la Mente, e sperimenterete l'emancipazione, dovunque andiate. Cosa pensate mi induca a parlarvi in questo modo? Io desidero semplicemente vedervi smettere di vagare alla ricerca di oggetti esterni, perché è proprio a causa di questa bramosia che i vecchi maestri vi giocano brutti scherzi.

« Amici, quando pervenite a vedere le cose come io le vedo, potete sedere al di sopra dei Buddha della Beatitudine e della Trasformazione: i Bodhisattva che hanno salito con successo la scala dei dieci stadi sembrano manovali; coloro che hanno conseguito lo stadio della piena illuminazione sembrano prigionieri

in catene; gli Arhat e i Pratyeka-Buddha sono latrine; la bodhi e il nirvāṇa sono pali cui vengono legati gli asini. E questo perché? Perché, o amici miei, voi non avete ancora raggiunto la visuale dalla quale tutti i kalpa si riducono al Vuoto. Quando ciò non è ancora realizzato, vi sono tutti questi ostacoli. Ma questo non avviene per il vero uomo che ha l'intuizione della Realtà. Egli si affida a situazioni di ogni genere in cui si trova, in obbedienza al suo karma passato. Appare negli indumenti che sono pronti perché lui li indossi. Se si desidera che egli si muova o si sieda, egli si muove o si siede. Non pensa affatto a inseguire la condizione di Buddha. È libero da questi legami. Perché è così? Dice un antico saggio: "Quando si ricerca il Buddha, egli è la causa di trasmigrazione".

« Reverendi Signori, non bisogna sprecare il tempo. Non commettete il grave errore di cercare convulsamente attorno a voi anziché in voi stessi. Voi errate cercando di imparare lo Zen, di apprendere la Via, di imparare parole e frasi, di cercare Buddha e Padri e buoni amici. Vi è soltanto una genitura per voi, e al di fuori di questa, che cosa desiderate acquisire? Guardate invece in voi stessi. Il Buddha ci narra la storia di Yaīnādatta. Pensando di avere perduto la testa, la cercò come un pazzo: ma quando scoprì che non l'aveva mai perduta, divenne un uomo sereno. Amici, siate voi stessi, abbandonate le frenesie isteriche. Vi sono certi sciocchi che non sanno distinguere il bene dal male. Riconoscono ogni genere di cose, vedono gli spiriti, vedono i fantasmi, guardano di qua e di là, amano il bel tempo, amano la pioggia. Se continuano così, un giorno sicuramente compariranno davanti al Re della Morte, che intimerà loro di pagare i loro debiti ingoiando sfere di ferro rovente. Figli e figlie di buone famiglie vengono posseduti da questo strano spirito-volpe e si smarriscono come dissennati. Poveri seguaci ciechi! Un giorno dovranno pagare per tutto questo ».

Vediamo qui Lin-chi come un distruttore del Buddismo convenzionale, le cui idee sono normalmente rivestite della fraseologia indiana. Egli non amava il modo involuto con cui veniva trattata l'esperienza buddista dai filosofi e dagli eruditi: voleva raggiungere direttamente la meta. Egli distrusse tutti gli ostacoli sulla strada del suo avvicinamento alla Realtà. Brandiva la sua

spada di Vajra a destra e a sinistra, non solo contro quegli intellettualisti, ma anche contro i maestri dello Zen dei suoi tempi. Spicca maestoso tra i suoi contemporanei, e senza dubbio il suo atteggiamento fece molta impressione alla mentalità cinese. La psicologia cinese è pratica, e non ama essere intralciata da troppe convenzionalità, intellettuali o no. Ha prodotto Lao-tsu e Chuang-tsu, e si è riaffermata con lo Zen, specialmente nel metodo Zen di Lin-chi. È veramente vivificante vedere Lin-chi, spoglio da ogni cosa superflua, nella sua lotta con lo Zen.

Ma nello stesso tempo sarà bene ricordare che questo atteggiamento dello Zen nei confronti della tradizione e della filosofia buddiste tendeva a sminuirne lo studio ordinato, a trascurare i sūtra e quanto vi è in essi di metafisico.

10

Nelle parti seguenti vengono citati altri maestri dello Zen vissuti tra il tardo periodo T'ang e l'inizio del periodo Sung. Lo scopo è di osservare la tendenza evolutiva dell'insegnamento dello Zen, quando soverchiò gradualmente le altre scuole buddiste in Cina. Nello stesso tempo, vedremo in quale rapporto stanno i loro sermoni e i loro dialoghi nei confronti dell'insegnamento dei sūtra, che è tipicamente indiano.

Chih-chang (39) disse ai suoi monaci: « Ora parlerò dello Zen; venite tutti avanti ». Quando i monaci si fecero avanti, egli continuò: « Avete sentito parlare del modo in cui Kwannon vive in perfetta reazione a innumerevoli varietà di situazioni ».

Un monaco domandò: « Qual è il modo di vivere di Kwannon? ».

Il maestro fece schioccare le dita, poi chiese: « Hai sentito? ».

Il monaco rispose: « Sì ».

Il maestro esplose: « Siete una compagnia di stupidi... che cosa volete trovare, qui? ».

Così dicendo, li scacciò tutti con un bastone, e ridendo forte ritornò al suo alloggio.

Liang (40) era un grande erudito, versato nei sūtra e nei trattati filosofici. Quando incontrò Ma-tsu, quest'ultimo chiese: « Tu sei evidentemente un dotto studioso dei sūtra e dei trattati filosofici, non è così? ».

Liang disse: « Sì, vengo considerato tale ».

Ma-tsu: « In che modo tieni sermoni sui sūtra? ».

« Con la mente (*citta*) ».

« "Citta è come un attore e Manas come un giullare" (41); in che modo la Mente (*citta*) comprende i sermoni? ».

Liang, alzando la voce, dichiarò: « Se la mente è incapace di discorrere, tu credi che possa farlo lo spazio? ».

Il maestro osservò: « In verità, lo spazio può discorrere ».

Naturalmente, Liang non poteva accettarlo, e stava già per andarsene, quando Ma-tsu chiamò: « O dotto! ».

Mentre Liang il filosofo si voltava, il significato dell'intero procedimento lo colpì, e si inchinò al maestro.

Ma-tsu, tuttavia, osservò: « Perché ti inchini, o uomo dallo spirito opaco? ».

Liang ritornò al proprio tempio e disse ai suoi allievi: « Credevo che nessuno fosse in grado di competere con me nel discorrere sui sūtra e sui trattati filosofici; ma oggi, quando sono stato interrogato dal maestro Ma-tsu, tutta la mia orgogliosa dottrina si è sciolta come un pezzo di ghiaccio! ».

Tai-tz'u Huan-chung (42) salì un giorno sul pulpito e disse: « Non so come dare risposte; so soltanto dove sono le malattie ».

Un monaco si presentò davanti a lui, e il maestro scese dal pulpito e si ritirò nella sua stanza.

Fa-yen commenta: « Dichiarando in pubblico di essere un dottore, ora conosce chi sta davanti a lui ».

Hsüan-chiao osserva: « Tai-tz'u conosceva veramente le malattie? O no? Il monaco che si è presentato davanti a lui, era veramente ammalato o non lo era? Se era malato, allora non poteva alzarsi e camminare come faceva. Se non era ammalato, perché si era presentato davanti al maestro-dottore? ».

(40) *Chuan*, VIII.

(41) Citazione dal *Lañkāvatāra*.

(42) *Chuan*, IX.

Pai-ma T'an-chao (43) usava dire spesso: « Delizioso! Rallegrante! ». Quando stava per morire, gridava: « Terribile! » e talvolta: « Re Yama è venuto a prendermi ». Il sacerdote residente gli chiese: « Come, Maestro? Quando una volta venisti arrestato dal governatore e gettato in acqua, rimanesti del tutto calmo e sereno; che cosa ti affligge, ora? ». Il maestro alzò la testa e disse: « Dimmi quando avevo ragione, allora o adesso ». Il sacerdote non rispose.

I-tuan (44) disse una volta in uno dei suoi sermoni: « Parlare è bestemmia, tacere è ingannare. Al di là del silenzio e della parola vi è un sentiero che porta verso l'alto, ma la mia bocca non è abbastanza ampia per indicarvelo ». Così dicendo, scese dal pulpito. Un altro dei suoi sermoni diceva così: « Per quanto siate ripetutamente spogliati e ripuliti, non rimanete mai dove siete. Qualsiasi invenzione escogitate, sono tutte temporanee, per affrontare la situazione e la gente. Dall'altra parte non esistono [invenzioni del genere] ».

Yang-shan Hui-chi (45) tenne, tra gli altri, anche il seguente sermone: « Monaci, rivolgete la luce entro di voi, e guardate all'interno: non cercate di imparare a memoria le mie parole. Fin dal tempo senza principio voi avete volto le spalle alla vostra luce, immergendovi nell'oscurità. La radice del falso pensiero penetra profondamente nel terreno: è difficile estirparla. Numerose invenzioni sono destinate a distruggere le immaginazioni più rozze. Sono come le foglie gialle che vengono date ad un bambino perché smetta di piangere. In se stesse non hanno il minimo valore. Oppure è come un negozio in cui vengono vendute mercanzie di ogni genere insieme ad autentici oggetti d'oro. Le merci leggere e pesanti vengono consegnate secondo le richieste dei clienti. Perciò io dico che Shih-t'ou ha un negozio che vende soltanto oro massiccio, ma il mio vende mercanzie di tutte le specie. Se un uomo viene a cercare sterco di topo, io glielo do. Se vuole oro massiccio, esaudisco anche questo suo desiderio ».

(43) *Chuan*, X.

(44) *Chuan*, X.

(45) *Chuan*, XI.

Un monaco si fece avanti e disse: « Io non voglio escrementi di topo; ma dammi, o maestro, un pezzo d'oro massiccio ».

Yang-shan disse: « Chi tenta di aprire la bocca mentre morde la punta di una freccia è per sempre incapace di comprendere ».

Il monaco non rispose.

Il maestro continuò: « Quando è ricercato e richiesto, vi è uno scambio di merci; ma senza ricerca, senza richiesta, non vi è scambio di alcun genere. Quando io dimostro lo Zen nella sua forma autentica, nessuno è capace di accompagnarmi, per quanto possa desiderarlo; tanto meno può riuscirvi una schiera di cinquecento o settecento persone. Ma quando io parlo in questo e in quel modo, esse si affollano nella mia stanza e fanno a gara nel raccogliere gli avanzi. È come imbrogliare un bambino con una mano vuota: in verità non vi è nulla di reale. Ora dirò molto chiaramente dov'è la dimora del sant'uomo. Non tentate di esercitare sull'argomento la vostra immaginazione: limitatevi a disciplinare sinceramente voi stessi, in modo d'essere nell'oceano della vostra natura originale. Scienze e miracoli non sono necessari. Perché no? Perché sono le frange della Realtà. Quando volete conoscere la Mente, penetrate nella fonte stessa delle cose. Raggiungete la fonte, e il resto non deve preoccuparvi: un giorno attingerete la realizzazione e allora saprete di che cosa sto parlando. Ma finché rimanete lontani dalla fonte, nulla sarà per voi di alcun valore: con tutta la vostra dottrina e la vostra conoscenza, non ci sarete ancora. Il maestro Wei-shan non ce lo ha forse detto? Quando tutte le vostre immaginazioni, sante e terrene, sono esaurite, si presenta la Realtà, vera ed eterna, nell'unità di Uno e Molti, ed è là che dimora il Buddha della Questità ».

Yao-shan Wei-yen (46) venne abbordato un giorno da un monaco, il quale gli disse: « Ho un dubbio, e vorrei che tu lo risolvesti ». Il maestro rispose: « Aspetto che venga l'ora del mio sermone, e allora lo risolverò ».

Venne la sera, e il maestro apparve nella sala dove erano radunati tutti i monaci.

« Dov'è il monaco che oggi voleva farsi risolvere un dubbio? ».

Il monaco uscì dalla fila e si presentò davanti al maestro. Allora il maestro scese dal suo seggio e afferrando il monaco disse: « O monaci, ecco qua uno che ha un dubbio ». Poi lo lasciò andare, e ritornò nella sua stanza.

Una sera Yao-shan fece una passeggiata su per la montagna. Vedendo la luna affacciarsi dietro le nuvole, rise di cuore. La risata echeggiò per novanta *li* ad est di Li-yang, dove si trovava il suo monastero. Gli abitanti del villaggio pensarono che quella voce venisse dagli immediati dintorni. La mattina seguente, l'interrogativo passò di porta in porta, verso oriente, fino a quando raggiunse il monastero, e gli abitanti del villaggio conclusero: « Questa notte il maestro ci ha dato la più grande risata della sua vita, in vetta alla montagna ». Li-ao, un filosofo che era governatore di Lang-chou (47), e che era uno dei discepoli laici di Yao-shan, compose sull'episodio una poesia e la mandò al maestro:

Scelto un rifugio solitario,
Il suo gusto rustico è appagato;
Nessuno da accogliere, nessuno da congedare,
Egli è solo per tutto l'anno.
Una sera egli è salito
Su fino alla vetta solitaria.
Rivelata dalle nuvole ha visto la luna,
E come fu cordiale la sua risata!

Chao-chou Tai-tien (48) era discepolo di Shih-t'ou, e anche dopo essersi ritirato a Ling-chou era sempre assediato dai monaci. Questo è uno dei suoi sermoni:

« Coloro che desiderano impadronirsi della verità devono prima sapere quale è la loro Mente originale. Ciò si ottiene quando viene indicata per mezzo delle sue forme e manifestazioni. Ma al giorno d'oggi la maggioranza degli individui, incapaci di penetrare nell'essenza stessa delle cose, vengono indotti falsamente a

(47) Vedere inoltre il Volume Secondo dei miei *Saggi sullo Zen*, figura fuori testo.

(48) *Chuan*, XIV.

scambiare un semplice inarcare di sopracciglia, un'occhiata da una parte o dall'altra, il restare in silenzio o il proferire una parola per la finalità della verità dello Zen. In effetti, questo è tutt'altro che soddisfacente. Vi dirò ora, molto chiaramente, come si deve procedere a questo proposito, e voi ascoltatevi attentamente. Soltanto quando tutte le vostre immaginazioni, costruzioni di pensiero ed esperienze erranee vengono messe in disparte, voi giungete alla realizzazione della vostra vera Mente. Questa Mente non ha nulla in comune con un mondo di contaminazioni, con il vostro tacere, con il vostro aggrapparvi alla quiete. La Mente non è altro che Buddha, e in essa non vi è artificio né elaborazione. Perché? Risponde agli appelli, illumina gli oggetti così come vengono, e le sue funzioni sono limpide, auto-originanti. La fonte misteriosa di tutte queste attività è inconcepibile. E noi chiamiamo questo mistero la nostra Mente originale. State in guardia, monaci: non lasciate che si sottragga alla vostra presa ».

Mentre Yüan-chih e Yün-yen (49) assistevano il loro maestro Yao-shan, quest'ultimo disse: « Dove non riesce a giungere la comprensione umana, astenetevi assolutamente dal mettere parola: se lo farete, vi cresceranno le corna sulla testa. Fratello Chih, che cosa ne dici? ».

Yüan-chih, senza dire una parola, lasciò la stanza.

Yün-yen chiese al maestro: « Perché fratello Chih non ti ha risposto? ».

Il maestro disse: « Oggi mi duole la schiena. Farai meglio ad andare da Chih e a chiederglielo, perché egli capisce ».

Yün-yen, allora, andò in cerca di fratello Chih e gli domandò: « Come mai, poco fa, non hai risposto al nostro maestro? ».

Yüan-chih osservò: « È meglio che tu vada a domandarlo direttamente al maestro ».

Piú tardi, un monaco chiese a Yün-chu: « Che cosa intendeva Yao-shan quando ha detto: "Astenetevi assolutamente dal mettere parola?" ».

Yün-chu disse: « Questo è pieno di veleno ».

Il monaco chiese ancora: « Perché è tanto velenoso? ».

Yün-chu si limitò a rispondere: « Abbatte draghi e serpenti con un sol colpo ».

Tung-shan Liang-chieh (50), discepolo di Yün-yen e fondatore della scuola Soto del Buddhismo Zen, diceva: « Anche quando dite chiaramente che fin dall'inizio non vi è una sola cosa, questo non vi dà il diritto di essere eredi della tradizione Zen. Voglio che diciate una parola in proposito. Che cosa dite? ».

Vi fu un monaco che, per compiacere il maestro, si esprime novantasei volte. Ogni volta fallì, fino a quando giunse al novantasettesimo tentativo. Il maestro, allora, sbottò: « Perché non lo hai detto prima? ».

In seguito, un altro monaco, venuto a conoscenza di questo episodio, si recò dal primo monaco e lo pregò di ripetere la risposta che aveva dato al maestro. Per tre anni, questo secondo monaco stette accanto al primo per apprendere dalla sua bocca il segreto. Tuttavia non ebbe successo. Nel frattempo, il primo monaco si ammalò. L'altro decise allora di ottenere la risposta desiderata con ogni mezzo, lecito o illecito. « Sono con te da tre anni, nella speranza che tu mi dica la risposta data al maestro. Tu hai continuamente rifiutato di esaudire la mia richiesta. Se non posso ottenerla con mezzi onorevoli, l'otterrò in questo modo ». Così dicendo, sguainò la spada e continuò: « Se rifiuti ancora di darmi la risposta, sono pronto a toglierti la vita ».

Il primo monaco, sconvolto, disse: « Aspetta, te lo dirò. Ecco la risposta: " Anche se è portato fuori, non vi è posto dove metterlo " ».

Il monaco fece profondi inchini.

Nan-ch'an Ch'i-han (51) disse: « Potete trovare altrove abbondanza di parole splendide e di frasi squisite. Se oggi c'è qualcuno, in questa assemblea, che è andato al di là sia pure del primo principio, si faccia avanti e dica una parola. Se c'è, non ha tradito la nostra aspettativa ».

Un monaco domandò: « Che cos'è il primo principio? ».

(50) *Chuan*, XV.

(51) *Chuan*, XIX.

- « Perché non chiedi il primo principio? ».
- « È quello che sto chiedendo in questo momento ».
- « Ti sei già imbattuto in un secondo principio ».

Chin-lun K'ê-kuan (52), vedendo i suoi monaci allontanarsi, esclamò: « O monaci! ». Quando quelli si voltarono, egli disse: « Guardate la luna ». I monaci guardarono la luna. Il maestro osservò: « Quando la luna sembra un arco piegato, c'è più pioggia e meno vento ». I monaci non risposero.

Hsüan-sha Shih-pei (53) rimase seduto in silenzio sul pulpito per qualche tempo senza dire una parola. I monaci pensarono che non intendesse tenere loro un sermone e incominciarono a ritirarsi. Egli allora li rimproverò: « Ho osservato che siete tutti d'una stessa pasta: nessuno di voi ha sufficiente sagacia per vedere le cose nel modo giusto. Siete venuti qui per vedermi aprire la bocca e, afferrandovi alle mie parole, immaginate che siano verità supreme. È un vero peccato che tutti voi non riusciate a capire. Finché rimarrete così, che calamità! ».

Anche in un'altra occasione il maestro rimase in silenzio per qualche tempo e poi disse: « Io sono stato molto buono con voi, ma voi comprendete? ».

Un monaco domandò: « Perché te ne rimani in silenzio senza dire una parola? ».

Il maestro disse: « Tu parli nel sonno! ».

« Vorrei che mi parlassi della verità dello Zen ».

« A che serve russare? ».

« Forse io russo, ma tu? ».

Il maestro ribatté: « Come è possibile essere tanto insensibile da non accorgersi dove prude? ».

Rimanere in silenzio per qualche tempo sul pulpito era un metodo caro a molti maestri. Per dare un altro esempio, Chih-fêng (54) lo praticava, e poi diceva: « O monaci, guardate, guardate! » e scendeva dal suo seggio.

(52) *Chuan*, XIX.

(53) *Chuan*, XVIII.

(54) *Chuan*, XXVI.

Shih-chin di Jui-yen (55), standosene sul pulpito in silenzio tenne in piedi i suoi monaci per diverso tempo, e finalmente disse: « Mi vergogno di non avere nulla di speciale, oggi. Ma se siete qui semplicemente per seguire le mie parole e per ascoltare la mia voce, farete meglio, in verità, a ritirarvi nella sala e a riscaldarvi al fuoco. Buonanotte, monaci ».

Tsang-yung di Chang-ching (56) salì sul pulpito, e vedendo tutti i monaci radunati gettò il ventaglio sul pavimento e disse: « Gli sciocchi prendono l'oro per la terra, ma i saggi? Le generazioni future non devono venire disprezzate. Non è sempre degno di lode essere troppo modesto. C'è qualcuno che vuole presentarsi davanti a me? ». Un monaco si fece avanti, e dopo essersi inchinato indietro e rimase immobile.

Il maestro chiese: « C'è nient'altro? ».

« Attendo il tuo equo giudizio ».

« Un nocciolo di pesca vecchio di mille anni! ». Questa fu la risposta del maestro.

Yên-jui del monastero di Yang-lung (57) salì sul pulpito, e i monaci si affollarono nella sala; il maestro si alzò dal suo seggio e danzò, poi disse: « Comprendete? ».

« No, maestro », risposero i monaci.

Yên-jui domandò: « Senza abbandonare la mia religione, ho compiuto un atto che appartiene al mondo: perché non comprendete? ».

Hsüan-fa del Lo-han (58) una volta disse: « In questo intero universo, che si estende fino all'estremità dell'infinito, non vi è un solo frammento di dottrina che io possa darvi come oggetto d'apprendimento, di studio o di percezione, anche paragonabile a una particella di polvere. Questo, tuttavia, è al di là della vostra comprensione fino a quando avrete avuto un'intuizione della Realtà. Non fatevene luce. Non avete sentito un vecchio maestro dire: " Se non riesci a comprendere le molteplicità del-

(55) *Chuan*, XXII.

(56) *Chuan*, XXII.

(57) *Chuan*, XXII.

(58) *Chuan*, XXV.

la tua esperienza, la tua intuizione non è abbastanza comprensiva"? Mi seguite monaci? ».

Un monaco domandò: « Quando viene affermata una proposizione, ancora più piccola d'una particella di polvere, in che modo giungono alla nostra vista queste moltitudini di bene e di male? ».

« Impara questo a memoria in modo chiaro, e poi vai a domandarlo altrove ».

« I monaci qui radunati sono numerosi, e chi, tra loro, ha acquisito un'intuizione? ».

« Chi mai l'ha perduta? » ribatté il maestro.

Un altro monaco chiese: « Chi è il Buddha? ».

Il maestro affermò: « Tu sei un monaco pellegrino ».

Quando Tao-ch'ien (59) si incontrò per la prima volta con Ching-hui, Hui rimase molto colpito. Un giorno Hui domandò: « Quali sūtra hai letto, oltre a studiare lo Zen? ».

« Ho letto l'*Avatamsaka Sūtra* ».

« Quel sūtra parla dei sei aspetti dell'esistenza: generale e particolare, identico e diverso, esistente e che scompare. A quale dottrina appartiene questo? ».

Ch'ien disse: « Questo passo è contenuto nel capitolo sui dieci stadi della condizione di Bodhisattva. Secondo la sua teoria, tutte le cose, sia di questo mondo, sia di un super-mondo, sono considerate come dotate di questi sei aspetti ».

« Il *k'ung* (*śūnyatā*, il vuoto dello spazio) è dotato di questi sei aspetti? ».

Ch'ien non sapeva come rispondere alla domanda.

Hui disse: « Chiedilo a me ».

« Il *k'ung* è dotato di questi sei aspetti? ».

« *K'ung!* ».

Questa risposta aprì immediatamente la mente di Tao-ch'ien ad una luce nuova. Pieno di gioia, egli si inchinò al maestro. Il maestro disse: « Come hai capito? ».

« *K'ung!* » disse Tao-ch'ien.

Quando, in seguito, Tao-ch'ien presiedeva il monastero di Yang-ming, tenne il seguente sermone:

« La verità buddista è in piena manifestazione; perché non la comprendete? O monaci, se volete comprendere la verità buddista, chiedetela ai vostri Chan-san e Li-szu (60). Se volete comprendere le cose terrene, andate a chiederle al vecchio maestro. La pace sia con voi. Buonanotte ».

Tsung-chien del santuario di Kuan-yin (61) rimase seduto in silenzio sul pulpito per qualche tempo e poi, alludendo al *Vimalakīrti*, disse: « Mañjuśrī elogiò grandemente Vimalakīrti mentre sedeva in silenzio. Ora, io voglio sapere: il filosofo accettò la lode oppure no? Se l'accettò, non era un filosofo degno di questo nome. Se non l'accettò, bisogna dire che Mañjuśrī sprecò il suo elogio. O monaci, capite? Se capite, siete veri studiosi dello Zen ».

Un monaco si fece avanti e disse: « Qual è il significato del silenzio di Vimalakīrti e dell'elogio di Mañjuśrī? ».

« Tu domandi, io rispondo ».

« Se tali uomini apparissero qui, quale sarebbe il risultato? ».

Il maestro recitò questi versi:

« Salendo il sentiero di montagna, giungo alla sorgente del
ruscello;
Standomene seduto in silenzio guardo salire le nuvole ».

11

Ho dato finora una varietà sufficiente di sermoni e di *mondo* (« domande e risposte ») dello Zen per dimostrare come lo Zen si sviluppò nel suo modo caratteristico durante i trecento anni che seguirono Hui-nêng. Dopo avere esaminato tutti questi esempi, attinti alla rinfusa dalle biografie dei maestri Zen del periodo T'ang e Sung, possiamo dire che lo Zen era riuscito, in una certa misura, a stabilirsi sulla base delle esperienze psicologiche cinesi. Non soltanto questo vale per la terminologia che i

(60) Cioè, uomini della strada.

(61) *Chuan*, XXV.

maestri hanno adottato per esprimersi, ma anche per il modo in cui venivano rese comunicabili le loro esperienze. Il Buddismo Zen aveva raggiunto uno sviluppo unico nella storia della religione e del misticismo in generale.

Ciò che desidero mettere particolarmente in risalto, a questo proposito, è che la tendenza dello Zen a trascurare il misticismo e di conseguenza la filosofia incominciò a manifestare nel decimo secolo orientamenti indesiderabili. Voglio dire che lo studio del Buddismo scolastico veniva considerato dai maestri Zen, e soprattutto dai loro seguaci, in una misura superiore al necessario, come un paio di vecchi, logori sandali di paglia: un atteggiamento che ostacolava la realizzazione Zen, anziché facilitarla. Questo atteggiamento era, in un certo senso, giustificabile, ma quando viene spinto all'eccesso, come avvenne probabilmente presso i seguaci ignoranti dello Zen, lo Zen stesso si trasforma in antinominismo, e la licenza viene a confondersi con il libero movimento dello spirito.

Esiste una storia del Buddismo cinese, scritta all'inizio del secolo tredicesimo dal punto di vista della setta T'ien-tai. Si intitola *La Trasmissione Ortodossa della Dottrina di Śākyā* (62) ed il suo autore attacca duramente lo Zen, quasi come se si trattasse dell'insegnamento del demonio.

« Quando la filosofia buddista cambia, diventa Zen; quando lo Zen peggiora, diviene diabolico; quando si permette che il demonio prosperi, vi è perversione della natura. Il male che deriva dal dipendere eccessivamente dai sūtra e dai trattati filosofici è ben poca cosa in confronto al male che deriva dall'ignorarli: un atteggiamento che è un grande ostacolo per chi desidera seguire in modo corretto la vita buddista » (63).

In un altro passo, l'autore della storia del Buddismo riferisce la seguente citazione, che evidentemente condivide: « I sermoni sui sūtra stanno diventando sempre meno popolari, mentre lo studio dello Zen è più che mai fiorente. La cosa peggiore, in effetti, è che i campagnoli ignoranti, dopo aver visitato i monasteri Zen e dopo avere ascoltato i sermoni tenuti dai maestri, sono incredibilmente soddisfatti, dichiarano di essere loro stessi in grado di insegnare agli altri, e non solo disprezzano gli antichi saggi, ma

(62) *Shih men chêng t'ung* in otto fascicoli.

(63) L'edizione di Kyoto, f. 413 b.

sminuiscono i sūtra ed il loro contenuto con le loro affermazioni incoerenti. Le masse stupide si lasciano ingannare, ma si lasciano ingannare anche gentiluomini rispettabili i quali, tuttavia, non possiedono una grande erudizione, e si compiacciono delle vane ciancie dei seguaci dello Zen... ».

La critica allo Zen ora citata può essere considerata piuttosto partigiana, in quanto viene da uno studioso della setta T'ien-tai; ma possiamo facilmente immaginare come andarono le cose quando lo Zen degenerò. Il caratteristico atteggiamento dello Zen nei confronti della lettera ebbe inizio probabilmente con i discepoli di Hui-nêng, al quale attribuirono il titolo di Sesto Patriarca del Buddhismo Zen in Cina. Tanto per incominciare, essi trasformarono Hui-nêng in un incolto venditore ambulante di legna, contrapponendo ostentatamente la sua semplicità all'erudizione del suo rivale Shên-hsiu. I loro detti ed i loro scritti, compresi quelli attribuiti a Hui-nêng, contengono molte osservazioni mordenti nei confronti dei dottori e dei filosofi buddisti contemporanei. È probabile che gran parte di questi si limitassero semplicemente ad imparare la lettera e non lo spirito del Buddhismo: ma quanti si presentarono a colloquio con maestri Zen risultano avere subito sconfitte ignominiose, in un modo o nell'altro. Inoltre, i maestri proibirono veramente lo studio dei sūtra? Negli scritti di Hui-nêng possiamo leggere:

Un monaco domandò: « Perché non ci permetti di recitare i sūtra che riferiscono le parole di altra gente? ».

Il maestro spiegò: « È come un pappagallo che ripete il linguaggio umano senza comprenderne il significato. I sūtra trasmettono il pensiero del Buddha; se li leggete senza comprenderne il senso vi limitate a ripeterne le parole. Ecco perché non è permessa la lettura dei sūtra ».

Il monaco chiese ancora: « Il significato può essere espresso in altri modi che non siano parole e lettere? ».

Il maestro disse: « Ciò che stai dicendo non è altro che la ripetizione delle parole di un altro ».

« Le parole sono le stesse dovunque, e perché hai simili pregiudizi nei miei confronti? ».

« Ascoltami, monaco, o io te lo dirò. Nel sūtra è affermato chiaramente che: "Ciò che insegno contiene parole piene di significato e non parole pure e semplici; ma quelle che la gente

comune pronuncia sono parole pure e semplici, e non hanno alcun significato. Coloro che conoscono il significato sono al di là delle parole prive di senso; coloro che hanno l'intuizione della Ragione hanno trasceso la lettera. L'insegnamento è ben più che parole e lettere, e perché dovremmo cercarlo nei numeri e nelle frasi? ». Perciò, colui che è destinato alla bodhi raggiunge il significato e dimentica le parole, ha l'intuizione della Ragione e si lascia indietro l'insegnamento. È come l'uomo che dimentica la nassa quando ha preso il pesce, o che dimentica il laccio quando ha catturato la lepre ».

Un giorno, Yao-shan stava leggendo un sūtra quando gli si presentò un monaco che domandò: « Maestro, abitualmente tu non ci permetti di leggere i sūtra: come mai, allora, ne stai leggendo uno tu stesso? ».

Il maestro disse: « Voglio soltanto tenerlo davanti ai miei occhi ».

« E io non posso seguire il tuo esempio? ».

« Nel tuo caso, la tua vista dovrebbe essere abbastanza penetrante per attraversare la pelle di mucca » (64).

Questo atteggiamento nei confronti dello studio dei sūtra da parte dei maestri dello Zen incominciava già a dimostrare i primi sintomi ai tempi di Hui-nêng. Secondo i suoi *Tan-ching* (« Sermoni della Piattaforma »), nella versione che oggi possediamo, Hui-nêng non sapeva leggere, e quando gli venne chiesto di spiegare il *Nirvāṇa Sūtra* e il *Puṇḍarīka Sūtra*, disse: « Non so leggere, leggi tu per me, e poi io ti dirò qual è il significato ». È vero che tra i Buddisti, non meno che tra i Cristiani, vi sono numerosissimi seguaci delle Scritture che le imparano a pappagal-lo, ma nello stesso tempo non possiamo ignorare completamente la lettera, poiché si tratta di uno dei veicoli più importanti non soltanto del pensiero ma anche del sentimento e dell'esperienza spirituale.

I maestri Zen avevano ragione per quanto riguardava loro stessi; ma i loro seguaci ignoranti e scarsamente illuminati erano sempre pronti a superare i limiti ed a giustificare la propria

(64) Yang-shan dichiarò una volta che i quaranta fascicoli del *Nirvāṇa Sūtra* non sono altro che parole del Diavolo. (Citato da T'ui-yin nel suo *Specchio per gli studenti dello Zen*).

ignoranza affermando che imitavano i loro maestri. Era perfettamente naturale, perciò, che tra gli stessi maestri sorgesse un movimento inteso a conciliare lo Zen e l'apprendimento dei sūtra. Ciò significava che la mentalità cinese sarebbe stata nutrita ed arricchita dall'immaginazione indiana.

Non deve sorprenderci il fatto che il *Gaṇḍavyūha*, insieme ad altri sūtra, pervenne ad essere utilizzato sistematicamente per l'interpretazione filosofica dell'esperienza Zen. Soprattutto il *Gaṇḍavyūha*, con le sue immagini ricche e bellissime, che non ha eguali in tutta la letteratura cinese, fornì un sostegno tempestivo e prezioso cui lo Zen poté appoggiarsi per svilupparsi in modo sano e intenso.

Se lo Zen avesse conservato l'idea che fosse fondamentale fare a meno della lettera, il suo successo nella storia della vita del Buddhismo in Cina non avrebbe potuto essere molto grande. Naturalmente, levarsi al di sopra della bella fraseologia e della mera astrazione è, di per se stessa, una impresa importantissima: perché quando si riesce a tanto, si può dire che l'opera sia già completata per nove decimi. Ma nello stesso tempo noi dobbiamo ricordare che il maestro dello Zen ha un'opera positiva da compiere. L'intuizione che egli ha acquisito della Realtà deve venire organizzata in un sistema di intuizioni, in modo da arricchirsi di contenuti. L'intuizione in se stessa è priva di soddisfazione, poiché tale è la sua condizione. Non appena incomincia ad avere in sé qualcosa, cessa di essere se stessa. Ma questa assenza di soddisfazione dell'intuizione Zen non è un'astrazione. Altrimenti, si trasforma in un'idea metafisica e come tale va trattata, cioè, secondo la logica dell'epistemologia. Di conseguenza, lo Zen perde la sua ragion d'essere. In effetti, l'intuizione è dinamica: per dirla in altre parole, è caratterizzata dalla fluidità. In tal modo, acquista il suo significato dal fatto di essere connessa con altre intuizioni, il cui complesso costituisce la vita buddista. Lo studio dei sūtra, quindi, non poteva venire trascurato dai seguaci dello Zen, per quanto essi vi si ribellassero.

Ridurre tutta l'esistenza, con le sue molteplicità, a *Sūnyatā* (vuoto) è la grande realizzazione dei *Prajñāpāramitā Sūtra*, una delle opere più grandi compiute dalla mente indiana. Sostenere la realizzazione della nobile saggezza (*pratyātmarjñānagocara*) quale fondamento della vita buddista è la missione del *Laṅkāva-*

tāra, per quanto riguarda l'interpretazione Zen, e anche questo è qualcosa che i buddisti cinesi non avevano compreso integralmente prima di Bodhidharma. Ma se i maestri Zen non avessero avuto qualcosa di più, il consolidamento della loro opera, lo Zen non avrebbe potuto ottenere un successo tanto grande nel modellare la vita spirituale dei popoli dell'Estremo Oriente. Le grandiose intuizioni — grandiose non soltanto per la portata e l'estensione, ma anche per la loro penetrazione — che costituiscono la sostanza del *Gaṇḍavyūha* sono il monumento più imponente eretto dalla mente indiana alla vita spirituale di tutta l'umanità. Qui lo Zen prende dimora anche nella struttura regale del *Gaṇḍavyūha*. Lo Zen diventa uno dei suoi incalcolabili *Vyūha*. Per descrivere questo fatto da un altro punto di vista, lo Zen si sviluppa in tutti i *Vyūha* che sono gli ornamenti del Dharmadhātu.

12

In ciò che segue, intendo descrivere le tre importantissime nozioni che, secondo il *Gaṇḍavyūha*, distinguono la vita buddista, specialmente dopo il conseguimento di una intuizione nella verità dello Zen. Le tre nozioni sono la condizione di Bodhisattva, il Desiderio dell'Illuminazione o Onniscienza (*bodhicittopāda*) e la Dimora del Bodhisattva (*vihāra*). Tutti e tre questi temi sono trattati esaurientemente nel sūtra.

Prima, però, è naturale che il lettore desideri avere qualche informazione di carattere generale su *Gaṇḍavyūha* o *Avatamsaka*. Dedichiamo quindi questa sezione conclusiva alla descrizione del sūtra, per quanto riguarda la sua tematica, il suo stile, la sua costruzione e le sue traduzioni (65).

(65) Il testo originale sanscrito del *Gaṇḍavyūha* è tuttora inaccessibile, in genere. Alcuni anni fa, il professor Hokei Idzumi del Collegio Buddhista di Otani copiò un manoscritto nepalese, in possesso del signor Yekai Kawaguchi, che in seguito collazionò con un altro manoscritto nepalese conservato nella biblioteca dell'Università imperiale di Kyoto. Cinque anni or sono, il professor Idzumi permise all'autore di questi saggi di fare copie del suo manoscritto, e attualmente sono in circolazione circa venti copie, soprattutto in Giappone. Per quanto l'autore abbia ora copie dei Manoscritti di Cambridge e della R.A.S., i riferimenti al *Gaṇḍavyūha*, nella presente opera, a meno che sia indicato diversamente, riguardano la copia del 1928, MMG.

Per prima cosa, consideriamo il titolo del sūtra. *Gaṇḍavyūha* e *Avatamsaka* sono stati usati in questi Saggi, più o meno indiscriminatamente, per il cinese *Hua-yen* e per il tibetano *phal-po-che*. Per quanto riguarda il cinese *hua-yen*, *gaṇḍavyūha* sembra corrispondere: *gaṇḍa* = *hua* = *fiore*, cioè fiore comune, *tsa-hua*, e *vyūha* = *yen*, cioè *chuang-yen* = ornamento, composizione. Secondo il commentario di Fa-tsang sul *Huan-yen* (66), il suo titolo sanscrito originale viene dato come *chien-na-p'iao-ho*, che è la translitterazione cinese più prossima di *gaṇḍa-vyūha*. Poi Fa-tsang spiega che *chien-na* significa « fiore comune » e *p'iao-ho* « decorazione ». *Avatamsaka*, d'altra parte, significa « ghirlanda » o « decorazione di fiori », e può essere considerato un equivalente di *hua-yen*. Questo termine si trova nel *Mahāvīyūtpatti*, § LXIV e § CCXLVI. In § CCXXXVII, *avatamsaka* viene dato come « ornamento di fiori per l'orecchio ».

Ciò che confonde, a questo punto, è l'esistenza di un sūtra mahāyānico che porta il titolo specifico *Gaṇḍavyūha* e che è uno dei nove principali sūtra buddisti del Nepal; appartiene al gruppo dei sūtra mahāyānici conosciuti in cinese come facenti parte del *Hua-yen-ching* (*Kegon-kyo* in giapponese), e in effetti è il capitolo finale tanto del *Hua-yen-ching* in sessanta fascicoli quanto di quello di ottanta, e corrisponde al *Hua-yen-ching* tradotto in cinese da Prajñā in quaranta fascicoli. Questo capitolo finale è detto, in cinese e in tibetano, « Capitolo sull'Ingresso nel Dharmadhātu » (*dharmadhātupraveśa* in sanscrito).

Per evitare di fare confusione, può essere quindi preferibile usare il titolo sanscrito *Avatamsaka* per l'intero gruppo del *Kegon* (*hua-yen*) e *Gaṇḍavyūha* per il solo *Kegon* in quaranta fascicoli. In questo modo, l'*Avatamsaka* includerà il *Gaṇḍavyūha*, il nome del quale, nonostante l'autorità di Fa-tsang, è specificamente riservato al « Capitolo sull'Ingresso nel Dharmadhātu ».

Nel commentario di Nāgārjuna al *Prajñāpāramitā*, il *Gaṇḍavyūha* viene citato con il titolo *Acintyavimoksha*, che è il sotto-titolo del *Kegon* cinese in quaranta fascicoli.

Vi sono tre sūtra cinesi che portano il titolo *Kegon* o *Hua-yen*, rispettivamente in sessanta, ottanta e quaranta fascicoli. Quest'ultimo, come è già stato detto, corrisponde al sanscrito *Gaṇḍa-*

vyūha. Il *Hua-yen* in sessanta fascicoli comprende trentaquattro capitoli, e quello in ottanta fascicoli ne comprende trentanove. Il primo *Hua-yen* fu tradotto da Buddhahadra negli anni 418-420 d.C., il secondo da Śikṣhananda nel 695-699, il terzo, che corrisponde al *Gaṇḍavyūha* sanscrito, da Prajñā, nel 796-797.

Molto tempo prima che apparisse la prima traduzione del *Hua-yen* ad opera di Buddhahadra, uno dei primi missionari buddhisti venuti dall'India, tradusse in cinese, in otto fascicoli, il sanscrito *Daśabhūmika*, nel 70 d.C. Purtroppo, questa traduzione è andata perduta. Circa novant'anni dopo (167 d.C.), Chih Lou-chia-ch'an venne da Yueh-chih e tradusse in cinese il *Tushāra Sūtra*, che fa parte anch'esso del *Hua-yen*. Il *Tushāra* corrisponde al « Capitolo sui Nomi del Tathāgata ». Più tardi, Chih-chien, Dharmarakṣa, Nien Ch'êng-yüan e suo figlio Tao-chen, Chu Fōnien ed altri produssero un certo numero di sūtra appartenenti al gruppo *Hua-yen*, fino a quando, nel 420 d.C., Buddhahadra finì il suo grande sūtra in sessanta fascicoli, nel quale tutti questi sūtra separati vennero inclusi insieme a molti altri, dati come appartenenti al *Hua-yen-chin* (*Avatamsaka*).

Da questo fatto, è possibile dedurre che alcuni dei capitoli del *Hua-yen-ching* erano, in origine, sūtra indipendenti, e che il compilatore o i compilatori del sūtra più ampio ritennero conveniente raccogliervi tutti insieme sotto un unico titolo, per disporli sistematicamente. Per questa ragione il *Daśabhūmika* e il *Gaṇḍavyūha* conservano tuttora la loro indipendenza. L'*Avatamsaka* tibetano è comprensivo quanto il *Hua-yen* cinese in sessanta od ottanta fascicoli (67).

Qual è il messaggio dell'*Avatamsaka*? In generale, questo sūtra è considerato il re dei sūtra mahāyānici. Quanto segue è l'interpretazione del messaggio data da Fa-tsang, secondo la sua monografia intitolata « La Meditazione per mezzo della quale l'immaginazione si estingue e si ritorna alla fonte » (68).

Vi è una sola Mente, che è la realtà suprema, per natura perfetta, pura e fulgida. Funziona in due modi. Sostenuta da essa, è possibile l'esistenza di un mondo di particolari; e da ciò ha origine ogni attività, libera e illuminante, che produce tutte

(67) Per un confronto dettagliato, vedere l'Otani Kanjur Catalogue di Sukarabe, 1932.

(68) *Wang-chin-huan-yüan-kuan*.

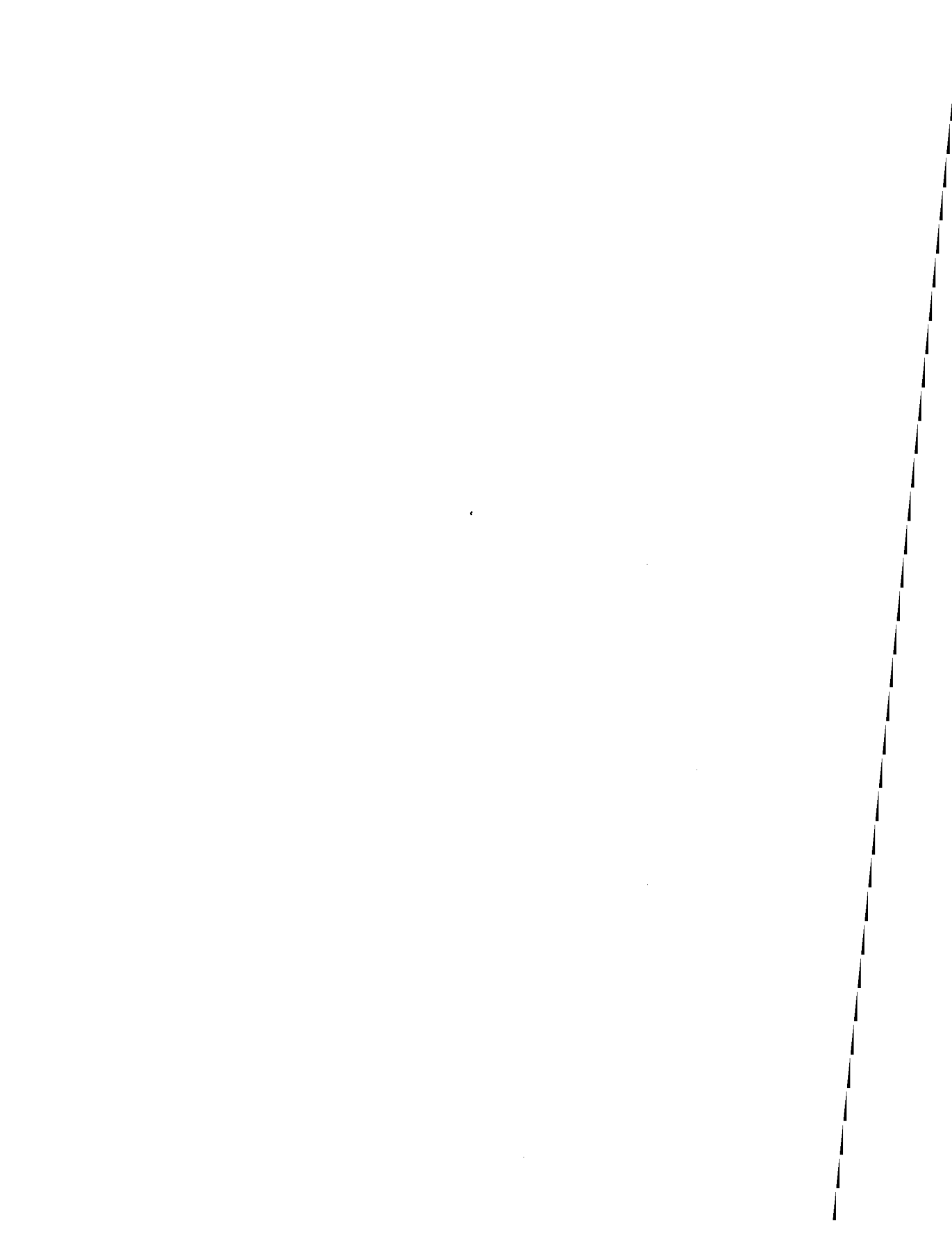
le virtù della perfezione (*pāramitā*). In queste due funzioni, che possiamo chiamare esistenziale e morale, sono distinguibili tre caratteri universali. Visto esistenzialmente, ogni oggetto particolare, chiamato tecnicamente « particella di polvere » (*anuraja*), contiene in sé l'intero Dharmadhātu. In secondo luogo, dal punto di vista creazionale, ogni particella di polvere genera ogni specie di virtù: perciò, per mezzo di un oggetto si sviscerano i segreti dell'intero universo. In terzo luogo, in ogni particella di polvere è percepibile la ragione del Sūnyatā.

Di fronte a questo mondo oggettivo così caratterizzato, il Bodhisattva pratica quattro virtù: 1) la virtù dell'adattamento creativo nato dalla saggezza (*prajñā*) e dall'amore (*karuṇā*); 2) la virtù della moralità, per mezzo della quale viene preservata la dignità della vita umana; 3) la virtù dell'affetto verso gli altri e della semplice naturalezza; 4) la virtù del sacrificio o dell'espiazione vicaria. Grazie alla pratica di queste virtù, gli ignoranti vengono salvati dalle loro illusioni, le passioni vengono convertite in razionalità, le contaminazioni vengono completamente spazzate via, e lo specchio della Questità viene mantenuto sempre fulgido e pulito.

Disciplinare se stessi in queste virtù non basta, per completare la vita di devozione, perché è necessaria la tranquillizzazione (*samatha*) per mantenere la propria mente in perfetta armonia con la natura della Realtà; non bisogna lasciarsi trascinare in un mondo di molteplicità, ma mantenere immacolata e senza ostacoli la propria luce dell'Inconscio. La sola tranquillizzazione, tuttavia, può condurre ad uno stato di autocompiacimento e può distruggere la fonte di motivazione. Perciò sono necessari gli esercizi *Vipaśyanā*. *Samatha* significa « interrompere, fermare », e *vipaśyanā*, « vedere ». L'uno completa l'altro. Fa-tsang osserva che, per comprendere l'*Avatamsaka*, sono necessarie queste sei contemplazioni: 1) contemplare la serenità della Mente alla quale ritornano tutte le cose; 2) contemplare la natura del mondo dei particolari che esistono a causa della Mente; 3) osservare la perfetta, misteriosa interpretazione di tutte le cose; 4) osservare che non vi è nulla al di fuori della Questità, in cui tutte le esistenze vaghe gettano il loro riflesso; 5) osservare che lo specchio dell'identità accoglie in sé immagini di tutte le cose senza che ognuna ostacoli le altre; 6) osservare che la relazione tra pa-

drone e servitori esiste in modo assai esauriente in tutto l'universo, in modo che, quando è preso un oggetto particolare, vengono presi con esso anche tutti gli altri.

Aiutati da questa monografia di Fa-tsang, saremo in grado di afferrare l'insegnamento supremo del *Gaṇḍavyūha* e i suoi rapporti con il Buddismo Zen. In sostanza, la disciplina Zen consiste nel realizzare l'Inconscio che è alla base di tutte le cose, e questo Inconscio non è altro che la Mente Una, nel *Gaṇḍa* e nel *Laṅkā*. Quando si è raggiunta la Mente, non come una delle cose conseguibili, ma come ciò che sta al di là di questa esistenza concepita dualisticamente, si scopre che i Buddha, i Bodhisattva e tutti gli esseri senzienti sono riducibili a questa Mente, che è l'Inconscio. La mentalità indiana la fa sviluppare in un Dharma-dhātu che viene reso graficamente anche nella forma della Torre di Vairocana, con tutti i suoi Vyūha e Alaṅkāra. Nella mente cinese, le glorie celesti risplendenti di luci sovranaturali, descritte così meravigliosamente nel *Gaṇḍa*, vengono ridotte ancora una volta ai colori di questa terra grigia. Non vi sono più esseri celestiali, ma uomini di questo mondo, che lavorano duramente. Ma nello Zen non vi è né squallore né sordidezza, e neppure utilitarismo. Nonostante la sua praticità, nello Zen vi è un'aura di mistero e di spiritualità che in seguito si è sviluppata sotto forma di un misticismo della natura. Hu Shih, l'erudito cinese, ritiene che lo Zen sia la rivolta della psicologia cinese contro l'astrusa metafisica buddista. Ma in realtà non si tratta di una rivolta, bensì di una profonda valutazione: solo, questa valutazione non poteva essere espressa in altro modo che in quello cinese.



ILLUSTRAZIONI

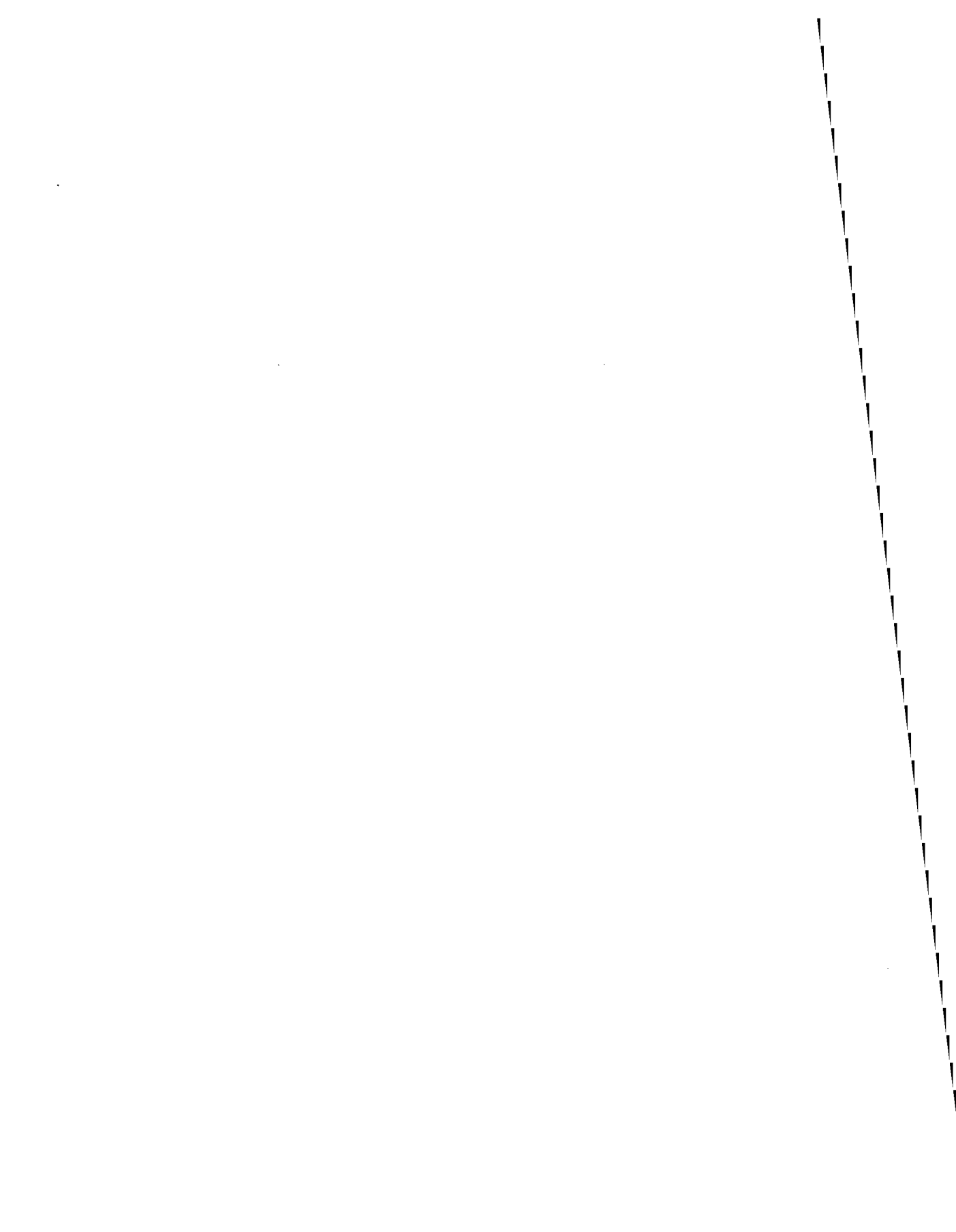




FIG. I
LA TRINITÀ ŚĀKYA
DI MOTONOBU KANO

Immagini della trinità Śākya, con *Mañjuśrī* su di un leone e Samantabhadra su di un elefante. Sono privi di ogni sorta di decorazioni personali quali si vedono invece nella maggior parte dei dipinti di questo tipo. La figura centrale è l'incarnazione dell'eterna serenità; ma le due figure laterali non sono distanti e inavvicinabili: in loro vi è una certa umanità, e sono non dissimili dai maestri che gli artisti dello Zen ci fanno conoscere. Ciò indica una forte tendenza, tra i buddisti in generale, a portare i Bodhisattva in mezzo a loro, affinché possano essere amici in tutti i sensi. Alcuni dei dipinti seguenti dimostrano che ciò si è veramente compiuto.

FIG. II

LA TRINITÀ ŚĀKYA

ATTRIBUITO A WU TAO-TZU DI T'ANG

(Di proprietà di Tofukuji, uno dei principali monasteri Zen, Kyoto)

Śākyamuni, la figura centrale, siede su di un seggio d'erba, come vuole la tradizione, e nubi bianche si levano attorno alla roccia su cui sta il Grande Saggio. Questi indossa una tunica rossastra e tiene le mani davanti al petto in modo da formare un mudra che ne ricorda uno di una figura dello Shingon. Mañjuśrī siede sul leone e Samantabhadra sull'elefante: entrambi hanno ornamenti più o meno personali, benché siano in pose disinvolute. Sono tutti incomparabilmente sereni e dignitosi, cinti da un'atmosfera di potenza e di spiritualità.

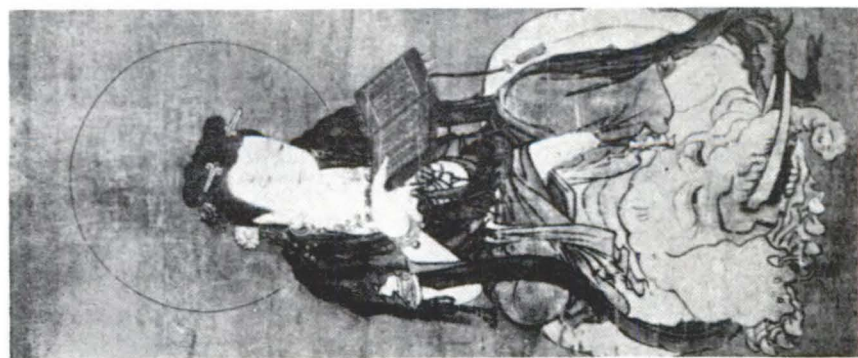
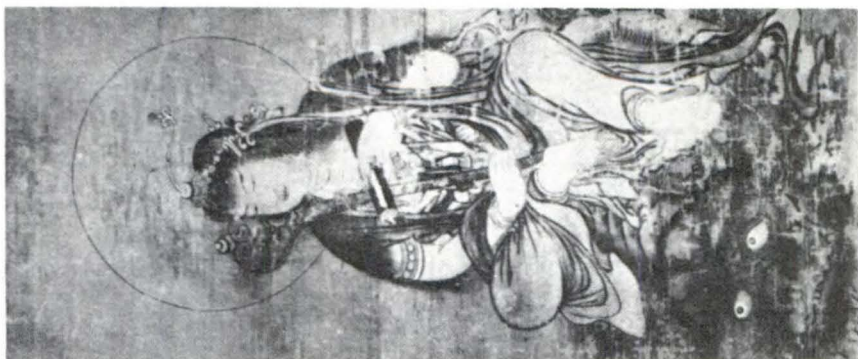


FIG. III
CH'ING-LIANG, IL MAESTRO DELLO ZEN

ATTRIBUITO A MA YÜAN

(Seconda metà del XII secolo)

In pratica, può essere qualunque maestro dello Zen. Ciò che più ci interessa qui, è che un dialogo Zen può avere luogo in qualunque momento e in qualunque luogo; non è necessaria una predica ufficiale nella sala, né un raduno della congregazione. Un monaco-studente può accostarsi al maestro mentre quest'ultimo lavora nell'orto, o cammina tra i pini, o legge i sūtra davanti al Buddha, o giace malato: e gli domanda: «Dov'è la Via?» oppure «Che cos'è il Buddha?». Lo Zen resta sempre legato intimamente alla vita: in esso non vi è concettualismo. Hsüan-sha (835-908) un giorno stava offrendo il tè al generale Wei, quando questi gli domandò: «Cosa si intende quando si afferma che la gente non lo conosce anche quando ne fa uso quotidiano?». Sha gli offrì un pezzo di dolce e disse: «Ti prego di prenderlo». Wei lo prese, lo mangiò, e ripeté la domanda. Allora il maestro disse: «Semplicemente, ce ne serviamo ogni giorno eppure non lo conosciamo». Senza dubbio, questo è un punto molto significativo della disciplina dello Zen. Non si sta seduti tranquillamente, non ci si lascia assorbire dalla meditazione, non ci si sprofonda interamente nel sonnambulismo idealistico. Tengo a sottolineare in modo particolare questo aspetto della vita dello Zen, in contrapposizione con l'idea indiana della mera tranquillizzazione.

Ch'ing-liang, il maestro dello Zen (come Fa-yên Wên-I, vedere il Volume Primo dei *Saggi sullo Zen*) disse una volta al monaco suo assistente di portare altra terra per il suo loto. Quando quello la portò, il maestro gli chiese: «L'hai presa ad est del Ponte oppure ad ovest?». Il monaco rispose: «A est del Ponte». Il maestro domandò allora: «È una verità? È una falsità?».

Il maestro chiese a un monaco: «Da dove vieni?». «Vengo dal Pao-ên». «I monaci là, stanno bene?». «Sì». «Siediti e bevi una tazza di tè», concluse il maestro.

Un altro monaco si sentì domandare: «Da dove vieni?». «Vengo da Szu-chou, dove ho reso omaggio alla Grande Statua del Buddha». «Egli uscirà dalla Pagoda, quest'anno?». «Sì, ne uscirà». Il maestro allora si voltò e, rivolgendosi a un altro monaco che gli stava accanto, fece: «Dimmelo tu se costui è stato a Szu-chou oppure no».

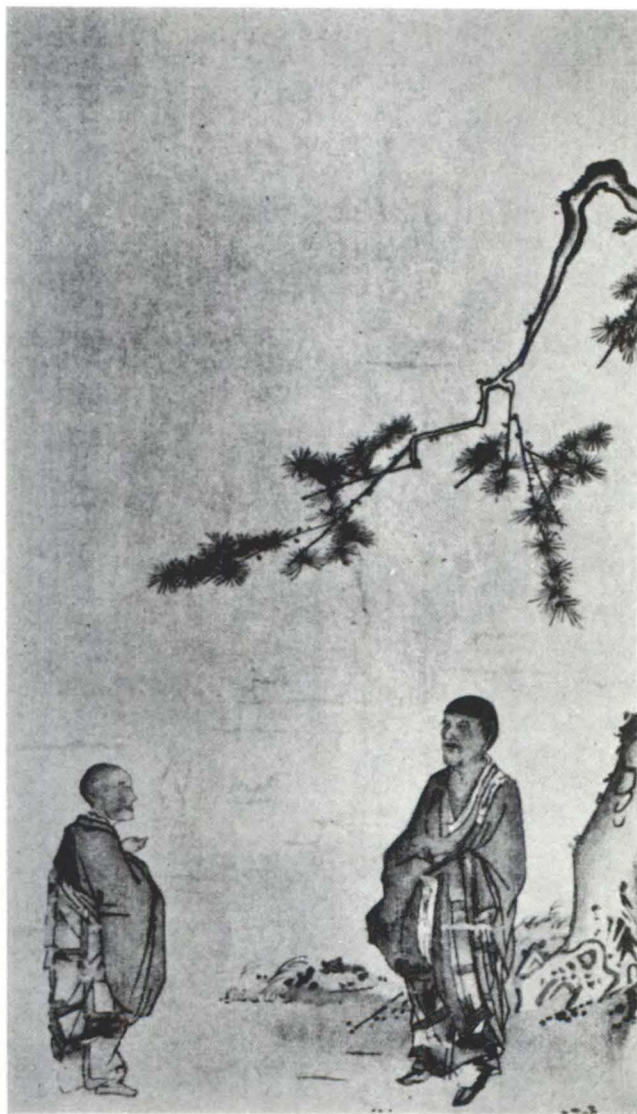


FIG. IV
AMIDA CON IL SUO SEGUITO DI BODHISATTVA
ATTRIBUITO A YESHIN SODZU
(Museo di Koya)

Secondo l'insegnamento della scuola della Terra Pura, Amida, accompagnato da venticinque Bodhisattva, viene ad accogliere un'anima pia che entra nella Terra della Purezza al momento della sua morte precoce. Sembrano tutti immensamente felici che una nuova recluta sia venuta ad aggiungersi al loro regno spirituale. Forse è così che si allietano tutti gli spiriti buoni quando nell'universo viene compiuto un atto di bontà. Forse fu così che i Bodhisattva vennero da tutte le dieci parti dell'universo per partecipare all'assemblea spirituale di Śākyamuni il Buddha a Jetavana, descritta così particolareggiatamente nel *Gaṇḍavyūha*. Nel Mahāyāna, l'universo è il Dharmadhatū, dove ogni singolo dharma, per quanto insignificante è intimamente relato a tutti gli altri dharmas, individualmente e collettivamente, moralmente e fisicamente. Perciò non solo Amida, ma anche tutti i Buddha delle dieci parti dell'universo sono profondamente interessati al bene spirituale di ogni anima individuale. Vediamo quindi che l'idea di Amida che accoglie le anime si può tradurre nei termini della nostra vita quotidiana.



FIG. V
SHOICHI, IL MAESTRO NAZIONALE,
FONDATORE DI TOFUKUJI

ATTRIBUITO A MINCHO

È un ritratto insolito di un maestro Zen, poiché quasi tutti i dipinti di questo tipo, conosciuti come *Ting-hsiang* (*Chin-so* in giapponese), sono « ufficiali ». La figura, abbigliata della veste ecclesiastica, sta su di un seggio, in generale con un bastone tenuto obliquamente nella mano destra. La posa è molto rigida e formale, e nulla tradisce i sentimenti interiori. Questo ritratto, invece, pone Shoichi su di una roccia, con le gambe allungate e una delle mani posata sul ginocchio. Shoichi sembra godersi un riposo dopo una passeggiata sui terreni del tempio. Il pino alle sue spalle protende su di lui uno dei suoi rami. La serenità dei suoi lineamenti suggerisce ciò che si impadronisce della sua coscienza interiore; il fluire dei drappaggi, che contrasta con le linee forti della roccia e dell'albero, indica il suo atteggiamento verso il mondo oggettivo.



FIG. VI
SAMANTABHADRA E LE RAKSHASI
DI IGNOTO GIAPPONESE

L'idea deriva probabilmente dal *Saddharmapundarika*, in cui dieci Rakshasi, demoni femminili appartenenti alla famiglia di Raksha, promettono di proteggere tutti i sostenitori del sūtra. Il legame tra Samantabhadra e questi pii demoni buddisti non viene indicato esplicitamente in nessun sūtra, se non come avvenne nell'immaginazione dello stesso artista. Questo dipinto è uno dei migliori tra quelli che mostrano il Bodhisattva con i demoni femminili. Samantabhadra, con tutti gli ornamenti che spettano a un Bodhisattva, siede in posa grandemente dignitosa sul suo trono di loto, sul dorso di un elefante. È un Bodhisattva pienamente qualificato, è come un principe reale: qui è un oggetto di culto, ma non un amico degli umili e dei bisognosi, quale lo vedremo più tardi. Il Bodhicitta opera in due direzioni, verso l'alto e verso il basso. Qui Samantabhadra è rappresentato mentre raggiunge il livello più alto della perfezione; quando egli diviene una cortigiana, è sul piano più basso, con tutti i suoi impulsi malvagi, in mezzo a noi.

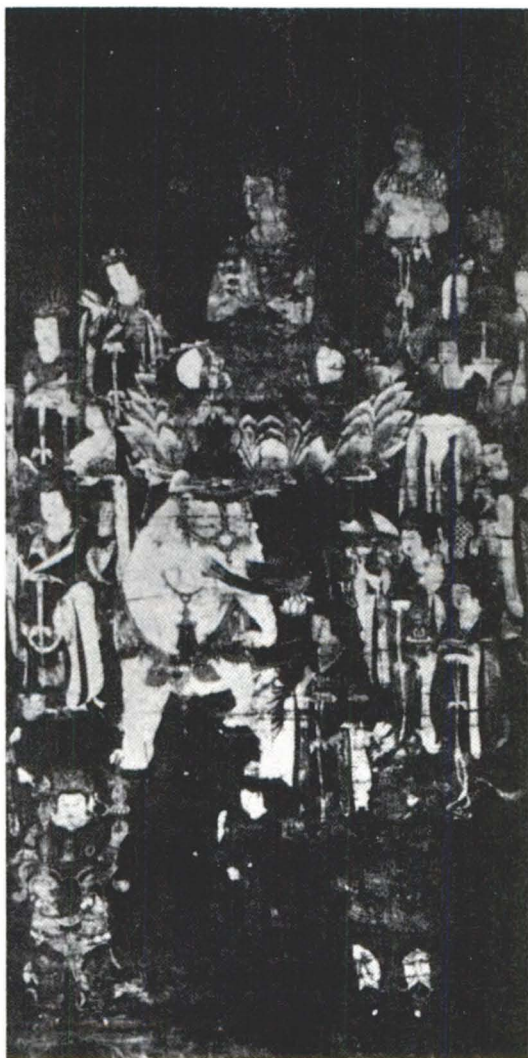


FIG. VII
MAÑJUŚRĪ CON UNA TUNICA D'ERBA
DI HSÜEH-CHIEN

L'autore fu probabilmente del periodo Yüan. Secondo i documenti giapponesi, era famoso per le sue immagini di Mañjuśrī. Si dice che il Bodhisattva sia apparso in questa forma a un certo Lu, quando visitò T'ientai Shan nel periodo Yüan-fêng della dinastia Sung. Questa totale noncuranza nei confronti della simbolizzazione convenzionale del Bodhisattva è un altro esempio della « laicizzazione » che ebbe luogo in Cina quando stava crescendo sempre di più la popolarità del Buddismo Zen. Questo dipinto è una delle migliori immagini del giovane Mañjuśrī con una tunica d'erba. Ch'ing-yü, del monastero di re Aśoka, scrive: « Ecco, guardate il maestro dei sette Buddha! Perché, invece di cavalcare come al solito il tuo leone dalla criniera d'oro, ti mostri in questa forma? ».

Mañjuśrī rappresenta generalmente la Prajñā, la saggezza, che vede nel vuoto di tutti i dharma.



FIG. VIII
SAMANTABHADRA
DI MA LIN

Il dipinto ce lo mostra in una posa disinvolta molto diverso da come ci appare nelle rappresentazioni precedenti. Questo genere di dipinti segna un accostamento graduale alla « laicizzazione » completa dei Bodhisattva. Il kakemono può venire appeso nell'alcova ed essere apprezzato quale opera d'arte. Il soggetto non è necessariamente destinato al culto.

Samantabhadra rappresenta generalmente Karuṇā, l'amore. Vive in un mondo di particolari, e in questo si contrappone a Mañjuśrī.



FIG. IX
UN ANGOLO SOLITARIO
DI MA YÜAN (Sung meridionale)

L'artista cinese, vissuto nel XII secolo, era celebre per l'abitudine di dipingere solo « un angolo », lasciando il resto all'immaginazione del riguardante. Sotto questo particolare aspetto, era tipicamente orientale, forse più giapponese che cinese, e più Zen che Shingon o Jodo.

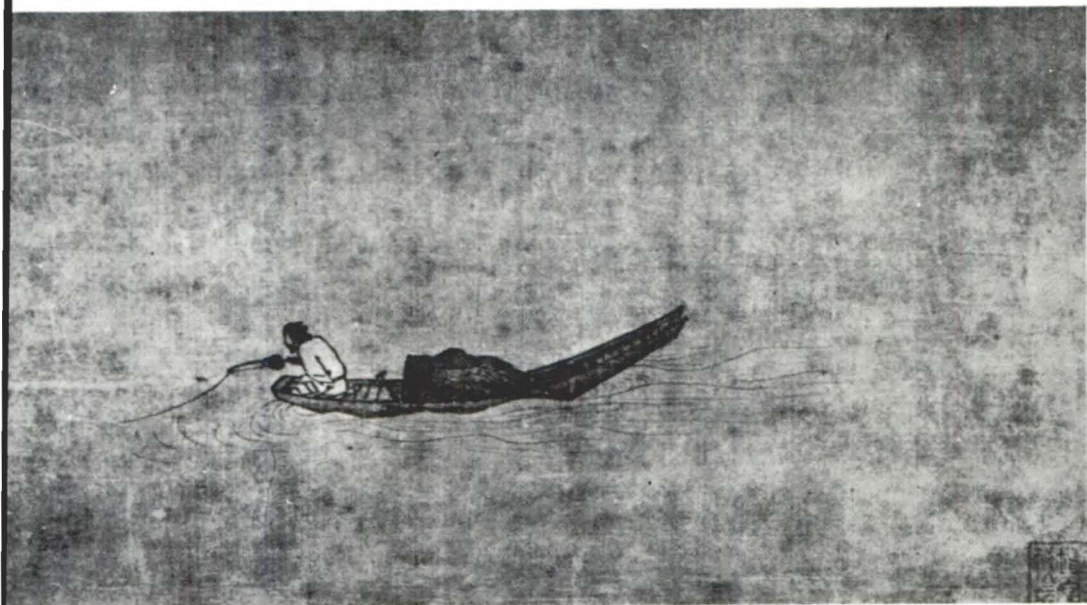


FIG. X
L'UCCELLO « PA-PA »
ATTRIBUITO A MU-CH'I

Il Pa-pa è una specie di corvo? Sta appollaiato su un vecchio pino che simboleggia la forza inflessibile. Sembra guardare qualcosa in basso. La vita dell'universo pulsa in lui, mentre la quiete avvolge la natura che lo circonda. Qui si afferma veramente lo spirito della solitudine. Dio non ha ancora pronunciato il suo « fiat » alle tenebre della terra non nata. Comprendere l'attività dello spirito in tutto questo non è forse il fine della disciplina dello Zen?



FIG. XI

HOTEI (PU-TAI) E DUE GALLI DA COMBATTIMENTO

DI MUSASHI MIYAMOTO

Essere spadaccino e artista: non era una combinazione rara, nei tempi del Giappone feudale; era molto piú raro essere perfetti in entrambe le arti. Come schermidore, Musashi si interessava ai galli da combattimento, e come studente dello Zen si interessava al carattere di Hotei. In Giappone, Hotei è associato al dio della ricchezza e della felicità. La sua sacca simboleggia le risorse inesauribili del tesoro, la pienezza dei suoi lineamenti la letizia spirituale. Ma in Cina, come suggerisce il « Pu-tai che danza », viene mantenuto il suo carattere leggendario. Il Hotei di Musashi esprime il suo trascendentalismo. Egli riconsidera quietamente tutte le forme di dissidio che vi sono nel mondo esterno. Lo schermidore scopre il metodo segreto dell'attacco osservando la lotta dei due galli? Il filosofo contempla l'insegnamento di Sūnyatā, secondo il quale non vi è uccisione, né uccisore, né ucciso? L'intero dipinto è pervaso da una certa atmosfera di distacco.





FIG. XII
MONTAGNE D'ESTATE
ATTRIBUITO A KAO JAN-HUI



FIG. XIII
PAESAGGIO
DI MA YÜAN



FIG. XIV
PAESAGGIO CON MUCCA
DI SOTAN OGURI

FIG. XV
HAN-SHAN e SHIH-TÊ
DI MINCHO

Han-shan (Kanzan) e Shih-tê (Jittoku) sono due personaggi inseparabili nella storia del Buddismo Zen, e costituiscono uno dei temi preferiti della pittura Sumiye degli artisti Zen. Han-shan era un poeta-recluso della dinastia T'ang. Il suo volto era scarno, il suo corpo coperto di vesti a brandelli. Portava un copricapo fatto di corteccia di betulla e ai piedi calzava un paio di sandali troppo grandi. Visitava spesso il monastero di Kuo-ch'ing a T'ien-tai, dove si sfamava con gli avanzi della tavola dei monaci. Passeggiava in silenzio avanti e indietro per i corridoi, ma di tanto in tanto parlava a voce alta con se stesso o con l'aria. Quando lo cacciavano via, batteva le mani e lasciava il monastero ridendo di cuore.

Un giorno Han-shan e Shih-tê stavano discorrendo accanto al fuoco, quando entrò un alto funzionario governativo, che si chiamava Lü-chi. Non appena li vide, questi li salutò con la massima reverenza. La cosa sbalordì i monaci, i quali esclamarono: « Perché un grande personaggio come te rende tanto onore a questi pazzi mendicanti? ». Han-shan prese per mano Lü-chi e disse: « La colpa di tutto ciò è di quel chiacchierone di Fêng-kan! ». In seguito, i due si nascosero in un crepaccio e non ne uscirono più.

Shih-tê, letteralmente, significa « raccolto ». Era orfano, e poiché nessuno sapeva a quale famiglia appartenesse, venne chiamato « il Raccolto » tra i monaci del monastero di Luo-ch'ing, T'ien-tai. Quando lavorava nella sala del Buddha, un giorno fu trovato seduto di fronte al Buddha, mentre si faceva parte delle offerte. Un altro giorno lo sentirono dire alla statua di Kaundinya: « O Śrāvaka, cercatore di un piccolo frutto! ».

Mentre Shih-tê stava spazzando il cortile del monastero, il maestro gli chiese: « Tu sei conosciuto, qui, come "il Raccolto", perché Fêng-kan ti portò qui mentre ritornava. Ma in realtà, qual è il tuo nome di famiglia? Da dove vieni? ». Allora Shih-tê lanciò in aria la scopa e incrociò le mani sul petto. Il maestro non riuscì a comprendere. Per caso, stava passando di lì Han-shan che, battendosi il petto, gridò: « Oh! Oh! ». Shih-tê disse: « Che ti prende, fratello? ». Han-shan osservò: « Non conosci il detto "Quando un vicino è in lutto, tutti condividiamo il suo dolore"? ». Poi entrambi si misero a danzare e se ne andarono piangendo e ridendo.



FIG. XVI
HAN-SHAN e SHIH-TÊ
DI INDRA

È un'altra raffigurazione dei due folli dello Zen, dipinta da Indra, le cui opere sono già note ai nostri lettori (vedere il Volume Secondo di *Saggi sul Buddismo Zen*). Han-shan lasciò diverse poesie, una delle quali dice:

« Penso ai vent'anni passati,
Quando andavo tranquillo a casa
dal Kuo-ch'ing;
Tutti coloro che vivono nel monastero di Kuo-ch'ing
Dicono: " Han-shan è un idiota ".
" Sono davvero un idiota? " mi chiedo.
Ma le mie riflessioni non riescono a risolvere il problema:
Perché io stesso non so che cosa sono,
E come possono saperlo gli altri?
Io chino la testa... non è necessario chiedere altro;
Perché a che serve chiedere?
Vengano pure e ridano quanto vogliono di me,
Io so bene ciò che intendono;
Ma non risponderò alle loro beffe,
Perché questo mi sta benissimo ».

美帝非秦漢策勳
 無明掃盡到金真
 回頭吸拍千摩古
 乃日方知法是塵

玉几 祖珠



國情方苦教慈願
 折得已且要需詩
 不是豐千餅饒否
 莽世誰人識得伊

玉几

祖珠



FIG. XVII
PU-TEI CHE DANZA
DI LIANG KAI

Si è già detto, nel Volume Secondo dei *Saggi sullo Zen*, chi era Pu-tei (Hotei). Fu un altro folle dello Zen, e costituisce un soggetto molto caro agli artisti Zen. Qui viene mostrato mentre se ne va in giro danzando con il bastone sulla spalla e l'inseparabile sacca sulla schiena. È brutto, come vuole la tradizione, e la sua veste è a brandelli. Ma quanto appare felice! Il maestro osserva che tale atteggiamento avrà grande interesse per tutti gli studenti dello Zen degli anni a venire. È veramente pazzo? Oppure anche noi non siamo sulla via di mezzo?



FIG. XVIII
BODHIDHARMA ATTRAVERSA L'OCEANO SU DI UNA
FOGLIA DI CANNA
ATTRIBUITO A INDRA

Secondo una tradizione, Bodhidharma, dopo avere meditato per nove anni nel monastero di Shao-lin, attraversò l'oceano per ritornare al suo paese o per andare altrove. Era un ottimo tema per gli artisti dello Zen, perché potevano rappresentare la sua personalità misteriosa su di uno sfondo adeguato. Forse nulla potrebbe rendere adeguatamente il suo personaggio quanto il rappresentarlo su di una foglia di canna che galleggia su di una immensa distesa d'acqua. In questo modo, gli artisti dello Zen cercano di simboleggiare l'insegnamento dello Zen secondo la loro visione. Nel Bodhidharma che rimane seduto imperturbabile per nove anni, lo Zen è assolutamente immobile, e nel Bodhidharma che si affida al capriccio sfrenato delle onde eppure rimane perfettamente padrone del suo destino in questo mondo di vicissitudini, lo Zen ha la sua completa penetrazione intellettuale. Qui non vi è la disperazione dell'uomo che annega e che è pronto ad afferrarsi anche a una pagliuzza, né vi è l'irrazionalità del camminare sulle onde. La foglia di canna è un pezzo insignificante di pianta e cresce nei pressi della riva; Bodhidharma la coglie, e affidandosi ad essa si avvia sull'oceano sconfinato della trasmigrazione. Con poche pennellate, l'artista rende perfettamente l'atteggiamento del monaco Zen nei confronti della vita.



FIG. XIX
I TRE RIDENTI PRESSO IL HU-CH'I
DI MOTONOBU KANO

Hui-yüan (371-454) fu un grande studioso del Buddismo. Rinunciò a tutti i legami mondani e si ritirò a Lu-shan, dove visse in solitudine per più di trent'anni. Quando accompagnava i visitatori che si accingevano ad andarsene, non andava mai oltre il torrente montano chiamato Hu (Tigre). Un giorno fecero visita a Hui-yüan il grande poeta delle Sei Dinastie, T'ao Yüanming, e il taoista Lin Ching-hsiu. Erano così assorti nella loro conversazione, che Yüan dimenticò le sue abitudini e passò il ponte: allora all'improvviso si udì il forte ruggito di una tigre. I tre si guardarono e, scoppiando in una risata, si separarono. Più tardi, sul posto fu eretto un padiglione chiamato « San-hsiao T'ing », dedicato ai Tre Ridenti.



FIG. XX

TSAI-SUNG TAO-CHE (IL PIANTATORE DI PINI)

ATTRIBUITO A LIANG KAI

Secondo una leggenda, Hung-jên, il Quinto Patriarca, nella vita precedente era stato un piantatore di pini. Quando vide per la prima volta Pao-hsin, il Quarto Patriarca, si sentì dire che era troppo vecchio per intraprendere lo studio dello Zen, e si sentì consigliare di rinascere, perché Tao-hsin lo avrebbe aspettato. Tsai-sung, mentre tornava a casa, vide una giovane donna della famiglia Shou che lavava i panni in un ruscello. Le chiese di permettergli di rinascere attraverso lei, e la donna accettò, a condizione che la sua famiglia non facesse obiezioni. Quando le nacque un bambino, i familiari non lo giudicarono di buon auspicio e lo gettarono in un fiume. Ma la mattina seguente fu trovato che risaliva la corrente con il corpo lindo e pulito. Il bimbo crebbe e si disciplinò sotto la guida di Tao-hsin: e divenne un grande maestro dello Zen.

Il Quinto Patriarca è qui rappresentato nella sua esistenza precedente, come un vecchio piantatore di pini. La parte più interessante di questa leggenda, in rapporto alla storia dello Zen in Cina, è che Hung-jên, come il suo successore Hui-nêng, partecipò attivamente anche alle faccende pratiche della vita. Non era un ozioso che sognava su idee astratte: lavorava manualmente ed era totalmente democratico nel suo modo di pensare e di sentire.

建仁院題
宿客無因嫁福胎
周家若是龍門女
歲寒堅守下山來
一寸霜姿手自裁



FIG. XXI

IL SESTO PATRIARCA COME TAGLIATORE DI BAMBÙ

DI LIANG KAI

Il Sesto Patriarca è qui rappresentato come tagliatore di bambù. Va notato che Hui-nêng, mentre studiava lo Zen sotto la guida del Quinto Patriarca, non ricevette una speciale preparazione letteraria o intellettuale, per predisporre alla padronanza dello Zen; fu invece lasciato a se stesso, affinché scoprisse la via della verità mentre era impegnato nelle varie attività pratiche, soprattutto manuali, del monastero. Evidentemente, lo Zen doveva essere estratto dalla vita stessa, così come è vissuta da ognuno di noi. Lo sviluppo dello Zen lungo questa linea, in Cina e in Giappone, è ciò che lo distingue veramente dal Buddismo indiano e dalle altre scuole del Buddismo. Quando il Buddismo venne introdotto in Cina, i cinesi osservarono che trascurava il significato sociale ed economico della vita, e che la sua filosofia era troppo astrusa ed elevata, niente affatto pratica. Per acclimatarsi in Cina, il Buddismo non poteva far altro che divenire pratico, tenersi sempre in stretto contatto con la vita, specialmente con i suoi aspetti manuali e fisici. Qualche volta, l'uso dei muscoli nella religione non deve essere disprezzato. Quando non è intimamente legata alle realtà, perde contatto con esse. Ma nello stesso tempo, la religione deve conservare il suo pensiero elevato e la contemplazione. Nello Zen, questi due aspetti della vita sono fusi armoniosamente. Tagliare bambù, intrecciare la paglia, piantare i pini o arare il terreno perdono nello Zen l'aspetto sordido e ignobile che talvolta è considerato legato a tutte le forme di lavoro manuale. D'altra parte, contemplare la luna, leggere i sūtra o meditare tranquillamente, come vediamo in questi dipinti, non è sprecare oziosamente il tempo, ma leggere nel significato più profondo della vita. Nello Zen, le fantasie e le realtà procedono lietamente di pari passo.



FIG. XXII
HSIEN-TZU e CHU-T'OU
DI LIANG KAI

Alcuni critici non sono convinti che questi dipinti siano dovuti al pennello di Liang Kai. Probabilmente, non raggiungono il livello che riconosciamo generalmente a questo artista.

Vi fu un maestro dello Zen, del periodo Sung, chiamato Chu-t'ou, il cui vero nome era Chih Mêng-hsien (nella *Discendenza ortodossa dell'Insegnamento di Śākyā*, IV). Non so perché venisse così chiamato: *chu-t'ou* significa «dalla testa di cinghiale». Aveva la testa simile a quella di un cinghiale? Se Chu-t'ou non significa altro che questo, qui l'immagine non c'entra. È probabile che con il nome di Chu-t'ou, «dalla testa di cinghiale», si intenda Wên-shu Szu-yêh, il quale, prima della conversione, si guadagnava da vivere facendo il macellaio. Un giorno, mentre stava per uccidere un maiale, sondò la sorgente del proprio essere ed esclamò:

« Ieri il cuore di uno Yaksha,
Questa mattina il volto di un Bodhisattva;
Tra il Bodhisattva e lo Yaksha
Non vi è un filo di differenza ».

Quando si recò a visitare il suo maestro Tao di Wên-shu, quest'ultimo chiese: « Che cosa hai visto, che ti ha indotto a raderti il capo e a partire per un pellegrinaggio Zen, mentre stavi per macellare un maiale? ». Yêh, senza dire una parola, si alzò come se si accingesse ad affilare il coltello. (*Hsü Chuan-têng Lu*, XXXI).

Un tale si recò da un macellaio e chiese un bel pezzo di carne. Il macellaio alzò il coltello e disse: « Signore, cosa vi è, qui, che non sia bello? ».

In uno dei *Prajñāpāramitā* che si ritengono pronunciati da Mañjuśrī si legge: « Lo Yogin della pura moralità non è destinato alla Terra della Beatitudine; il Bhikshu che viola i precetti non cade nell'inferno ». Macellare e mangiare carne sono contrari alle regole del buon comportamento, per i Buddisti; e qui vediamo i maestri dello Zen che compiono ostentatamente azioni violente o predicano un sermone anticonvenzionale ed estremamente inquietante. Come possiamo spiegarlo?



FIG. XXIII
HSIEN-TZÜ, IL PESCATORE DI GAMBERI
DI MU-CH'I

Mu-ch'i è molto ammirato in Giappone; i suoi dipinti affascinano profondamente la coscienza Zen dei giapponesi, sebbene l'artista non fosse stato tenuto in grande considerazione dai suoi contemporanei. Questo dipinto è senza dubbio uno dei suoi capolavori; l'artista cerca di esprimere, al limite dei mezzi materiali di cui dispone, lo spirito del devoto dello Zen la cui vita, non diversa da quella di un comune uomo del mondo, è impiegato a guadagnare qualcosa catturando i pesci dei fiumi.

Hsien-tzü, dopo aver letto nei segreti del suo essere sotto la guida di Tung-shan Liang-chieh, visse sulle rive del fiume Min. Non aveva nulla, tranne il necessario per vivere. Non aveva fissa dimora e generalmente dormiva in un tempio, tra le monete di carta offerte al dio dagli abitanti del villaggio. Poiché la sua occupazione quotidiana consisteva nel pescare i gamberetti, era conosciuto come Hsien-tzü, il pescatore di gamberi.

Ching di Hua-yen sentì parlare di questo strano personaggio e, volendo accertarne la comprensione dello Zen, una sera si nascose tra le carte del tempio, prima che il monaco pescatore vi ritornasse. A mezzanotte, quando questi arrivò lo afferrò e gli chiese bruscamente: « Perché il Primo Patriarca è venuto in questo paese? ». Il monaco-pescatore rispose senza alcuna esitazione: « Il banco del vino davanti al dio ». (*Chuan-têng Lu*, XVII). Ecco ciò che dice Kuang-wên di Ling-ch'üan:

« Se non fosse per quel " Il banco del vino davanti al dio ",
La sua vita, in fondo, sarebbe quella di uno spettro ».



FIG. XXIV
NEL SOLE DEL MATTINO
DI MU-CH'I

Generalmente, questo dipinto si accompagna al seguente, «Di fronte alla Luna». Si dice che illustri la vita stessa dell'artista. Come fanno tutti i monaci dello Zen, in Cina come in Giappone, la mattina si alza presto. Tutto il suo servizio del mattino è finito prima ancora che si levi il sole. Quando finalmente il sole è sorto ed è abbastanza caldo, il monaco vi si crogiola, e qui è occupato a fare funi di paglia, necessarie per vari scopi nel monastero. Viene la sera, la luna è bellissima, abbastanza luminosa per leggere gli scritti a grandi caratteri. Nulla, per un monaco buddista, può meglio ispirare l'anima, nel monastero di montagna, piú che il trascorrere il tempo nella tranquilla luce lunare leggendo il sūtra per trovare una testimonianza alla sua esperienza.

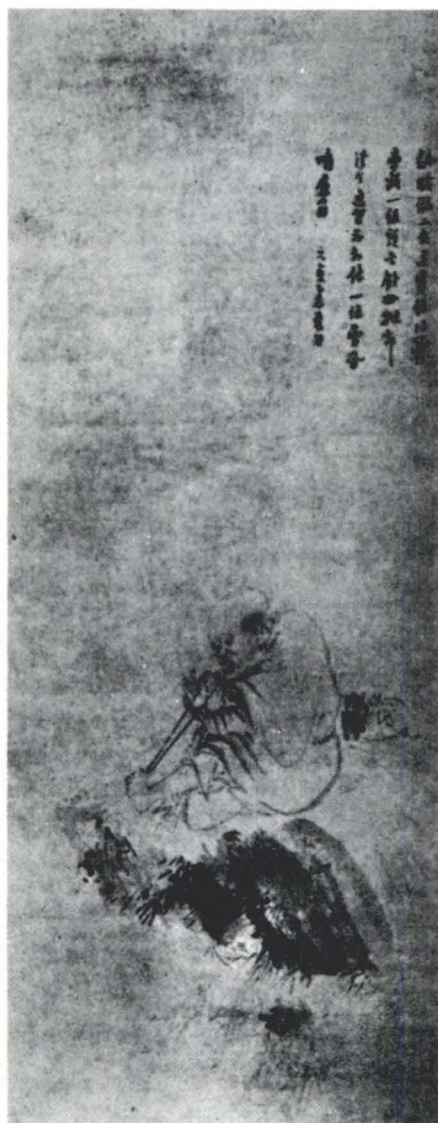


FIG. XXV
DI FRONTE ALLA LUNA
ATTRIBUITO A MU-CH'I

Poiché ci interessa riprodurre dipinti di antichi maestri, non ha molta importanza che questo sia o no opera di Mu-ch'i. Osserviamo il modo in cui il monaco scruta il rotolo: è evidente che è profondamente interessato; ciò che legge si deve imprimere nella sua mente. In alto, un poeta osserva: « Leggi, leggi, e quando non vi è più nulla da leggere, risplende il significato dell'intera scrittura, e anche la luna viene dimenticata ».



FIG. XXVI
DI FRONTE ALLA LUNA
ATTRIBUITO A PEI-CHIEN

Anche questo dipinto ha lo stesso titolo. Pei-chien è un discendente di Ta-hui. Benché non fosse ignoto come pittore Zen, è dubbio che questo sia davvero dovuto al suo pennello. Come è già stato precisato, il dipinto illustra una fase della vita monacale; un'aria di grave serenità avvolge i lineamenti del monaco, che senza dubbio osserva intento l'eternità, mentre siede solo nella dolce, pervadente luce della luna.

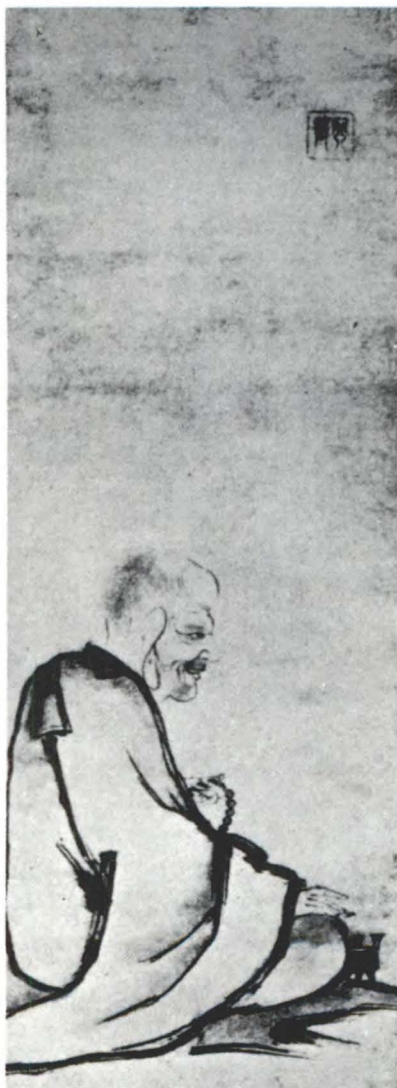


FIG. XXVII
SAMANTABHADRA E LE DIECI RĀKSHASI
DI TAMECHIKA REIZEI

L'autore è un pittore giapponese del secolo XIX, che apparteneva alla scuola Yamatoye. Era specializzato nella vita di corte, e questo si può osservare nel presente dipinto, dove raffigura le Rākshasi come dame di corte; sembrano più ammiratrici che guardie del corpo del Bodhisattva. La femminilità è una caratteristica spiccata di questo dipinto. La cosa era forse inevitabile, tenendo conto che Samantabhadra era l'amore (*karuṇā*), mentre Mañjuśrī era la saggezza.

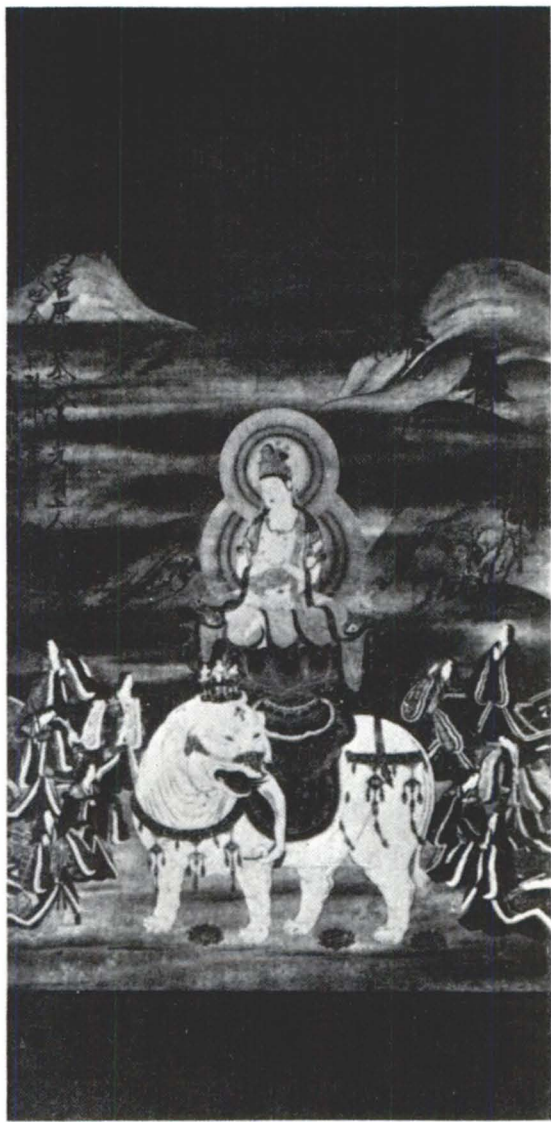


FIG. XXVIII
KUAN-YIN CON UN CESTO DI PESCE
DI IGNOTO GIAPPONESE

Kuan-yin, in questa forma, è divenuta spesso il soggetto di artisti giapponesi e cinesi. È conosciuta anche come Kuan-yin della famiglia Ma, cioè *Ma-lang-fu kuan-yin*. Ecco la vicenda: Nel periodo di Yüan-ha (806-820 d.C.), Kuan-yin concepì l'idea di propagare il Buddismo tra la gente di Shên-yü, e apparve sotto forma di una bellissima fanciulla. Molti giovani desideravano corteggiarla. Ella disse: «Diventerò la moglie di chi saprà recitare a memoria il *Kuan-yin Sūtra* in una sera». La mattina dopo, vi erano venti giovani candidati che avevano imparato perfettamente il sūtra. La fanciulla disse loro, tuttavia, che non poteva sposarli tutti: li invitò quindi a imparare a memoria in una notte il *Sūtra del Diamante*. Dieci giovani superarono la prova. La proposta finale della fanciulla fu di imparare a memoria, in tre giorni, tutti e sette i volumi del *Puṇḍarīka*. Il giovane Ma fu l'unico che vi riuscì, e lei promise che lo avrebbe sposato. Quando furono compiuti tutti i preparativi necessari per le nozze, e tutti i parenti e gli amici di Ma furono invitati ad assistere alla cerimonia la fanciulla si ammalò all'improvviso, si dissolse e si decompose prima ancora che gli ospiti si fossero allontanati.

In seguito un vecchio monaco fece visita alla famiglia di Ma e, recatosi alla sepoltura della fanciulla, scavò la terra con il bastone. Con grande sorpresa di tutti, le ossa della giovane donna si erano mutate in oro. Il monaco disse allora: «Non era una comune mortale. Fu grazie ai mezzi (*upāya*) misericordiosi del Bodhisattva che ella apparì tra voi nella forma che avete vista. Voleva indurvi a pensare al Dharma e ad astenervi dal male». Ciò detto, si involò nell'aria. In questa storia, vediamo il Bodhisattva che si mescola alla gente e che svolge attività umilissime, come comprare pesce al mercato.



FIG. XXIX
SAMANTABHADRA COME CORTIGIANA
DI OKYO MARUYAMA

La letteratura giapponese dice che il Bodhisattva si incarnò frequentemente come cortigiana, benché sia molto difficile stabilire il necessario nesso storico tra Samantabhadra e una donna di tale categoria. A quanto si sa, Mañjuśrī non è mai apparso in tale forma nel corso della storia. Egli rappresenta la saggezza, e la saggezza non è abitualmente considerata come un qualità specifica della femminilità. Ma perché Samantabhadra si incarna in una cortigiana? Egli rappresenta il principio dell'amore, essenzialmente spirituale, ma anche carnale; e quest'ultimo conduce al primo, quando è adeguatamente guidato. Può essere questa la ragione della sua trasformazione in tale particolare funzione.

La donna in questione è nota alla storia come Eguchi, vissuta al tempo di Saigyō, il monaco-poeta del periodo Kamakura. Quando Saigyō, durante i suoi vagabondaggi in tutto il Giappone, giunse in un certo luogo nei pressi di Osaka, era già buio: non trovando una casa dove trascorrere la notte, bussò alla porta della residenza di Eguchi. Lei rifiutò di lasciarlo entrare, perché era sola. Saigyō le mandò una poesia:

« Prima della mia rinuncia al mondo,
Tu potevi essere dura verso di me;
Ma ora, perché devi negarmi
Alloggio per una notte in questa vita di irrealtà? ».

Ma la donna rimase salda nel suo rifiuto e a sua volta gli scrisse una poesia:

« Sapendo che sei un uomo che ha rinunciato al mondo,
A questa vita di irrealtà,
Io pensavo che tu
Non nuttrissi alcun attaccamento ».

In seguito, questo episodio fu sfruttato da un compositore di drammi No con il titolo « Eguchi ». Nel dramma, un monaco-pellegrino visita il vecchio luogo dove Eguchi e Saigyō ebbero il loro romantico dialogo. Gli appare lo spirito della donna, che lamenta di non essere stata compresa dal mondo. Il suo rifiuto, in realtà, era un atto di bontà verso il poeta, non una scortesia, perché in tal modo ella desiderava proteggere la reputazione di lui. Lo spirito scompare. Allora il monaco-pellegrino ode uno splendido coro di voci femminili, che vola sulle onde dello Yodo. Mentre l'ascolta, la musica sembra ascendere al cielo, ed egli vede Samantabhadra su di un elefante bianco, con un corteggio di fate, che sparisce tra le nuvole multicolori.



FIG. XXX

BODHIDHARMA E L'IMPERATORE WU DI LIANG

DI SANSETSU KANO

Questo storico dialogo è stato narrato nel mio primo volume di *Saggi sul Buddhismo Zen*, dal quale cito quanto segue:

L'imperatore Wu di Liang chiese a Dharma:

« Fin dall'inizio del mio regno ho costruito molti templi, ho copiato molti libri sacri, ho mantenuto molti monaci e molte monache: quale credi sia il mio merito? ».

« Nessun merito, sire! » rispose bruscamente Dharma.

« Perché? » chiese sbalordito l'imperatore.

« Tutti questi sono atti inferiori », rispose Dharma, « che farebbero rinascere il loro autore nei cieli o su questa terra. Mostrano ancora le tracce della mondanità, sono come ombre che seguono gli oggetti. Benché appaiano come esistenti realmente, non sono altro che mere non-entità. Il vero atto meritorio è pieno di pura saggezza ed è perfetto e misterioso, e la sua vera natura è al di fuori della portata dell'intelligenza umana. Non deve essere ricercato mediante qualche opera terrena ».

Allora l'imperatore chiese di nuovo a Bodhidharma: « Qual è il primo principio della sacra dottrina? ».

« L'immenso vuoto, e in esso non vi è nulla che si possa chiamare sacro, sire! » rispose Dharma.

« Allora, chi è che ora mi sta di fronte? ».

« Non lo so, sire! ».



FIG. XXXI
MA-TSU, PAI-CHANG E HUANG-PO
DI SESSHU

Possiamo dire che lo Zen cinese ebbe in realtà origine con Ma-tsu (morto nel 788) e con Shih-t'ou (700-790). Da Ma-tsu abbiamo Pai-chang (720-814), che è il fondatore del sistema Zendo: egli cioè diede inizio alla vita monastica dello Zen regolandone minuziosamente le attività quotidiane e le varie funzioni. Prima di lui, i monaci Zen non avevano una loro istituzione sociale. Comprendendo che non potevano trascorrere la vita se non da soli, istituì il primo monastero dello Zen. Il principio che lo ispirava era il vangelo del lavoro manuale. Il suo detto più famoso è: « Un giorno senza lavoro è un giorno senza mangiare ». Egli stesso seguì fedelmente quel precetto. Huang-po (morto nell'850) fu uno dei principali discepoli di Pai-chang, e a lui succedette Lin-chi (Rinzai in giapponese), che fondò la scuola Rinzai del Buddismo Zen, fiorente tuttora in Giappone, ma soprattutto in Cina. La scuola Soto segue la linea di Shih-t'ou, Yüeh-shan (751-834), Yün-yên (morto nell'841) e Tung-shan (807-869).

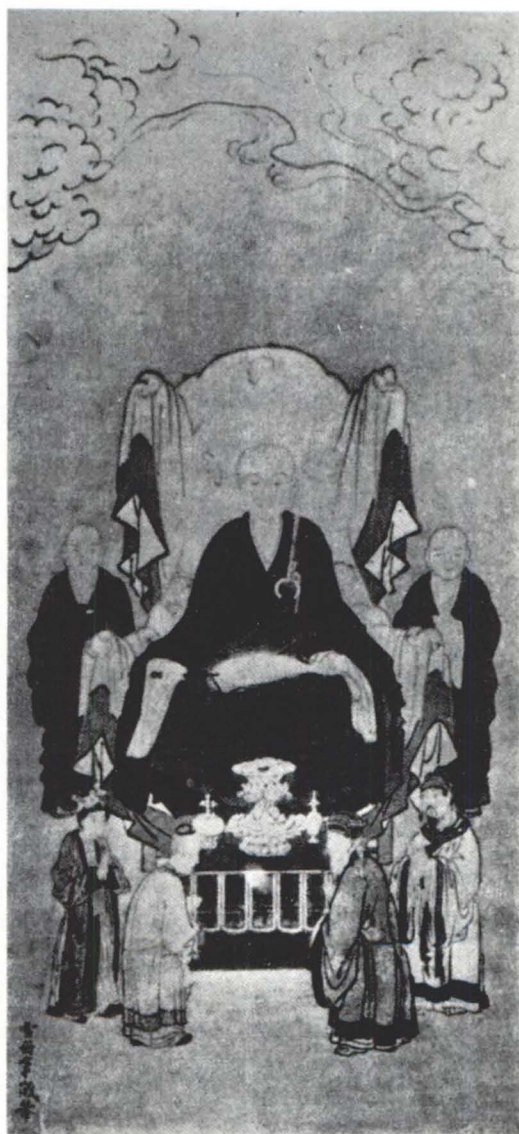


FIG. XXXII
NIAO-K'Ê E PAI LÊ-T'IEN
DI KEISHOKI

È un altro dipinto di Kei il Segretario. Insieme al precedente, forma un dittico per decorare un'alcova. Il soggetto è un episodio molto noto negli annali dello Zen.

Pai Lê-t'ien fu un grande poeta del periodo T'ang. Quando era governatore di un certo distretto, entro la sua giurisdizione vi era un maestro dello Zen chiamato comunemente Niao-k'ê, cioè « Nido d'Uccello », perché aveva l'abitudine di praticare la meditazione sedendo tra gli spessi rami di un albero. Il poeta-governatore si recò una volta a fargli visita e gli disse: « Che seggio pericoloso hai scelto su quell'albero! ».

« Il tuo è molto peggio del mio », ribatté il maestro.

« Io sono governatore di questo distretto, e non vedo quale pericolo vi sia ».

« Allora, non conosci te stesso! Quando le tue passioni ardono e la tua mente è malforme, che vi è di più pericoloso? ».

Allora il governatore chiese: « Qual è l'insegnamento del Buddismo? ».

Il maestro recitò questa famosa poesia:

« Non commettere il male,
Ma praticare tutto il bene
E mantenere puro il cuore...
Questo è l'insegnamento dei Buddha ».

Pai, tuttavia, protestò: « Questo lo sanno anche i bambini di tre anni! ».

« Può darsi che lo sappiano tutti i bambini di tre anni, ma anche un vecchio di ottant'anni trova difficile metterlo in pratica ». Così concluse il maestro dello Zen dall'alto dell'albero.



FIG. XXXIII
UN MAESTRO DELLO ZEN E UN LAICO
DI KEISHOKI

Keishoki significa « Kei il Segretario »; fu un grande monaco-pittore dello Zen a Kenchoji, Kamakura, nel periodo Ashikaga (all'incirca 1350-1550). Lasciò molti capolavori. Questo dipinto è intitolato semplicemente « Huang-lung », ed è difficile stabilire a quale Huang-lung si riferisca, perché vi furono molti maestri dello Zen che risiedettero nel monastero di Huang-lung. E a quanto ho potuto accertare, il soggetto non trova riscontro nelle documentazioni lasciate dai vari Huang-lung.

Il più famoso Huang-lung fu Hui-nan (1002-1069), sotto il quale molti laici, oltre a molti monaci, intrapresero lo studio dello Zen. Forse la scena qui rappresentata descrive uno di questi casi, mentre le spade sotto la roccia su cui siede il maestro possono simboleggiare la generale impotenza delle armi terrene. In realtà, non importa chi sia il maestro, e a quale episodio storico si riferisca il dipinto. Basta a darci un'idea della vita di un maestro dello Zen, chiunque egli sia.



II

IL GANDAVYŪHA, L'IDEALE DEL BODHISATTVA E IL BUDDHA

1

Quando arriviamo al *Gaṇḍavyūha* (1) dopo il *Laṅkāvatāra* o il *Vajracchedikā* o il *Parinirvāṇa*, o anche dopo il *Saddharma-Puṇḍarīka* o il *Sukhāvatīvyūha*, vi è un completo cambiamento della scena su cui si svolge il grande dramma del Buddismo mahāyānico. Qui non troviamo nulla di freddo, nulla di grigio o di terrene, nulla di umanamente meschino: perché tutto ciò che si tocca nel *Gaṇḍavyūha* risplende insuperabilmente. Non siamo più in questo mondo di limitazioni, di oscurità e di ombre: veniamo sollevati miracolosamente tra le galassie celesti. Il mondo eterico è la luminosità stessa. La tristezza della Jetavana terrena, l'umiltà del seggio d'erba secca sul quale sedeva probabilmente il Leone di *Sākya* quando predicava, il gruppo di mendicanti malvesti-

(1) Il *Gaṇḍavyūha*, o *Avatamsaka*, noto complessivamente in cinese come *Hua-yen-ching*, rappresenta una grande scuola del pensiero mahāyānico. Secondo la tradizione, il sūtra sarebbe stato pronunciato dal Buddha, mentre era immerso in una profonda meditazione dopo l'Illuminazione. In questo sūtra, il Buddha non tiene discorsi personali su un qualunque argomento e si limita a dare l'approvazione « Sādhu! Sādhu! » alle affermazioni pronunciate dai Bodhisattva presenti, come Mañjuśrī o Samantabhadra, o a irradiare raggi di luce sovrannaturale dalle varie parti del corpo, a seconda dell'occasione. Il *Gaṇḍavyūha* sanscrito tratta esclusivamente del pellegrinaggio di Sudhana sotto la guida del Bodhisattva Mañjuśrī. Il giovane pellegrino, aspirante alla Suprema Illuminazione, visita un maestro dopo l'altro: sono non meno di cinquanta. Il suo scopo è scoprire cosa costituisce la vita di devozione praticata dai Bodhisattva. Il sūtra occupa non più di un quarto dell'*Avatamsaka*, ed è completo in se stesso, il che prova senza dubbio la sua origine indipendente. Per ulteriori particolari, si veda più sopra.

ti che ascoltavano un discorso sull'irrealtà di un'anima-ego individuale: tutto ciò è scomparso completamente. Quando il Buddha entra in un certo tipo di Samādhi, il padiglione in cui egli si trova si espande fino a coincidere con i limiti stessi dell'universo: in altre parole, l'universo stesso si dissolve nell'essere del Buddha. L'universo è il Buddha, e il Buddha è l'universo. E quest'ultimo non è semplicemente una distesa di vuoto, non è neppure il suo concentrarsi in un atomo, perché il suolo è pavimentato di diamanti, le colonne, le travi, le ringhiere sono incastonate di pietre preziose e gemme d'ogni specie che scintillano splendidamente, rifrangendo l'una il riflesso dell'altra.

Non soltanto l'universo del *Gaṇḍavyūha* non è su questo lato dell'esistenza, ma il pubblico che attornia il Buddha non è mortale. I Bodhisattva, gli Śrāvaka ed i principi ed i loro seguaci non comprendono pienamente il significato dei miracoli che si compiono intorno a loro, nessuno appartiene alla categoria degli esseri dalle menti tuttora soggette al dominio dell'ignoranza e della follia. Se fossero tali, non potrebbero neppure essere presenti a questa scena straordinaria.

Come avviene tutto questo?

La compilazione del *Gaṇḍavyūha* fu resa possibile in seguito ad un netto cambiamento che ebbe luogo nella mente dei Buddhisti per quanto riguarda la concezione della vita, del mondo, e soprattutto del Buddha. Perciò, nello studio del *Gaṇḍavyūha*, è essenziale sapere che il Buddha non è più qualcuno che vive nel mondo concepibile in termini di spazio e di tempo. La sua coscienza non è quella d'una mente normale, che deve venire regolata secondo i sensi e la logica; ma non è neppure un prodotto dell'immaginazione poetica che crea le proprie immagini ed i propri metodi di trattare particolari oggetti. Il Buddha del *Gaṇḍavyūha* vive in un mondo spirituale che ha regole proprie.

In questo mondo spirituale non vi sono divisioni temporali, quali il passato, il presente e il futuro, poiché si sono contratti in un unico momento del presente in cui la vita fremente nel suo vero significato. La concezione del tempo come un vuoto oggettivo in cui particolari eventi si succedono l'uno all'altro quali suoi contenuti, è stata completamente abbandonata. Il Buddha del *Gaṇḍa*, quindi, non conosce alcuna continuità del tempo; il passato ed il futuro sono entrambi compresi nel momento presente d'illumina-

zione, e tale momento presente non è qualcosa che rimane immobile con tutti i suoi contenuti, perché procede incessantemente. Perciò il passato è il presente, e lo è anche il futuro; ma questo presente in cui il passato e il futuro si fondono non rimane mai il presente: per dirla in altre parole, è eternamente presente. Ed è al centro di questo presente eterno che il Buddha ha stabilito la sua dimora, che è una non-dimora.

Ciò che vale per il tempo, vale anche per lo spazio. Nel *Gaṇḍavyūha*, lo spazio non è un'estensione divisa da montagne e foreste, fiumi ed oceani, luci ed ombre, visibile e invisibile. Vi è l'immensità, poiché non c'è contrazione dello spazio in un unico blocco d'esistenza: ma qui abbiamo una infinita fusione o penetrazione reciproca di tutte le cose, ognuna con la sua individualità, e tuttavia con qualche cosa di universale. La fusione generale che avviene in tal modo è in pratica l'annientamento dello spazio, che è riconoscibile soltanto attraverso il cambiamento, la divisione e l'impenetrabilità. Per illustrare questo stato d'esistenza, il *Gaṇḍavyūha* rende trasparente e luminoso tutto ciò che descrive, perché la luminosità è l'unica possibile rappresentazione terrena che renda l'idea dell'interpenetrazione universale, che è il tema dominante del sūtra. Un mondo di luci che trascende la distanza, l'opacità e la bruttezza di ogni genere: questo è il mondo del *Gaṇḍavyūha*.

Con l'annientamento dello spazio e del tempo, si evolve un regno di assenza di immagini o di assenza di ombre (*anābhāsa*). Finché vi sono luci ed ombre, il principio dell'individuazione ha sempre il sopravvento su noi mortali. Nel *Gaṇḍavyūha* non ci sono ombre: è vero che vi sono fiumi, fiori, alberi, reti, bandiere, eccetera, nella terra della purezza, e per descriverla il compilatore tende la propria immaginazione fino ai suoi limiti estremi: ma dovunque non vi sono ombre. Le stesse nuvole sono corpi luminosi inconcepibili ed inesprimibili nel numero (2), che si librano sulla Jetavana del *Gaṇḍavyūha*, che sono descritti, nella sua particolare terminologia, come « celestiali palazzi ingemmati », « legno d'incenso », « Sumeru », strumenti musicali », « reti di perle », « figure celestiali », eccetera.

Questo universo di luminosità, questa scena d'interpenetrazione

(2) *Acintya* e *anabhilāpya* indicano numeri elevatissimi.

ne è conosciuta come il Dharmadhātu, in contrapposizione al Lokadhātu che è questo mondo di particolari. Nel Dharmadhātu vi sono spazio e tempo ed esseri individuali come nel Lokadhātu, ma non mostrano alcuna delle caratteristiche terrene di separazione e di durezza che sono percepibili in quest'ultimo. Infatti, il Dharmadhātu non è un universo costruito spazialmente o temporalmente come il Lokadhātu, e tuttavia non è oscurità assoluta o puro e semplice vuoto, identificabile con la non-entità assoluta. Il Dharmadhātu ha una esistenza reale, e non è separato dal Lokadhātu, ma non è la stessa cosa che il Lokadhātu, quando non giungiamo al livello spirituale in cui vivono i Bodhisattva. È realizzabile quando i solidi contorni dell'individualità si dissolvono e il sentimento del finito non ci opprime più. Il *Gaṇḍavyūha* è conosciuto anche con il titolo « L'ingresso nel Dharmadhātu » (*dharmadhātupraveśa*).

2.

Quali sono, allora, alcuni dei principali mutamenti di pensiero che hanno avuto luogo nel Buddhismo, permettendogli di evolvere un universo noto come Dharmadhātu? Quali sono i sentimenti e le idee che sono entrati nella coscienza degli abitanti del Dharmadhātu? In altre parole, quali sono le qualificazioni di Tathāgata, Bodhisattva e Śrāvaka?

Quando tali qualificazioni vengono specificate, possiamo comprendere in che modo il Mahāyāna pervenne a differenziarsi dal Hīnayāna; perché, cioè, alcuni Buddisti pervennero ad essere insoddisfatti della via che il Buddhismo aveva preso fino a quel momento nel suo sviluppo, dopo la scomparsa dello stesso Buddha. Questo sviluppo era stato costantemente orientato verso l'ascetismo esclusivo, da una parte, e dall'altra verso l'elaborazione di sottigliezze filosofiche. Ciò significava che il Buddhismo, anziché essere una religione pratica, sociale, quotidiana, si era trasformato in una specie di misticismo che manteneva i suoi seguaci alle altezze vertiginose di astrazioni inavvicinabili, spingendo a rifiutarsi di discendere a livelli terreni. Una religione di questo genere può andare benissimo per l'*élite*, per gli Arhat ed i Pratyekabuddha, ma manca di vitalità e di utilità democratica, quando le

si impedisce di entrare in contatto con le cose concrete della vita. I seguaci del Mahāyāna si ribellarono a questa concezione, altera e astratta, dell'ideale dello Śrāvaka. Di conseguenza, essi non potevano fare a meno di fare rivivere e di esaltare l'ideale del Bodhisattva, che contraddistinse l'esistenza del Buddha prima che egli conseguisse l'illuminazione suprema: poi essi si sforzarono di estendere fino ai limiti più estremi tutto ciò che faceva parte di tale ideale. Perciò ho scelto il capitolo iniziale del *Gaṇḍavyūha*, dove l'ideale del Bodhisattva è posto in contrasto, a forti tinte, con l'ideale dello Śrāvaka, per dimostrare cosa c'era nella coscienza dei seguaci del Mahāyāna quando essi svilupparono i propri pensieri e le proprie aspirazioni.

Verso la fine di questo Saggio, ho intenzione di toccare brevemente il tema del progresso ulteriore dell'ideale del Bodhisattva tra i seguaci dello Zen in Cina. Questi hanno indotto lo stesso Buddha a prendere una parte attiva nella vita comune delle masse: il Buddha non siede più su di un alto seggio ornato di sette specie di gemme, per discorrere su temi astratti come Non-ego, Vuoto o Mente Una. Al contrario, egli prende in mano una vanga, ara il terreno, semina e prende parte al raccolto. All'aspetto esteriore, è impossibile distinguerlo dall'uomo comune che incontriamo nella fattoria, per la strada o in un ufficio. È semplicemente una persona che lavora con impegno, come noi. Il Buddha, nella sua vita Zen cinese, non porta l'atmosfera del *Gaṇḍavyūha* ostentatamente attorno a sé, bensì silenziosamente, dentro di sé. Soltanto un altro Buddha può riconoscerlo.

Nella lettura del *Gaṇḍavyūha* si possono osservare i seguenti punti:

1. Possiamo affermare che vi è un unico sentimento dominante che predomina nel testo: un senso attivo di grandioso, imperscrutabile mistero (*acintya*), che va al di là della capacità del pensiero e della descrizione. Tutto ciò che si vede, si ode o si osserva nel Dharmadhātu è mistero, perché è incomprendibile per il senso normale di misurazione logica. Il Jetavana, di tante e tante miglia quadrate si espande bruscamente fino all'estremità dell'universo: questo non supera forse la concezione umana? Un Bodhisattva proviene da un mondo che sta addirittura al di là del confine più estremo dell'universo, cioè al di là di un oceano di mondi innumerevoli quanto le particelle degli atomi

che costituiscono una terra del Buddha: non è forse un evento meraviglioso? E mi sia permesso ricordare che il Bodhisattva è accompagnato dal suo seguito, innumerevole quanto il numero degli atomi che costituiscono una terra del Buddha, e che questi visitatori vengono da ogni parte, accompagnati non soltanto dai loro seguiti innumerevoli, ma attornati da nuvole luminose, bandiere lucenti, eccetera. Rappresentatevi tutto questo nella vostra mente, esercitando tutto il vostro potere d'immaginazione: non è una vista miracolosa, che trascende completamente il pensiero umano? Tutto ciò che il povero autore del *Gaṇḍavyūha* sa dire è « inconcepibile » (*acintya*) e « indescrivibile » (*anabhilāpya*). I miracoli operati non sono di natura parziale o locale come li incontriamo in quasi tutte le letterature religiose. Questi tipi di miracoli sono, normalmente, un uomo che cammina sulle acque, un bastone che si trasforma in un albero, un cieco che recupera la vista, e così via. Non soltanto tutti questi minuscoli miracoli registrati nelle storie della religione sono di proporzioni insignificanti e di scarso valore, in confronto a quelli del *Gaṇḍavyūha*, ma sono anche fondamentalmente diversi: perché i miracoli del *Gaṇḍavyūha* sono possibili soltanto quando l'intero schema dell'universo, quale noi lo concepiamo, viene alterato fin dalle fondamenta.

2. Ci colpiscono grandemente i poteri spirituali del Buddha, il quale può realizzare tutti questi prodigi semplicemente entrando in un certo Samādhi. Quali sono questi poteri? Vengono così definiti: 1) il potere di sostenere e di ispirare (*adhiṣṭhāna*) (3), che è dato al Bodhisattva per realizzare il fine della sua vita; 2) il potere di operare miracoli (*vikurvita*); 3) il potere di dominare (*anubhāva*); 4) il potere del voto originale (*pūrvapraṇidhāna*); 5) il potere della bontà praticata nelle sue vite precedenti (*pūrvasukṛitakuśalamūla*); 6) il potere di ricevere tutti i buoni amici (*kalyāṇamitra-parigraha*); 7) il potere della pura fede e conoscenza (*śraddhāyajñānaviśuddhi*); 8) il potere di conseguire una fede estremamente illuminante (*udārādhimuktyavabhāsapratilambha*); 9) il potere di purificare il pensiero del Bodhisattva (*bodhisattvādhyāsayapariśuddhi*); 10) il potere di avviarsi con zelo ver-

(3) È una concezione importantissima nel Buddhismo mahāyānico. Per la spiegazione, vedasi i miei *Studies in the Lankavatāra Sūtra*, pag. 202 segg.

so l'onniscienza ed i voti originali (*adhyāśayasarvajñatāpranidhāna-prasthāna*).

3. Il fatto che la trasformazione dell'intera città di Jetavana fosse dovuta al potere miracoloso del Samādhi realizzato dal Buddha spinge ad indagare sulla natura del Samādhi. Secondo il *Gaṇḍavyūha*, il miracolo venne compiuto per mezzo della forza di una grande compassione (*mahākaruṇā*) che costituisce l'essenza stessa del Samādhi; perché la compassione è il suo corpo (*śarīra*), la sua sorgente (*mukha*), la sua guida (*pūrvanigama*) e il mezzo d'espandersi in tutto l'universo. Senza questo grande cuore di amore e di compassione, il Samādhi del Buddha, per quanto possa essere eletto sotto ogni altro aspetto, non servirà a nulla nello svolgimento del grande dramma spirituale che viene qui descritto in modo tanto meraviglioso. In effetti, è proprio questo che distingue il Mahāyāna da tutto ciò che lo ha preceduto nella storia del Buddismo. Grazie al suo potere, che si espande e si crea da sé, un grande cuore pieno d'amore trasforma il suo mondo terreno in un mondo di splendore e di reciproca fusione, ed è qui che dimora sempre il Buddha.

4. Il *Gaṇḍavyūha*, in un certo senso, è la storia della coscienza religiosa interiore del Bodhisattva Samantabhadra, il cui occhio della saggezza (*jñānacakṣus*), la cui vita di devozione (*caryā*) ed i cui voti originali (*pranidhāna*) ne costituiscono il contenuto. Tutti i Bodhisattva che prendono parte alla struttura del Dharma-dhātu nascono (*abhiniryāta*) dalla vita e dai voti di Samantabhadra. E il principale scopo del pellegrinaggio di Sudhana, che è descritto così dettagliatamente nel *Gaṇḍavyūha*, non era altro che identificarsi con il Bodhisattva Samantabhadra. Quando, dopo avere fatto visita a più di cinquanta maestri di ogni genere, egli giunse a Samantabhadra, venne compiutamente istruito dal Bodhisattva per quanto riguardava la sua vita di devozione, la sua conoscenza, i suoi voti, i suoi poteri miracolosi, e così via; e quando Sudhana comprese ciò che significavano tutte queste discipline buddiste, si trovò nella completa identità non soltanto con Samantabhadra, ma anche con tutti i Buddha. Il suo corpo riempì l'universo fino ai suoi limiti estremi, e la sua vita di devozione (*caryā*), la sua illuminazione (*sambodhi*), i suoi corpi di trasformazione (*vikurvita*), la sua rivoluzione della ruota del Dharma, la sua eloquenza, la sua emancipazione e il suo domi-

nio sul mondo furono esattamente quelli di Samantabhadra e di tutti i Buddha.

Ciò che più ci interessa, in questa sede, è l'idea del voto (*praṇidhāna*) che viene fatto da un Bodhisattva all'inizio della sua attività, e che condiziona tutta la sua esistenza successiva. I suoi voti gli impongono di illuminare (o emancipare, o salvare) tutti gli esseri, che includono non solo quelli senzienti, ma anche i non senzienti. La ragione per cui egli rinuncia a tutto ciò che normalmente viene considerato spettante ad una persona non è la speranza di conquistare una parola o una frase di verità per se stesso: infatti non esiste una verità concepita astrattamente, e non vi è una sostanza dell'ego cui aggrapparsi nel grande oceano della Realtà: ciò che egli vuole compiere nella sua vita di abnegazione è condurre tutti gli esseri all'emancipazione finale, ad uno stato di felicità che non è di questo mondo, far sì che la luce della conoscenza illumini l'intero universo, e vedere tutti i Buddha lodati e adorati da tutti gli esseri. Questo è ciò che costituisce principalmente una vita di devozione, così come fu praticata dal Bodhisattva Samantabhadra.

5. Quando affermo che l'ideale mahāyānico del Bodhisattva è contrapposto all'ideale hinayānico dell'Arhat, in quanto il primo è pratico e connesso intimamente con la nostra vita terrena quotidiana, qualcuno potrà dubitarne, poiché il Dharmadhātu è un mondo misterioso in cui hanno luogo cose apparentemente impossibili, come se fossero invece le cose più comuni, come portare un secchio d'acqua oppure raccogliere fascine. Il Dharmadhātu, che è il mondo del *Gaṇḍavyūha*, è certamente un mondo trascendentale, e non ha alcun legame con i fatti di questa vita. Ma il lettore deve ricordare che il punto di vista dal quale dobbiamo guardare il mondo, secondo il *Gaṇḍavyūha*, non è quello d'una mente immersa nel fango dell'individualizzazione. Per vedere la vita e il mondo nella giusta prospettiva, il Mahāyāna ci impone, per prima cosa, di spazzare via tutti gli ostacoli che derivano dalla nostra ostinazione nello scambiare il mondo della relatività per il limite supremo della realtà. Quando il velo si solleva, gli ostacoli vengono eliminati, e la vera natura delle cose si presenta nell'aspetto di Questità; e allora il Mahāyāna è pronto ad affrontare i cosiddetti veri problemi della vita ed a risolverli in armonia con la verità, cioè *yathābhūtam*. La contrad-

dizione è così profondamente insita nella vita che non può venire sradicata, se non quando la vita stessa viene considerata da un punto di vista più elevato. Allora il mondo del *Gaṇḍavyūha* cessa di essere un mistero, un regno privo di forma e di corporeità, perché si sovrappone a questo mondo terreno: diventa « Tu lo sei », e vi è una perfetta fusione. Il Dharmadhātu è il Lokadhātu, ed i suoi abitanti, cioè tutti i Bodhisattva, compresi i Buddha, siamo noi stessi, e le loro azioni sono le nostre azioni. Apparivano così pieni di mistero, erano miracoli, fino a quando venivano osservati da un punto di vista terreno, dove noi immaginavamo che ci fosse veramente qualcosa all'altra estremità: ma non appena viene rimosso il muro divisorio eretto dalla nostra immaginazione, le braccia di Samantabhadra, levate per salvare gli esseri senzienti, divengono le nostre, ora impegnate nel passare il sale ad un amico a tavola, e Maitreya che apre a Sudhana la Torre di Vairocana siamo noi che facciamo entrare un visitatore in salotto per una conversazione amichevole. Non vi è più l'isolamento al vertice della realtà (*bhūtakoti*), nella tranquillità dell'unità assoluta, consideriamo un mondo di tumulto; ma vediamo i Bodhisattva e i Buddha risplendere nel sudore della loro fronte, nelle lacrime sparse per la madre che ha perduto un figlio nella furia delle passioni, ardere di sdegno contro l'ingiustizia nelle sue varie forme: in breve, nella loro lotta interminabile contro tutto ciò che è conosciuto sotto il nome di male. Questo ci ricorda i famosi versi di P'ang:

Meravigliosamente sovranaturale!

E come è miracoloso!

Io attingo l'acqua e trasporto la legna da ardere!

Il sermone di Lin-chi su Mañjuśrī, Samantabhadra e Avalokiteśvara può essere considerato a sua volta sotto questo aspetto. « Vi sono », egli dice », alcuni monaci studenti che cercano Mañjuśrī a Wu-tai Shan (4), ma hanno già preso la strada sbagliata. Non c'è nessun Mañjuśrī a Wu-tai Shan. Volete sapere dov'è? C'è qualcosa, in questo preciso momento, all'opera dentro di voi, che non mostra tendenza a vacillare, e non tradisce alcuna dispo-

(4) Il Wu-tai è la sacra dimora di Mañjuśrī in Cina, mentre l'E-mei è consacrato a Samantabhadra, e il P'u-t'o-lo ad Avalokiteśvara.

sizione al dubbio: questo è il vostro Mañjuśrī vivente. La luce della non discriminazione che risplende in ognuno dei vostri pensieri; questo è il vostro Samantabhadra, che rimane vero per tutto il tempo. Ogni vostro pensiero che, sapendo da sé come spezzare il servaggio, è emancipato in ogni istante: questo è l'ingresso nel Samādhi di Avalokiteśvara. Ciascuno di essi funziona in armoniosa reciprocità e simultaneamente, così che uno è tre, e tre sono uno. Quando avrete compreso questo, potrete leggere i sūtra ».

Commentando la concezione di Lin-chi, « Non c'è nessun Mañjuśrī a Wu-tai Shan », un maestro Zen compose questi versi:

Dovunque c'è una montagna bene ammantata di verde,
 Vi è un terreno sacro per i tuoi esercizi spirituali;
 A che serve arrampicarsi, appoggiandosi al bastone da montanaro
 Per venerare Mañjuśrī sulla Vetta di Ch'ing-ling?
 Anche quando il leone dal manto d'oro si rivela tra le nuvole,
 In verità, se si considera rettamente, non è un grande auspicio.

3

Si è già parlato in precedenza del senso di mistero che avvolge l'intero testo del *Gaṇḍavyūha* e che costituisce una delle sue caratteristiche più singolari. Desidero ora approfondire la questione, ed indicare l'origine di questo senso del mistero: cioè indicare quello che può essere definito come la sua intuizione spirituale fondamentale. Il *Gaṇḍavyūha*, infatti, ha una sua intuizione del mondo e della mente, dalla quale tanti miracoli, misteri e cose inconcepibili si succedono gli uni agli altri in modo prodigioso; un fatto che a molti può sembrare troppo fantastico, troppo al di là dei confini del senso comune. Ma quando afferriamo il fatto centrale dell'esperienza spirituale attraversata dai Bodhisattva, così come viene narrato sul sūtra, allora il resto delle scene descritte suggerirà la più perfetta naturalezza, e in esse non vi sarà più la minima irrazionalità. Perciò, se deside-

riamo comprendere il *Gaṇḍavyūha*, la cosa più importante è afferrarne l'intuizione fondamentale.

L'intuizione fondamentale del *Gaṇḍavyūha* è nota come Interpenetrazione. Parlando dal punto di vista filosofico, è un pensiero abbastanza affine alla concezione hegeliana degli universali concreti. Ogni realtà individuale, oltre ad essere se stessa, riflette in sé qualcosa dell'universale, e nello stesso tempo è se stessa a causa degli altri individui. Esiste un sistema di perfetta relazione tra le esistenze individuali e tra individui e universali, tra oggetti particolari e idee generali. La perfetta trama di relazioni reciproche ha ricevuto, dal filosofo Mahāyāna, il nome tecnico di Interpenetrazione.

Quando l'imperatrice Tsé-t'ien di T'ang trovò difficoltà nell'afferrare il significato di Interpenetrazione, Fa-tsang, il grande maestro della scuola Avatamsaka del Buddismo, l'illustrò nel modo seguente. Per prima cosa fece accendere una candela, e poi fece porre attorno ad essa specchi che la circondavano da ogni parte. La luce centrale si rifletteva in ciascuno degli specchi, e ciascuna delle luci riflesse si rifletteva a sua volta in uno specchio, in modo che vi era un perfetto gioco di luci, cioè di universali concreti. Si dice che questo valse a illuminare la mente dell'imperatrice. È necessario possedere questo tipo di filosofia per comprendere il *Gaṇḍavyūha* o l'*Avatamsaka*. I seguenti brani tratti dal testo ci aiuteranno a farci un'idea di questa profonda intuizione.

Dopo avere descritto le trasformazioni che avvennero a Jetavana, quando il Buddha entrò in un Samādhi conosciuto come Simhavijrimbhita, il *Gaṇḍavyūha* passa a dire:

« Tutto ciò è dovuto alle miracolose (*acintya*) opere di bontà del Buddha, alla sua opera miracolosa di purezza, al suo potere miracolosamente grande: tutto ciò perché egli ha il potere miracoloso di trasformare il suo corpo e di far sì che pervada l'intero universo; perché egli ha il potere miracoloso di fare entrare nel proprio corpo tutti i Buddha, tutte le terre del Buddha con i loro splendori; perché ha il potere miracoloso di manifestare tutte le immagini del Dharmadhātu in un'unica particella di polvere; perché ha il potere miracoloso di rivelare tutti i Buddha del passato con le loro opere succedutesi nel tempo entro un solo poro della sua pelle; perché ha il potere miracoloso di illumina-

re l'intero universo con ciascuno dei raggi che emanano dal suo corpo; perché ha il potere miracoloso di fare evolvere nuvole di trasformazione da ogni poro della sua pelle e di far sí che riempiano tutte le terre del Buddha; perché ha il potere miracoloso di rivelare in un solo poro della sua pelle l'intera storia di tutti i mondi nelle dieci parti dell'universo, dal loro primo apparire fino alla loro distruzione finale. È per queste ragioni che in questo bosco di Jetavana vengono rivelate tutte le purezze e tutti gli splendori delle terre del Buddha ».

Quando tutti i Bodhisattva, con un numero inconcepibile di seguaci, vengono dalle dieci parti dell'universo ed incominciano a prendere posto attorno al Buddha, il *Gaṇḍavyūha* spiega ai suoi lettori chi sono quei Bodhisattva, radunati miracolosamente in quel luogo, e accompagnati generalmente da nuvole luminose, e tra le altre cose dà la seguente caratterizzazione del Bodhisattva:

« Tutti questi Bodhisattva, venuti dalle dieci parti del mondo insieme al loro seguito, nascono dalla vita e dai voti del Bodhisattva Samantabhadra. Per mezzo del loro puro occhio della saggezza vedono tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro, e odono inoltre l'oceano dei sūtra ed il volgere della ruota del Dharma ad opera di tutti i Buddha. Essi sono tutti signori delle eccellenti Pāramitā; avvicinano e servono tutti i Tathāgata che compiono miracoli ad ogni istante; sono inoltre capaci di espandere i propri corpi fino ai confini dell'universo; generano, per mezzo dei loro corpi di luce, tutte le assemblee religiose dirette dai Buddha; rivelano in ogni particella di polvere tutti i mondi, singolarmente e generalmente, con le loro condizioni e moltitudini diverse; e in questi mondi diversi, prescelgono il momento più opportuno per disciplinare tutti gli esseri e per portarli alla maturità; emettendo un suono pieno e profondo da ogni poro della pelle, che riverbera attraverso l'intero universo, discorrono degli insegnamenti di tutti i Buddha ».

È possibile che tutte queste affermazioni appaiano troppo figurative, troppo fantastiche per essere prese seriamente in considerazione da quanti si vantano di possedere una mentalità razionale. Dal punto di vista realistico o razionalistico, che considera la validità oggettiva e la misurazione per mezzo dei sensi quali unici criteri di verità, il *Gaṇḍavyūha* appare discutibile.

Ma dobbiamo ricordare che vi è un altro punto di vista, soprattutto nelle questioni spirituali, che non bada alle interpretazioni razionalistiche delle nostre esperienze interiori. Il corpo umano, ordinariamente, dal punto di vista dei sensi, occupa un'area limitata di spazio che può essere misurata, e continua inoltre a vivere per un periodo di tempo egualmente misurabile. In contrapposizione a questo corpo c'è l'intera estensione dell'universo, che include tutte le montagne e gli oceani della terra, e inoltre i cieli stellati. Come è possibile che questo nostro corpo possa giungere ad assorbire l'intera oggettività? Come può il nostro insignificante, ignominioso « poro della pelle » (*romakūpa*) venire trasformato in un palcoscenico sacro, in cui possono radunarsi tutti i Tathāgata del passato, del presente e del futuro per tenere i loro discorsi spirituali? Ovviamente, si tratta di una impossibilità suprema, del culmine dell'assurdo. Ma il fatto strano è che, quando si apre una porta e una luce proveniente da una sorgente ignota penetra nella camera buia della coscienza, tutte le limitazioni dello spazio e del tempo si dissolvono, e noi lanciamo un Simhanāda (ruggito di leone): « Prima che Abramo fosse, io sono », oppure: « Io solo sono l'onorato, al di sopra ed al di sotto di tutti i cieli ». Il *Gaṇḍavyūha* è scritto sempre da questo punto di vista esaltato. Se la scienza studia il mondo oggettivo e la filosofia dipana i grovigli della logica, il Buddismo si immerge nello stesso abisso dell'essere, e ci dice nel modo il più possibile diretto tutto ciò che scorge al di sotto della superficie.

Quando parliamo, talvolta, dello sfondo filosofico del *Gaṇḍavyūha* o dell'idea hegeliana degli universali concreti, il lettore può essere indotto a pensare che il Buddismo sia un sistema filosofico, e che i sūtra rappresentino un tentativo di esporlo in un modo caratteristico. Se abbiamo indotto il lettore ad assumere questo atteggiamento nei confronti del Mahāyāna, siamo in dovere di ritirare tutto ciò che abbiamo detto a questo proposito, e ricominciare daccapo lo studio dei sūtra. Indipendentemente dagli equivoci e dalle interpretazioni errate che i suoi critici esterni hanno dato allo Zen, il suo merito principale consiste nel liberare la nostra coscienza da tutte le cose inutili che ha accumulato per quanto riguarda le spiegazioni filosofiche dell'esistenza. Rinnegando la lettera che tanto facilmente perturba

il progresso dello spirito lo Zen ha mantenuto incontaminato il suo pensiero fondamentale. È riuscito, cioè, a sostenere saldamente il valore dell'esperienza e dell'intuizione nella comprensione della Realtà. Il metodo dello Zen differisce da quello del *Gaṇḍavyūha*, ma poiché entrambi sono d'accordo in ispirito, l'uno si rivelerà completamente nell'altro, quando intraprendiamo uno studio comprensivo del Buddhismo così come si è sviluppato nell'Estremo Oriente. I Sūtra e lo Zen non sono antagonistici né contraddittori. Ciò che i sūtra esprimono attraverso la psicologia e la tradizione dei loro compilatori, lo Zen lo tratta a modo suo, condizionato dalla formazione intellettuale e dalle particolarità psicologiche e razziali dei suoi maestri. Leggete il seguente sermone Zen (5) e confrontatelo con il *Gaṇḍavyūha*:

« Ecco un uomo che, fin dall'inizio delle cose, non ha avuto abitazione, nulla su cui contare; non un pezzetto di tegola sta sopra il suo capo; non un pollice di terra sorregge i suoi piedi. Ditemi dove poserà il suo corpo per riposare, dove stabilirà la sua vita per i dodici periodi del giorno. Quando lo capirete si saprà che egli è andato in India al mattino per ritornare qui la sera ».

4

Dopo avere imparato a conoscere l'atmosfera generale in cui è immerso il *Gaṇḍavyūha*, passiamo ora a considerare quali sono le componenti del pubblico: cioè quali sono le caratteristiche particolari della condizione di Bodhisattva in quanto distinte da quelle della condizione di Śrāvaka. In altre parole, la questione riguarda le differenze del Buddhismo Mahāyāna. Quando noi sappiamo in che modo è qualificato il Bodhisattva nel *Gaṇḍavyūha*, sappiamo anche in che modo la condizione di Bodhisattva si differenzia da quella di Śrāvaka, e quali sono i pensieri mahāyānici, così come vengono presentati in questo sūtra, in contrapposizione ai pensieri hīnayānici. Infatti il capitolo iniziale del *Gaṇḍavyūha* insiste nel contrapporre i Bodhisattva agli Śrāvaka, spiegando perché questi ultimi non possono partecipare, a diffe-

(5) Tenuto da Hsiao-ch'un del tempio di Ling-ch'üan, forse nell'undicesimo secolo. *Hsü Chuan-têng Lu*, XX.

renza dei Bodhisattva, allo sviluppo della grande vita spirituale.

I Bodhisattva, in numero di cinquecento, assistono all'assemblea che si svolge, sotto la guida del Buddha, a Jetavana. Tra il pubblico si trova anche un numero identico di Śrāvaka. Tra gli Śrāvaka vengono nominati Maudgalyayana, Mahākāśyapa, Revata, Subhūti, Aniruddha, Nandika, Kapphiṇa, Kātyāyana, Pūrṇa, Maitrāyaṇīputra, eccetera, mentre Samantabhadra e Mañjuśrī spiccano quali capi dei cinquecento Bodhisattva. Viene detto che tutti i Bodhisattva sono « nati dalla vita e dai voti di Samantabhadra »; essi vengono qualificati in questo modo: 1) sono privi di attaccamenti nella loro condotta perché possono espandersi in tutte le terre del Buddha; 2) manifestano innumerevoli corpi perché possono andare dovunque vi sono Buddha; 3) possiedono una vista senza limiti e senza ostacoli perché possono percepire tutte le trasformazioni miracolose di tutti i Buddha; 4) possono recarsi dovunque senza essere legati ad alcun luogo perché non trascurano mai di apparire in ogni posto in cui i Buddha conseguono l'illuminazione; 5) possiedono una luce senza limiti perché possono illuminare l'oceano di tutte le verità del Buddha con la luce della loro conoscenza; 6) hanno un potere d'eloquenza inesauribile per tutta l'eternità, poiché il loro discorso non ha macchia; 7) dimorano nella saggezza più alta che non conosce limiti come lo spazio, perché la loro condotta è pura ed esente da macchie; 8) non hanno dimora fissa perché si rivelano personalmente in armonia con i pensieri e i desideri di tutti gli esseri; 9) sono liberi dalle oscurità perché sanno che in realtà non vi sono esseri, né sostanze-anime nel mondo degli esseri; e infine, 10) sono in possesso della conoscenza fondamentale che è immensa come lo spazio, poiché illuminano tutti i Dharmadhātu con le loro trame di luce.

In un altro passo, in cui vengono caratterizzati i Bodhisattva che visitano Jetavana, provenendo dalle dieci parti dell'universo per contribuire alla grandiosa dimostrazione dei poteri spirituali del Buddha, troviamo fra l'altro le seguenti affermazioni: « Tutti i Bodhisattva sanno che tutti gli esseri sono come Māyā, che tutti i Buddha sono come ombre, che ogni esistenza nella sua ascesa e nel suo declino è come un sogno, che tutte le forme di karma sono come immagini in uno specchio, che il sorgere di

tutte le cose è come un miraggio, che tutti i mondi sono pure e semplici trasformazioni; inoltre, tutti i Bodhisattva sono dotati dei dieci poteri, conoscenza, dignità e fede nel Tathāgata, che permettono loro di ruggire come leoni; hanno attinto profondamente all'oceano dell'eloquenza inesauribile, hanno acquisito la conoscenza di come spiegare le verità di tutti gli esseri; sono perfettamente padroni della loro condotta, dimodoché si muovono liberamente nel mondo come nello spazio; possiedono i poteri miracolosi spettanti ai Bodhisattva; la loro forza e la loro energia annienteranno l'armata di Māra; il loro potere di conoscenza penetra il passato, il presente e il futuro; poiché sanno che tutte le cose sono come lo spazio, essi praticano la non resistenza, e non sono attaccati ad esse; per quanto operino infaticabilmente per gli altri, essi sanno che quando le cose vengono osservate dal punto di vista dell'onniscienza, nessuno sa da dove vengano; per quanto riconoscano un mondo oggettivo, sanno che la sua esistenza è qualcosa di irraggiungibile; entrano in tutti i mondi per mezzo della conoscenza incorruttibile; in tutti i mondi si rivelano con suprema libertà; nascono in tutti i mondi e assumono tutte le forme; trasformano una piccola area in una vasta distesa di terra, e poi trasformano quest'ultima in una piccola area; tutti i Buddha vengono rivelati in un singolo istante del loro pensiero; i poteri di tutti i Buddha appartengono a loro; essi osservano l'intero universo in un'unica occhiata, e non si confondono; possono visitare tutti i mondi in un momento ».

In contrapposizione a questa caratterizzazione dei Bodhisattva, che cosa abbiamo per quanto riguarda la caratterizzazione dei cinquecento Śrāvaka? Secondo il *Gaṇḍavyūha*, « essi sono illuminati nella natura della verità e della ragione, hanno la visione del limite della realtà, sono entrati nell'essenza delle cose, sono al di fuori dell'oceano del divenire, dimorano dove è accumulato il merito dei Buddha, sono liberi dalla servitù dei Nodi e delle Passioni, abitano la casa del non attaccamento, stanno nella serenità dello spazio, i loro desideri, errori e dubbi sono spazzati via dal Buddha, ed essi sono rettamente e fedelmente devoti all'oceano del Buddha ».

Quando la condizione di Śrāvaka viene confrontata con la condizione di Bodhisattva, così come sono descritte particolareg-

giatamente, ci rendiamo immediatamente conto che l'una è fredda, distaccata, filosofica, in netto contrasto con le attività spirituali ed i molti miracoli dell'altra. Il Bodhisattva è sempre impegnato a fare qualcosa per gli altri, talvolta diffondendosi in tutto l'universo, talaltra appearing nell'uno o nell'altro sentiero dell'esistenza, talvolta distruggendo l'esercito dei maligni, talaltra rendendo omaggio e facendo offerte ai Buddha del passato, del presente e del futuro. E in tutti questi movimenti egli è perfettamente a suo agio, si reca dovunque con la massima facilità e spontaneità, poiché nulla ostacola la sua attività di salvatore del mondo. Lo Śrāvaka, d'altra parte, è un recluso intellettuale; la sua visione è completamente filosofica, e non è accompagnata da fervore religioso; egli si accontenta di ciò che ha ottenuto da solo, e non ha in sé alcun desiderio di far sì che altri condividano la sua realizzazione spirituale, o meglio metafisica. Per lui l'intero mondo degli inconcepibili è un libro chiuso, e questo mondo degli inconcepibili è il luogo stesso cui appartengono i Bodhisattva, e nel quale essi trovano la ragione della loro esistenza. Per quanto possa essere penetrante e perspicuo l'intelletto degli Śrāvaka, vi è pur sempre un mondo che sta completamente al di là della loro portata.

Questo mondo, per adoperare la terminologia del *Gaṇḍavyūha*, è quello in cui troviamo le trasformazioni del Buddha (*vikurvita*), gli ordinamenti perfetti (*vyūha*), la virilità sovrumana (*vrīṣabha*), le attività giocose (*vikrīḍita*), i miracoli (*pratibhāya*), la sovranità (*adhipateyata*), le opere meravigliose (*caritavikurvita*), il potere supremo (*prabhāva*), il potere sostenitore (*adhiṣṭhāna*), e la terra della purezza (*kṣetrapariśuddhi*). È qui, inoltre, che i Bodhisattva hanno i loro regni, le loro assemblee, i loro ingressi, i loro raduni, le loro visite, le loro trasformazioni, i loro miracoli, i loro gruppi, i loro quartieri, le loro splendide file di seggi, le loro splendide residenze, le loro dimore per riposare, i loro trasporti nel Samādhi, la loro osservazione dei mondi, le loro concentrazioni energetiche, i loro eroismi, le loro offerte ai Tathāgata, le loro certificazioni, le loro maturità, le loro energie, i loro Dharmakāya di purezza, i loro corpi di conoscenza, i loro corpi del voto in varie manifestazioni, i loro corpi materiali nella forma perfezionata, l'adempimento e la purificazione di tutte le loro forme, la schiera delle loro sconfinite immagini

di luce, il diffondersi delle loro grandi trame di luce, e la creazione delle loro nuvole di trasformazione, l'espansione dei loro corpi nelle dieci parti dell'universo, la perfezione di tutte le loro opere di trasformazione, e così via.

5

Quali sono le cause e le condizioni che sono pervenute a differenziare tanto la condizione di Bodhisattva dalla condizione di Śrāvaka?

Il *Gaṇḍavyūha* non trascura di indicare quali sono le cause che contribuiscono a questa notevole differenziazione, di dire quali sono le condizioni che rendono gli Śrāvaka completamente ciechi alle varie trasformazioni e manifestazioni che si compiono in modo prodigioso nell'assemblea dei Bodhisattva a Jetavana. Il *Gaṇḍavyūha* fornisce le seguenti ragioni:

1) perché il merito accumulato non è lo stesso; 2) perché gli Śrāvaka non hanno visto le virtù del Buddha, e non si sono disciplinati in esse; 3) perché non hanno approvato la nozione che l'universo è pieno di terre del Buddha in tutte le sue dieci parti, dove vi è uno splendido schieramento di tutti i Buddha; 4) perché non hanno reso lode alle varie manifestazioni meravigliose operate dai Buddha; 5) perché non hanno destato in sé il desiderio dell'illuminazione suprema conseguibile nel mezzo della trasmigrazione; 6) perché non hanno indotto altri a nutrire il desiderio dell'illuminazione suprema; 7) perché non sono stati capaci di continuare la famiglia del Tathāgata; 8) perché non hanno preso tutti gli esseri sotto la loro protezione; 9) perché non hanno esortato altri a praticare le Pāramitā dei Bodhisattva; 10) perché, mentre erano ancora nella trasmigrazione di nascita-e-morte, non hanno convinto altri a ricercare l'altissimo occhio della saggezza.

Inoltre: 11 perché gli Śrāvaka non hanno disciplinato se stessi in tutti i meriti da cui deriva l'onniscienza; 12) perché non hanno perfezionati i meriti che rendono possibile l'apparizione del Buddha; 13) perché non hanno contribuito all'esaltazione della terra del Buddha ricercando la conoscenza della trasformazione; 14) perché non sono entrati nel regno che è osservato dall'oc-

chio del Bodhisattva; 15) perché non hanno ricercato i meriti che producono una intuizione incomparabile al di là di questo mondo; 16) perché non hanno formulato nessuno dei voti che costituiscono la condizione di Bodhisattva; 17) perché non si sono conformati a tutto ciò che è il prodotto del potere sostenitore del Tathāgata; 18) perché non hanno compreso che tutte le cose sono Māyā e che i Bodhisattva sono come un sogno; 19) perché non hanno ottenuto le eccitazioni più esilaranti (*pratiṣṭhā-vivardhana*) dei Bodhisattva; 20) in breve, perché non hanno realizzato tutti quegli stati spirituali appartenenti all'occhio della saggezza di Samantabhadra, al quale sono estranei tutti gli Śrāvaka ed i Pratyeka-buddha.

Perciò, conclude il *Gaṇḍavyūha*, tutti i grandi Śrāvaka, come Śāriputra e così via, non hanno riserva di meriti, né occhio della saggezza, né Samādhi, né emancipazione, né potere di trasformazione, né sovranità, né energia, né dominio, né dimora, né regno, che consenta loro di entrare nella schiera dei Bodhisattva e di partecipare al grande dramma spirituale che si svolge a Jetavana. Poiché hanno ricercato la propria liberazione secondo il veicolo ed i modi della condizione di Śrāvaka, ciò che hanno compiuto non va al di là della condizione di Śrāvaka. Hanno acquisito in effetti la conoscenza che rende manifesta la verità, dimorano nel limite della realtà (*bhūtakoti*), godono la serenità dell'assoluto (*atyantaśānti*); ma non hanno un grande cuore compassionevole che abbracci tutti gli esseri, perché sono troppo intenti alle proprie azioni (*ātmakārya*) e non pensano ad accumulare la conoscenza dei Bodhisattva e a disciplinarsi in essa. Hanno la loro realizzazione e la loro emancipazione, ma non hanno desideri, non hanno il voto di far trovare anche ad altri la pace. Perciò essi non comprendono ciò che significa veramente il potere inconcepibile del Tathāgata.

Per riassumere: gli Śrāvaka sono tuttora condizionati da un ostacolo karmico troppo grande: sono incapaci di formulare grandi voti come quelli formulati dai Bodhisattva per il bene spirituale di tutti gli esseri; la loro visione non è abbastanza chiara e penetrante per vedere in tutti i segreti della vita; non hanno ancora aperto quello che viene designato come occhio della saggezza (*jñānacakṣus*) nel *Gaṇḍavyūha*, e per mezzo del quale un Bodhisattva assorbe in un solo sguardo tutte le meraviglie e le

inconcepibilità del regno spirituale fino al suo abisso piú profondo. Come appare superficiale, in confronto, la visione filosofica degli Śrāvaka!

6

Il *Gaṇḍavyūha* ci offre parecchie parabole, per esprimere piú graficamente le condizioni degli Śrāvaka, in cui i suoi seguaci stanno ancora operando. Mi sia consentito di citarne qualcuna.

Lungo il fiume Gange, vi sono milioni di milioni di spettri famelici (*preta*), tutti nudi e tormentati dalla fame e dalla sete; hanno la sensazione che i loro corpi stiano ardendo, e le loro vite sono minacciate ad ogni istante da uccelli rapaci e da belve. La sete li spinge a cercare l'acqua, ma non possono trovarla in alcun luogo, anche se sono vicinissimi al fiume. Alcuni vedono il fiume, ma per loro non c'è acqua, soltanto il suo letto inaridito. Perché? Perché l'ostacolo karmico pesa troppo su di loro. Allo stesso modo, i grandi Śrāvaka, dottissimi filosofi, sebbene siano in mezzo alla grandissima adunanza di Bodhisattva, non sono capaci di riconoscere i grandiosi miracoli del Tathāgata. Infatti, essi hanno abbandonato l'onniscienza (*sarvajñatā*) perché la cataratta dell'ignoranza copre i loro occhi; non hanno mai seminato il loro merito nel terreno dell'onniscienza.

Sulle montagne dell'Himalaia si trovano molte specie di erbe medicinali, che un dottore esperto riconosce, ciascuna secondo le sue qualità specifiche. Ma poiché non hanno occhio per queste qualità, i cacciatori e i mandriani che frequentano la regione non possono riconoscerle. Allo stesso modo, i Bodhisattva che sono entrati in un regno di conoscenza trascendentale e che hanno acquisito un potere spirituale sulla forma sono in grado di vedere i Tathāgata ed i loro grandiosi miracoli. Ma gli Śrāvaka, in mezzo a tali eventi meravigliosi, non possono vederli, perché si accontentano delle loro azioni (*svakārya*) e non si preoccupano del bene spirituale degli altri.

Ecco un'altra parabola: C'è un uomo in una grande adunanza di gente. Si addormenta, e sogna di essere repentinamente trasportato sulla vetta del Monte Sumeru, dove c'è la magnifica

residenza di Sakrendra. Vi è un grande numero di palazzi, padiglioni, giardini, laghi, eccetera, tutti ricchi di splendore. Vi sono anche esseri celestiali, in numero incalcolabile; il suolo è costellato di fiori divini, gli alberi sono decorati di stoffe bellissime, ed i fiori sono pienamente sbocciati. Una musica squisita suona tra gli alberi, ed i rami e le foglie emettono suoni deliziosi, che formano un concerto armonioso con il canto melodioso di fanciulle celestiali. Danzatori innumerevoli, abbigliati di vesti splendide, si divertono sulla terrazza. L'uomo non è più uno spettatore di queste scene, perché adesso è uno dei partecipanti, abbigliato in modo magnifico, e si aggira tra gli abitanti di Sudarśana come se fin dall'inizio dei tempi fosse sempre stato uno di loro.

Tuttavia, questi fenomeni non vengono mai notati dagli altri mortali che sono radunati qui, perché ciò che è percepito dall'uomo è una visione concessa a lui soltanto. In egual modo, i Bodhisattva possono vedere tutte le cose meravigliose che avvengono nel mondo sotto la guida del potere del Buddha; essi infatti hanno accumulato meriti per numerosissimi kalpa, formulando voti basati sull'onniscienza, che non ha confini nel tempo e nello spazio. Inoltre, essi hanno studiato tutte le virtù del Buddha, disciplinandosi sulla via che conduce alla condizione di Bodhisattva, e poi perfezionandosi per il conseguimento dell'onniscienza. In breve, hanno adempiuto tutti i voti di Samantabhadra e hanno vissuto la sua vita di devozione, mentre gli Śrāvaka non possiedono la pura intuizione che appartiene ai Bodhisattva.

7

Da queste citazioni e da questi accenni abbiamo ricavato, mi auguro, un panorama generale del *Gaṇḍavyūha* più o meno chiaro, e abbiamo appreso inoltre le seguenti idee, che costituiscono il contenuto del capitolo iniziale del sūtra, e che ci danno un'idea dell'essenza generale dell'insegnamento Mahāyāna.

1. Vi è un mondo che non è di questo mondo, benché sia da esso inseparabile.

2. Il mondo in cui ci muoviamo normalmente è caratterizzato da limitazioni di ogni genere. Ogni realtà individuale si op-

pone ad altre, poiché tale è in realtà la sua natura (*svabhāva*). Ma nel mondo del *Gaṇḍavyūha* conosciuto come Dharmadhātu, le realtà individuali sono immerse in un'unica, grande Realtà, e di questa grande Realtà ogni individualità è partecipe. Non solo, ma ogni esistenza individuale contiene in sé tutte le altre esistenze individuali. Perciò nel Dharmadhātu vi è la cosiddetta interpenetrazione universale.

3. Questi fenomeni sovranaturali non possono avvenire in un mondo in cui prevalgono le tenebre e la durezza, perché in tal caso sarebbe impossibile una penetrazione. Se una penetrazione dovesse avvenire in simili condizioni, comporterebbe lo sfacelo di tutte le realtà individuali, quindi il caos.

4. Perciò il Dharmadhātu è un mondo di luci privo di ombre. La natura essenziale della luce è tale da mescolarsi senza influenzare, ostacolare o distruggere il resto. Ogni singola luce riflette in se stessa tutte le altre, generalmente e individualmente.

5. Non si tratta di una interpretazione filosofica dell'esistenza raggiunta attraverso un freddo ragionamento logico, e non è una rappresentazione simbolica dell'immaginazione. È un mondo di esperienza spirituale reale.

6. L'esperienza spirituale è simile all'esperienza dei sensi. È diretta, e ci dice direttamente tutto ciò che ha sperimentato senza fare ricorso al simbolismo o alla razionalizzazione. Il *Gaṇḍavyūha* deve essere inteso in questo modo: come un documento, cioè, che registra la vita spirituale di un individuo.

7. Questo regno dello spirito appartiene al Bodhisattva, non allo Śrāvaka. Quest'ultimo dimora serenamente in un mondo d'intuizione intellettuale e di monotonia, supremamente al di sopra del mondo, in mescolanza interminabile, dei particolari e delle molteplicità. Il Bodhisattva ha un cuore pieno d'amore, e la sua è una vita di devozione e di abnegazione votata a un mondo di individualità.

8. Una società di esseri spirituali può essere avvicinata soltanto per mezzo di una grande carità (*mahākaruṇā*), di un grande spirito d'amicizia (*mahāmaitrī*), moralità (*śīla*), grandi voti (*prāṇidhāna*), poteri miracolosi (*abhijñā*), decisione (*anabhisamskāra*),

perfetto disinteresse (*anāyūha*), mezzi derivati dalla saggezza trascendentale (*prajñopāya*), e trasformazione (*nirmāṇa*) (6).

9. Poiché questi attributi mancano allo stato di Śrāvaka, i suoi devoti non possono entrare a far parte della congregazione di Buddha e dei Bodhisattva. Anche quando ne fanno parte, sono incapaci di apprezzare tutto ciò che avviene in tali assemblee. Il Mahāyāna è ben più del semplice Vuoto, dietro di esso si muove un grande spirito sociale.

10. Infine, dobbiamo ricordare che vi è una potenza sostenitrice (*adhiṣṭhāna*) dietro a tutti questi fenomeni spirituali che hanno luogo a Jetavana, e dietro a tutti i Bodhisattva della trasformazione che si sono radunati attorno al Buddha. Questa potenza deriva dallo stesso Buddha. Egli è il grande centro e la sorgente d'illuminazione. È il sole la cui luce raggiunge gli angoli più tenebrosi dell'universo e che tuttavia non lascia ombre in alcun luogo. Il Buddha del *Gaṇḍavyūha* viene perciò chiamato Mahāvairocana-Buddha, il Buddha della Grande Illuminazione.

8

Per concludere, mi sia consentito citare i versetti proferiti da uno dei Bodhisattva (7) in lode delle virtù del Buddha, perché attraverso tali versi possiamo comprendere quale sia il suo rapporto generale con i suoi devoti nel *Gaṇḍavyūha*:

« 1. Il grande Muni, il migliore dei Śākya, è dotato di tutte le virtù perfette; e coloro che lo vedono sono purificati nella mente e si rivolgono al Mahāyāna.

« 2. I Tathāgata appaiono nel mondo per beneficiare tutti gli esseri: con grande compassione, essi fanno rivolgere la ruota del Dharma.

« 3. I Buddha hanno attraversato molte esperienze strazianti, per intere epoche, per il bene degli esseri senzienti: come può il mondo intero ricompensarli per ciò che hanno fatto?

(6) Dalle istruzioni impartite da Maitreya a Sudhana. MMG, pagg. 1414-5.

(7) Dharmadhātu-tala-bheda-jñāna-abhijñā-rāja è il suo nome: viene dalla parte superiore del mondo per partecipare all'assemblea di Jetavana. MMG, pag. 86.

« 4. È meglio soffrire terribilmente sui sentieri malvagi dell'esistenza per altrettanti kalpa, piuttosto che ricercare altrove l'emancipazione abbandonando il Buddha.

« 5. Meglio soffrire tutto il dolore che può colpire gli esseri, piuttosto che trovare conforto là dove non vi sono Buddha.

« 6. Meglio rimanere sui sentieri malvagi dell'esistenza, se si può sempre udire i Buddha, piuttosto che nascere sui sentieri piacevoli e non avere mai la possibilità di ascoltarli.

« 7. Meglio nascere negli inferni, per quanto a lungo si debba rimanere in ciascuno di essi, piuttosto che venirne liberati discostandosi dai Buddha.

« 8. Perché? Perché anche se si può rimanere a lungo sui sentieri malvagi, la saggezza crescerà sempre, se si può vedere il Buddha.

« 9. Quando il Buddha, il Signore del mondo, viene veduto in qualche luogo, ogni dolore viene sradicato; e allora si entra in un regno di grande saggezza che appartiene ai Tathāgata.

« 10. Quando il Buddha, l'incomparabile, viene veduto in qualche luogo, tutti gli ostacoli verranno spazzati via, si acquisisce l'infinita beatitudine e si perfeziona la via dell'illuminazione.

« 11. Quando si vedono i Buddha, essi stroncheranno tutti i dubbi nutriti da tutti gli esseri, e daranno soddisfazione a ciascuno, secondo le sue aspirazioni mondane e supramondane ».

Questi versi sono stati citati per illustrare l'atteggiamento che viene assunto generalmente nei confronti del Buddha dai Bodhisattva che pervengono all'assemblea da ogni parte dell'universo. Per dimostrare in che modo questa concezione del Buddha si modifichi nello Zen, citerò alcune delle risposte date dai maestri alla domanda: « Che cosa, o Chi, è il Buddha? ». Come si potrà osservare, qui egli non è più un essere trascendentale avvolto in raggi celestiali di luce; è un vecchio come noi, che cammina tra noi, parla con noi, ed è un essere accessibile e familiare. La luce da lui irradiata dobbiamo scoprirla noi, perché non è presente come percettibile. L'immaginazione cinese non si libra così in alto, con tanto fulgore vertiginoso. Tutte le scene risplendenti ritratte nella prima parte del presente saggio scompaiono, lasciandoci ancora una volta su questa terra grigia. Su-

perficialmente, vi è un abisso tra lo Zen e il *Gaṇḍavyūha*, nel modo di considerare il Buddha, le sue funzioni ed il suo ambiente sovranaturali. Ma se scendiamo nelle profondità dell'essenza del problema, possiamo riconoscere che nello Zen vi è molto dell'« Interpenetrazione » che può essere intelligibile soltanto alla luce del *Gaṇḍavyūha*.

A Huai-hai (720-819) di Pai-chang Shan (8), un monaco domandò: « Chi è il Buddha? ».

Hai: « Tu chi sei? ».

Monaco: « Io sono " tal dei tali " ».

Hai: « Conosci questo " tal dei tali " ? ».

Monaco: « Molto chiaramente ».

Hai alzò il suo *hossu* e disse: « Vedi? ».

Monaco: « Sì ».

Allora Hai tacque e non riprese più a parlare. Ma quando rispose alla domanda del monaco? Questi trovò il Buddha?

Ling-hsün di Fu-jung Shan (9), che era discepolo di Chih-chang, chiese una volta al maestro: « Chi è il Buddha? ».

Chang rispose: « Se te lo dicessi, mi crederesti? ».

Hsün: « Quando il Maestro mi dice una cosa vera, perché non dovrei credergli? ».

Chang: « Sei tu ».

Hsün: « E cosa dovrei pensare? ».

Chang: « Anche quando una sola particella di polvere ti entra nell'occhio, tu certo vieni sconvolto da visioni di ogni genere ».

In seguito, Fa-yen osservò: « Se Kuei-tsung (cioè Chih-chang) non fosse riuscito a dire quelle ultime parole, non sarebbe stato Kuei-tsung ».

Un monaco domandò a Hung di Tai-lung (10): « Chi è il Buddha? ».

Hung: « Sei tu ».

Monaco: « Come devo intenderlo? ».

(8) *Chuan*, VI.

(9) *Chuan*, XI.

(10) « *Zen Materials Classified* », Fasc. II.

Hung: « Vorresti mettere un manico alla tua ciotola per le elemosine? ».

Il monaco chiamato Hui-chao chiese a Fa-yen: « Chi è il Buddha? ».

Yen rispose: « Tu sei Hui-chao ».

In proposito Hsüeh-tou, il compilatore del *Pi-yen-chi*, compose questi versi:

La brezza di primavera si leva dolcemente sul distretto di
[Chang,
La pernice canta sommessa tra i cespugli carichi di fiori,
La carpa che supera con un balzo una cataratta turbolenta
[si muta in drago,
E quant'è sciocco chi la cerca ancora, la notte, nello stagno
[del mulino!

La risposta di Ma-tsu (11) fu più astratta e filosofica, quando Tai-mei chiese: « Che cos'è il Buddha? » perché fu: « Ciò che è la Mente, è Buddha ». Ma in seguito Ma-tsu cambiò la sua risposta preferita, che divenne: « Non Mente, non Buddha ». Quando ciò fu riferito a Tai-mei, questi riaffermò energicamente: « Qualunque cosa possa dire ora il vecchio maestro, io dichiaro come sempre: " Ciò che è la Mente, è Buddha " ».

Quando questa risposta venne data da Nêng di Yün-chü a un monaco, questi disse: « Non riesco a comprendere. Posso pregarti di aiutarmi in qualche altro modo? ». Il maestro rispose: « È per aiutarti che lo chiamiamo Buddha. Rivolgendo interiormente la tua luce, vedi tu stesso che cos'è questo tuo corpo, questa tua mente ».

Il consiglio impartito costantemente dal maestro Zen ai suoi monaci è di non afferrarsi alla lettera. La lettera è conosciuta tecnicamente come Upāya o « mezzo per aiutare qualcuno a comprendere la verità dello Zen ». Ecco quindi il « mondo » (12) tra Wên di Chên-ching e un monaco. Quando quest'ultimo domandò: « Chi è il Buddha? » il maestro rise di cuore.

(11) *Chuan*, VII.

(12) *Wên-ta*, « domande e risposte ».

Monaco: « Non capisco perché la mia domanda ti faccia ridere ».

Maestro: « Rido del tuo tentativo di arrivare al significato seguendo esclusivamente la lettera ».

Monaco: « Ho inavvertitamente perso la partita ».

Allora il maestro esclamò: « Non c'è bisogno che tu faccia inchini, adesso! ».

Il monaco ritornò con gli altri, e il maestro osservò di nuovo: « Come sempre, la tua comprensione segue la lettera ».

Fu per questa ragione che, quando veniva loro chiesto « Chi è il Buddha », alcuni maestri rispondevano: « La bocca è la porta degli affanni ».

Poiché queste citazioni delle risposte dei maestri che figurano nella storia dello Zen non finirebbero mai, fornirò qui solo pochi altri esempi, e indicherò quanti aspetti vennero da loro additati, nella loro comprensione di che cosa o di chi è il Buddha. Non tutte le risposte indicano necessariamente un unico aspetto della condizione di Buddha: infatti sono condizionate dalle circostanze in cui venne formulata la domanda.

Shou-ch'u di Tung-shan rispose: « Tre *chin* di sesamo ».

Wên-yen di Yün-mên: « Un bastoncello per grattare via lo sporco ».

Wu-yeh di Fên-chou: « Nessun pensiero ozioso ».

Hsing-nien di Shou-shan: « Una novella sposa cavalca un asino, e la suocera stringe le redini ».

I di Pa-chiao: « Le montagne sono azzurre e le acque verdi ».

Tao-ch'üan di Kuei-tsung (13): « Quando la neve si scioglie, la primavera viene da sé ».

Sho di Pao-fu: « Niente può ritrarlo fedelmente ».

Tuan di Têng-hui: « Modellato d'argilla e ricoperto d'oro ».

Nêng di Tao-wu: « Uno che non si adira per quanto venga insultato ».

Fa-yen di Wu-tsu Shan: « Uno che ha il petto nudo e i piedi nudi ».

Ts'ung-shên di Chao-chou, quando gli venne rivolta la domanda: « Chi è il Buddha? », rispose: « Quello nel tempio ».

Il monaco obiettò: « Nel tempio c'è una statua modellata con l'argilla ».

« Appunto ».

« Chi è il Buddha? ».

« Quello nel tempio ».

Un'altra volta, un altro monaco chiese a Chao-chou: « Chi è il Buddha davanti a noi? ».

Anche stavolta il maestro disse: « Quello nel tempio ».

« Quel Buddha ha una forma. Chi è il Buddha? ».

« È la Mente ».

« La Mente è ancora soggetta a misurazioni. Chi è il Buddha? ».

« È la non-Mente » (14).

« È lecito stabilire una discriminazione tra la Mente e la non-Mente? ».

Il maestro disse: « Tu hai già fatto una discriminazione, e che altro vuoi che ti dica? ».

Ma basta con le citazioni. Ora conosciamo abbastanza ciò che avveniva nelle menti dei maestri quando davano tali risposte, ciascuno secondo le circostanze. Possiamo dire che la mentalità pratica dei cinesi ha riportato sulla terra il Buddha, affinché egli possa operare tra noi con le spalle nude, la fronte rigata di sudore e coperta di fango. Confrontati con la figura sublime di Jetavana, circondata e adorata dai Bodhisattva venuti dalle dieci parti dell'universo, ci sembrano caricature il Buddha-donna di Shou-shan, che conduce un asino, o l'uomo che corre a piedi nudi di Chih-mên (15). Ma è appunto qui che vediamo lo spirito del *Gaṇḍavyūha* perfettamente acclimatato nella terra dell'Estremo Oriente.

(14) *Wu-hsin*, « assenza della mente » o « l'inconscio ».

(15) Chih-mên Kuan-tso, quando gli fu chiesto: « Chi è il Buddha? », rispose: « Dopo aver pesato i suoi sandali, corre a piedi nudi ».

III

LA DIMORA DEL BODHISATTVA

1

Ts'ung-yüeh, abate di Tou-tsu (1), aveva l'abitudine di rivolgere le tre domande seguenti, per vedere in che misura l'intuizione dei suoi discepoli penetrava la verità del Buddismo Zen: « 1) Tu vai in pellegrinaggio da un maestro all'altro per trovare un'intuizione sulla natura del tuo stesso errore: dov'è la tua natura in questo preciso momento? 2) Quando realizzi la tua natura, sei libero dai vincoli di nascita e morte: come sei libero, allora, al momento della tua morte? 3) Quando sei libero da nascita e morte, sai dove vai: dove sei diretto, allora, al momento della dissoluzione generale dei quattro elementi? ».

« Chi sono? ». « Dove sono? ». « Da dove vengo? ». « Dove vado? ». Tutte queste domande sono in realtà una sola, formulata in modi diversi. Quando se ne comprende una, le altre si risolvono da sole. « Che cosa sono? » è un'indagine nella natura (*svabhāva*) della Realtà, il fondamento di tutte le cose soggettive e oggettive. Quando si afferra chiaramente questo, sappiamo dove siamo, cioè sappiamo in quale rapporto stiamo rispetto a ciò che ci circonda e che si espande nello spazio e continua nel tempo. Quando questo è stabilito definitivamente, il problema dell'aldilà non ci turberà più, poiché vita e morte sono termini correlativi, intelligibili soltanto se vengono considerati tali. In sostanza, tutti questi interrogativi: « Cosa? », « Dove? », « Come? », « Da dove? », « Verso dove? », hanno significato finché vengono riferiti alla nostra vita relativa sulla terra. Ma nel mo-

(1) 1044-1091. *Hsü Chuan-têng Lu*, XXII.

mento in cui abbandoniamo questa vita controllata dal tempo, dallo spazio e dalla causalità, abbandoniamo anche questi interrogativi, che appaiono del tutto irrilevanti. Infatti, la visione della natura della Realtà rivela la vita in un aspetto interamente diverso, nel quale non sono più necessari questi interrogativi, appartenenti ad un mondo di relatività. Per questa ragione, la triplice domanda di Yüeh può venire considerata essenzialmente semplice e riducibile, in questo caso, alla domanda: « Dov'è la tua natura? » (cioè: « Dov'è la tua dimora? »), la natura da cui derivano tutte le tue attività. Questa dimora è la dimora della condizione di Bodhisattva, l'argomento che desidero trattare ora, soprattutto attraverso passi tratti dal *Gaṇḍavyūha*.

Psicologicamente, la risposta a « Dove? » indica l'atteggiamento mentale fondamentale di un individuo nei confronti del mondo obiettivo in generale, e nello Zen la domanda di solito assume questa forma: « Da dove vieni? ». Per mezzo di tale domanda, il maestro Zen vuole vedere dove i suoi monaci ubicano il loro rifugio spirituale. L'intera preparazione del Buddhismo Zen, si può dire, consiste in quella localizzazione, o ricerca, o escavazione. Perciò l'illuminazione non è altro che la presa di contatto con la base del proprio essere, se esiste. La forma che la domanda « Dove? » assume nel Buddhismo Zen è quindi: « Da dove vieni? ». È una domanda del tutto convenzionale, ma coloro che sapevano, sapevano anche quanto fosse tremendamente importante. La domanda può anche essere: « Dove vai? ». « Da dove vieni? » e « Dove vai? »: coloro che sanno rispondere in modo adeguato sono veramente illuminati.

Il venerabile Ch'ên (2), conosciuto anche come Mu-chou, dal luogo in cui usava risiedere, spesso chiedeva ai suoi monaci: « Da dove vieni? » oppure: « Dove hai trascorso l'ultima stagione? ». Un monaco disse: « Quando avrai tu stesso una residenza regolare, ti dirò da dove vengo ». Il venerabile maestro rispose in tono sarcastico: « La volpe non appartiene alla famiglia del leone: una lampada non splende come il sole o la luna ».

Quando la domanda venne rivolta a un monaco appena arrivato al monastero, questi spalancò gli occhi e fissò sbalordito

(2) Contemporaneo, ma più vecchio, di Lin-chi (867). *Chuan-t'êng Lu*, XII.

il maestro senza dire una parola. Il maestro esclamò: « Tu corri dietro al cavallo! ».

Un terzo rispose: « Maestro, vengo da occidente del fiume ». Il maestro ribatté: « Quanti sandali hai consumato [per dare una risposta così stupida]? ».

A un quarto, il maestro disse: « Tu menti » (3) quando quello disse che veniva da Yang-shan, un celebre maestro di quei tempi.

Quando Ling-shu Ju-min (4) si sentì chiedere da un monaco: « Qual è il tuo luogo di nascita? », rispose: « Il sole si leva a oriente, la luna tramonta a occidente ».

Tai-sui Fa-chên (4) chiese a un monaco: « Dove vai? ».

Il monaco rispose: « Desidero rendere omaggio a Samantabhadra ».

Il maestro alzò il suo *hossu* (5), dicendo: « Anche Mañjuśrī, oltre a Samantabhadra, risiede qui ».

Il monaco tracciò nell'aria un cerchio che poi gettò dietro di sé, e si inchinò rispettosamente al maestro.

Il maestro disse allora: « Assistente, porta una tazza di tè a questo monaco ».

Un'altra volta un monaco cui era stata rivolta la stessa domanda rispose: « Mi farò una capanna sulla montagna a occidente ».

Il maestro chiese: « Quando ti chiamo rivolgendomi alla montagna a oriente, tu puoi venire da me? ».

Il monaco ribatté: « E come è possibile? ».

Il maestro gli disse allora che non era ancora pronto per cercarsi un eremitaggio [come se fosse stato un maestro ormai esperto].

Quando Ling-hsün di Fu-chou stava per lasciare il suo maestro Kuei-tsung (6), quest'ultimo domandò: « Dove vai? ».

Hsün: « Intendo ritornare a Ling-chung ».

Tsung: « Sei stato qui con me per un certo tempo; quando sarai pronto a partire, vieni di nuovo a visitarmi, perché io voglio dirti che cos'è il Buddismo ».

(3) Letteralmente: « Tu non osservi i cinque precetti ».

(4) Sia Ju-min che Fa-chên erano discepoli di Tai-an di Fu-chou, che morì nell'833. *Chuan-têng Lu*, XI.

(5) *Fu-tzu*.

(6) Kuei-tsung fiorì probabilmente verso la fine dell'ottavo e all'inizio del nono secolo.

Hsün indossò l'abito da viaggio e si presentò al maestro, che disse: « Vieni più vicino ». Hsün si accostò, e allora Tsung osservò: « La stagione fredda è prossima, e dovrai avere cura di te nel viaggiare ».

La risposta di Lin-chi (7) al suo maestro Huang-po è una delle risposte più famose alla domanda « Dove vai? ». Egli disse: « Se non sarà a sud del fiume, sarà a nord ».

È quindi naturale che la domanda « Dove? » venga espressa talvolta in termini che si riferiscono alla residenza dal maestro. In questo caso l'interrogante è in generale il monaco che vuole sapere quali sono i panorami caratteristici (*ching*) del monastero dove risiede il maestro. Il carattere cinese *ching* significa, oltre che « panorama » o « vista », « terreno », « territorio », « confine » o « regno » ed è generalmente usato come equivalente del sanscrito *gocara* o *viṣaya*. *Viṣaya* è « sfera », « dominio », « distretto », « dimora », mentre *gocara* è « pascolo per bestiame », « campo per azione », « abitazione », « dimora ». Quando acquisisce un senso soggettivo, come nella letteratura buddista, in generale è un atteggiamento psichico o spirituale caratteristico che una persona assume nei confronti di tutti gli stimoli. Ma, a stretto rigore, i Buddisti Zen non considerano *gocara* o *ching* come un semplice atteggiamento o tendenza della mente, bensì come qualcosa di più fondamentale, che costituisce la base stessa dell'essere, cioè un campo in cui una persona vive e si muove e ha la sua ragione d'esistenza, nel senso più profondo. Tale campo è determinato essenzialmente dalla profondità e dalla chiarezza delle intuizioni spirituali dell'individuo. « Quale è il panorama (*ching*) del tuo monastero? » significa, quindi: « Quale è la tua comprensione della verità assoluta del Buddhismo? » oppure: « Qual è il principio dominante della tua vita, in forza del quale tu sei quello che sei? ». Perciò, mentre le domande: « Da dove vieni? », « Dove sei? » e « Dove vai? » vengono rivolte a un monaco che si presenta al maestro per venire illuminato, le domande relative alla residenza, all'abitazione o al panorama sono rivolte a un maestro il quale ormai non ha più bisogno di andare pellegrinando per cercare il luogo del suo riposo. Perciò queste due serie di domande sono praticamente identiche.

(7) Morto nell'867. *Chuan-têng Lu*, XII.

Lin di Ts'ang-chi (8), quando gli venne chiesto del panorama di Ts'ang-ch'i, rispose: « Il ruscello montano scorre verso oriente, come lo vedi davanti a te ».

Ming di Hsiang-t'an (9) rispose: « La montagna appartiene alla catena di Tai-yüeh e il fiume si getta nel lago Hsiao-hsiang ».

T'ai-ch'in (10) di Ch'ing-liang, mentre risiedeva a Shang-lin, rispose in questo modo: « Non riuscirai a dipingerlo, per quanto ti sforzi ».

Ch'ing-hsi (11) di Yün-chü non era apparentemente propenso a dare risposte positive sul panorama del suo monastero, perché ribatté: « Che cosa intendi per panorama (*ching*)? ». Quando il monaco chiese ancora: « Chi è l'uomo che vive qui? » il maestro non divenne più comunicativo, e si limitò a osservare: « Che cosa ti ho appena detto? ».

Tutti questi detti riguardano la dimora della condizione di Bodhisattva. Il maestro si esprime in modo caratteristico del Buddismo Zen, e per il lettore può essere difficile trovare il nesso tra queste affermazioni e le seguenti descrizioni della dimora del Bodhisattva, citate dal *Gaṇḍavyūha*. Per aiutarlo a comprendere, mi sia consentito di citare innanzi tutto alcuni passi di altri testi mahāyānici che conosciamo già.

2

In molti sūtra mahāyānici vi sono frequenti riferimenti al « sorgere del pensiero non attaccato a nulla ». Una delle più famose di queste frasi ricorre nel *Vajracchedikā*, che si dice abbia destato la mente di Hui-nêng, il Sesto Patriarca del Buddismo Zen in Cina, ad uno stato di illuminazione, e che da allora è sempre stata utilizzata dai maestri Zen nell'esposizione del loro insegnamento. La frase, in cinese, è *Ying wu so chu êrh shêng ch'i hsin*, e l'originale sanscrito *Na kvacit pratiṣṭhitam cittam utpā-*

(8) Discepolo di Yün-mên (morto nel 949). *Chuan*, XXIII.

(9) Altro discepolo di Yün-mên. *Chuan*, XXIII.

(10) Discepolo di Fa-yen (morto nel 958). *Chuan*, XXV.

(11) Altro discepolo di Fa-yen. *Chuan*, XXV.

dayitavyam (12). Tradotto liberamente, significa: « Lascia che la tua mente (o il tuo pensiero) sorga, senza fissarla in alcun luogo ». *Citta* viene reso generalmente come « pensiero », ma più spesso è « mente » o « cuore ». Il carattere cinese *hsin* ha una connotazione molto più ampia di « pensiero » o « mente », perché significa anche « centro o ragione d'essere » ed è uno dei termini più significativi e più comprensivi della filosofia cinese, nonché del cinese di tutti i giorni. In questo caso « destare la propria mente senza fissarla in alcun luogo » significa « essere perfettamente liberi; ed è allora che di solito si impadronisce di noi l'idea di un'anima-ego o di un creatore conosciuto come Dio. Per tale ragione, non possiamo agire senza attaccarci a qualcosa: uno stato di dipendenza e di schiavitù. Alla domanda: « Dove sei? » noi dobbiamo rispondere: « Sono legato a un palo », e alla domanda: « Quale è il panorama o il confine (*ching*) del tuo monastero? », dobbiamo rispondere: « Mi muovo entro il cerchio il cui raggio è la lunghezza della fune fissata al palo ». Finché questa fune non viene recisa, non possiamo essere liberi. La fune ha una lunghezza che è misurabile, e il cerchio da essa descritto ha limiti calcolabili. Non siamo marionette che danzano, mosse dai fili. Ma un cerchio la cui circonferenza non ha limiti, perché non ha né palo centrale né fune, deve essere veramente grande, ed è qui che un maestro Zen sceglie la sua residenza. Il cerchio, il campo (*ching* o *gocara*), che si estende all'infinito, e che perciò non ha un centro fissato in qualche luogo, è quindi il sito adatto per la dimora di un Bodhisattva.

Nell'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (13) leggiamo: « Il pensiero del Tathāgata non è fissato in alcun luogo, non è fissato su cose condizionate, e non è fissato su cose non condizionate; e perciò non viene mai spostato dalla fissazione » (14). Per « pensiero non fisso » si intende, psicologicamente, che la coscienza nasce da una fonte inconscia, perché, secondo il Buddhismo, non esiste affatto quell'entità psicologica o metafisica che è conosciuta come anima-ego, che è generalmente considerata come base di un essere

(12) Max Müller, pag. 27.

(13) Mitra pag. 37.

(14) *Apratiṣṭitamāso hi tathāgato 'rhan samyaksambuddhaḥ. Sa naiva saṃskṛite dhātāu sthito nāpy asuṃskṛite dhātāu sthito na ca tato vyutthi-taḥ.*

individuale, e che è perciò il punto di fissazione di tutte le sue attività mentali. Ma poiché questo punto di fissazione deve venire eliminato per raggiungere lo stato di Buddha, i sūtra mahāyānici, specialmente i *Prajñāpāramitā*, fanno vertere il loro insegnamento soprattutto sulla dottrina del Vuoto. Infatti è solo per suo mezzo che ci si può distaccare da una fissazione e liberarsi una volta per tutte dai ceppi della trasmigrazione.

Poiché il Buddismo è una preparazione spirituale pratica, tutte le sue affermazioni sono espressioni dirette di esperienza, e non sono permesse interposizioni di interpretazioni intellettuali o metafisiche. Può apparire strano dire che il pensiero (o la mente) deve destarsi senza alcun punto cui fissarsi, come una nube che si allontana nel cielo, senza viti o chiodi che la tengano ferma. Ma quando si afferra il senso, l'idea della non fissazione è perfettamente calzante. In generale è meglio lasciare le espressioni originali così come sono, e lasciare che il lettore le sperimenti in se stesso. La loro conversione in una terminologia moderna può spesso essere opportuna, ma l'intelligibilità che si acquisisce in tal modo è in genere il risultato dell'astrazione o dell'intellettualizzazione. Questo guadagno comporta naturalmente la perdita della visualizzazione concreta, che può essere maggiore del vantaggio acquisito.

Anche nel *Vimalakīrti* troviamo frasi come: « La bodhi non ha dimora, perché non può essere raggiunta », oppure « Tutte le cose sono stabilite dipendendo da una fonte che non ha dimora » e nel *Surāṅgama*: « Tali Bodhisattva fanno delle terre del Buddha la loro dimora, ma non sono attaccati a tale dimora, che non è né raggiungibile né visibile ». Espressioni di questo genere si incontrano un po' dovunque, nei testi mahāyānici.

I *Prajñāpāramitā Sūtra*, che tendono a formulazioni negative, dicono fra l'altro quanto segue: « La verità, così come è dispensata dal Tathāgata è irraggiungibile, non conosce ostacoli, la sua non ostacolabilità assomiglia allo spazio in cui non restano tracce (*pada*); è al di sopra di tutte le forme di contrasto, non consente opposizione, va al di là di nascita-e-morte, non ha vie d'accesso mediante le quali la si possa accostare. Questa verità è realizzata da chi segue il Tathāgata come è nella sua Questità (*tathatā*). Perché tale Questità è qualcosa di unforme, qualcosa al di là dell'andare e del venire, qualcosa che dimora eternamente (*sthititā*) al di sopra del mutamen-

to e della separazione e della discriminazione (*nirvikalpā*), assolutamente una, senza tracce di sforzo conscio, ecc. » (15). Poiché la verità (*dharma*) del Tathāgata non può essere definita in alcun modo positivo, il *Prajñāpāramitā* ha una serie di negazioni. L'unico modo affermativo è designarla *tathatā*, « stato dell'essere così », o « questità ». Per coloro che sanno, il termine è espressivo e soddisfacente, ma dal punto di vista logico può non significare nulla, può essere considerato privo di contenuto. È inevitabile: i termini dell'intuizione sono sempre così, e tutte le verità appartenenti alla coscienza religiosa, per quanto possano apparire intellettuali, appartengono in fondo a questa classe di terminologia. « Cosa sono? ». « Dove sono? » o « Dove vado? »: le domande sono poste dall'intelletto, ma la soluzione non è logica. Se non è costituita da una serie di negazioni è semplicemente enigmatica, e sfida la comune comprensione. Sotto questo aspetto, i detti Zen sono i peggiori. Basta considerare il seguente, che concluderà questa parte introduttiva alla descrizione della dimora della condizione di Bodhisattva fatta dal *Gaṇḍavyūha*.

San-shêng, discepolo di Lin-chi (16), mandò una volta un monaco messaggero, Hsiu, da Ching-ch'ên di Chang-sha che era succeduto a Nan-ch'ua (17) come maestro dello Zen, e gli fece rivolgere a Ching-ch'ên questa domanda: « Dov'è andato dopo la sua morte Nan-ch'üan, il tuo defunto maestro? ».

Ch'ên rispose: « Quando Shih-tou (18) era ancora novizio, assistette personalmente il sesto patriarca ».

Questa è una semplice affermazione di un fatto storico. Shih-tou era ancora un ragazzo quando il sesto patriarca, Hui-nêng (19), era ancora vivo: quando Hui-nêng morì, aveva solo tredici anni. In seguito, studiò lo Zen sotto la guida di Hsing-szu (20), e divenne uno dei grandi maestri dei suoi tempi. Ma questa semplice affermazione storica relativa ad un evento di cento anni prima ha qualcosa a che fare con il luogo in cui si trova Nan-ch'üan,

(15) Abbreviato, *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, Cap. XXVI, su « Tathatā ».

(16) Morto nell'867.

(17) 748-834.

(18) 700-790.

(19) 673-713.

(20) Morto nel 740.

che è morto? In un certo senso, la domanda sembra troppo seria per venire presa tanto alla leggera, o tanto enigmaticamente, se si preferisce. In quale rapporto, potete protestare, sta il trapasso del mio maestro con il mio assistente che va a fare una commissione, per esempio a comprare articoli di cancelleria?

Hsiu, il monaco messaggero mandato da San-shêng, non si lasciò convincere ad andarsene: evidentemente doveva sapere tutto ciò che Ch'ên aveva da dire. Perciò fece la seconda domanda: « Non ti ho chiesto del noviziato di Shih-tou, bensì dove è andato Nan-ch'üan dopo la sua morte ».

« In quanto a questo », rispose Ch'ên, « è una cosa che fa pensare ».

Hsiu disse: « Tu sei come un vecchio pino maestoso che spicca contro il freddo cielo invernale, ma in te non vi è nulla del bambú, che spunta diritto tra le rocce ».

Ching-ch'ên rimase in silenzio.

Il monaco Hsiu rispose: « Ti ringrazio per la gentile risposta ».

Il maestro continuò a tacere.

Hsiu riferì il colloquio a San-shêng, il quale osservò: « Se è così, bisogna dire che Ching-ch'ên è andato sette passi più avanti di Lin-chi. Ma aspetta, voglio vedere io stesso fino a che profondità giunge la sua comprensione ».

Il giorno successivo, San-shêng si recò a fare visita a Ching-ch'ên e disse: « Mi è stato riferito il tuo colloquio di ieri con il monaco Hsiu sulla vita dopo la morte di Nan-ch'üan. La tua risposta è stata in verità la più straordinaria e illuminante che io conosca in tutta la storia dello Zen ».

Il maestro Ch'ên continuò a rimanere in silenzio.

Vi è un canto popolare giapponese che può venire citato a questo proposito:

E venuto? E venuto?

Vado sulla spiaggia per incontrarlo.

Ma sulla spiaggia non c'è altro che la brezza

Che canta fra i pini.

La poesia cinese che segue è tratta da *Selezioni della poesia T'ang*, e può contribuire anch'essa a gettare un po' di luce sulla comprensione dello Zen da parte di Chin-ch'ên:

Sotto il pino chiedo all'assistente
[dove è il maestro].
Egli dice: È uscito a cercare erbe,
Senza dubbio è sulla montagna, da qualche parte,
Ma la nebbia è troppo fitta: come vorrei ritrovarlo!

Quando l'intelletto non riesce a dare un'esatta esposizione analitica della verità, la nostra risorsa è l'immaginazione, che si addentra più profondamente nel tessuto della Realtà. La Realtà, evidentemente, rifiuta di rivelarsi all'intelletto, perché è qualcosa di inesauribile. Qui l'inconoscibilità non va riferita al campo della logica, bensì a qualche altro luogo in cui si creano le visioni. Intellettualmente più o meno nebuloso, questo regno della inconcepibilità è fondamentalmente del tutto soddisfacente. L'intelletto si sforza di penetrare nella densità della nebbia mistica o di localizzare da dove proviene la brezza capricciosa, ma l'enigma rimane per sempre insoluto.

Dopo avere esaminato il principio di vita che regola le attività della condizione di Bodhisattva, così come è affermato dai maestri Zen e come è concepito dai compilatori dei *Prajñāpāramitā Sūtra*, passiamo ora a vedere come è descritto nel *Gaṇḍavyūha*. Il maestro Zen non si serve di termini astratti come « principio di vita »: si serve sempre di eventi della vita quotidiana e degli oggetti concreti che lo circondano e che i suoi monaci conoscono benissimo. Quando chiede loro da dove vengono o dove vanno, dalla risposta che ottiene può accertare subito dov'è la loro dimora, cioè che cosa li spinge ad una data serie di azioni. Questo metodo di preparazione può essere considerato troppo difficile perché le menti normali afferrino ciò che sta in realtà dietro di esso.

Neppure la dottrina della non-fissazione può essere facile da afferrare per coloro che non sono abituati a questo modo di esprimere le condizioni spirituali. Mettere all'opera la mente senza che vi sia dietro nulla, senza nulla che li unisca a un centro intelligibile definito può sembrare un gergo incomprensibile. Quando affermiamo che la dimora del Bodhisattva è in realtà una non-dimora, che egli è fisso dove non è fisso, che vaga come una nuvola nel cielo senza nulla che lo trattenga, può sembrare che tali affermazioni non abbiano alcun significato. Ma è in questo

modo che i Buddisti mahāyānici sono stati preparati nella loro vita religiosa, alla quale non è possibile applicare regole stereotipe di sillogismo.

Ora siamo pronti, forse, a vedere cosa possiamo apprendere dal *Gaṇḍavyūha* a questo proposito: « Dov'è la dimora del Bodhisattva? ». Fin dall'inizio, era nostra intenzione scoprirlo, specialmente in contrasto con il modo con cui lo Zen tratta la stessa idea. Nel *Gaṇḍavyūha* la domanda « Dove? » spicca davanti a noi, sotto forma della Torre conosciuta come Vairochana-vyūha-alāṅkāra-garbha, cioè « la torre che ha in sé una decorazione di ornamenti lucenti ». Sudhana, il giovane pellegrino, sta davanti alla torre e la descrive mentre la guarda, sapendo che è la residenza del Bodhisattva Maitreya. Non è una descrizione di tipo oggettivo, è basata sulle riflessioni del giovane aspirante alla condizione di Bodhisattva, riflessioni tratte da tutte le sue esperienze passate e dalle istruzioni ricevute nel suo lungo pellegrinaggio. Quando la torre di Vairochana viene descritta come il Vihārā (dimora o ritiro) di Maitreya, gli attributi qui enumerati sono validi non solo per lo stesso Maitreya, ma per tutti i Bodhisattva del passato, del presente e del futuro, compresi tutti i maestri Zen che hanno veramente conseguito l'illuminazione spirituale. Insomma, la Torre è la dimora di tutte le guide spirituali che hanno seguito le orme del Buddha. Tutto ciò che viene detto qui non è l'idea di Sudhana circa il luogo in cui il Bodhisattva deve avere la sua residenza spirituale: in pratica, è l'ideale mahāyānico.

3

« Questa Torre (21) è la dimora in cui si rallegrano di vivere coloro che comprendono il significato di Vuoto, di Assenza di Forma e di Assenza di Volontà; coloro che comprendono che tutte le cose sono al di là della discriminazione, che il Dharma-dhātu è privo di separazioni, che un mondo degli esseri non è raggiungibile, che tutte le cose sono non nate.

(21) Queste citazioni sono basate soprattutto sul manoscritto su foglie conservato presso la Royal Asiatic Society, Londra. Folio 347b e seg., corrispondenti a MMG, pag. 1264 e segg.

« Questa è la dimora in cui si compiacciono di vivere coloro che non sono attaccati ad alcun mondo, che considerano tutti i mondi abitabili non come una patria in cui vivere, che non desiderano alcuna abitazione, alcun rifugio, alcuna devozione, che hanno scrollato via tutti i pensieri delle passioni malvagie.

« Questa è la dimora in cui si compiacciono di vivere coloro che comprendono che tutte le cose sono prive di natura di sé; che non discriminano più le cose in forma alcuna; che sono liberi da idee e pensieri; che non sono né attaccati né distaccati dalle idee.

« Questa è la dimora in cui si compiacciono di vivere coloro che sono penetrati nella profondità della Prajñā-pāramitā; che sanno come penetrare nel Dharmadhātu che guarda in tutte le direzioni; che hanno acquietato tutti i fuochi delle passioni malvagie; che hanno distrutto con la loro conoscenza superiore tutte le opinioni, tutti i desideri, tutti i concetti di sé erronei; che vivono una vita gioiosa uscita da tutti i Dhyāna, Emancipazioni, Samādhi, Samāpatti, Poteri Miracolosi e Conoscenze; che producono tutto il regno dei Samādhi dei Bodhisattva; che seguono le orme di tutti i Buddha.

« Questa è la dimora di quanti fanno entrare un kalpa (eone) in tutti i kalpa, e tutti i kalpa in un solo kalpa; che fanno entrare una kshetra (terra) in tutte le kshetra, e tutte le kshetra in un'unica kshetra, pur senza distruggerne l'individualità; che fanno entrare un dharma (cosa) in tutti i dharma, e tutti i dharma in un unico dharma, senza annientarli; che fanno entrare un sattva (essere) in tutti i sattva e tutti i sattva in un unico sattva, conservandone l'individualità; che comprendono che non vi è dualità tra un Buddha e tutti i Buddha e tra tutti i Buddha e un Buddha; che fanno entrare tutte le cose in un momento di pensiero (*ksāṇa*); che si recano in tutte le terre suscitando un solo pensiero; che si manifestano dovunque vi sono esseri; che sempre si preoccupano di beneficiare e di allietare il mondo intero; che tengono se stessi in un perfetto controllo.

« Questa è la dimora di tutti coloro che, sebbene abbiano già conseguito l'emancipazione, si manifestano in questo mondo per fare maturare tutti gli esseri; che, sebbene non siano attaccati a questa abitazione terrena, si recano dovunque nel mondo per rendere omaggio a tutti i Tathāgata; che, sebbene non si allon-

tanino dalla loro dimora, vanno dovunque per accettare tutta l'ordinata disposizione delle cose in tutte le terre del Buddha; che, pur seguendo le orme di tutti i Tathāgata, non si attaccano all'idea di un Buddha; che, contando su buoni amici, non si attaccano al pensiero di un buon amico; che, pur vivendo tra i malvagi, sono liberi da desideri e da piaceri; che, pur entrando in ogni genere di pensieri, sono liberi da essi nelle loro menti; che, pur dotati di un corpo terreno, non hanno pensieri individualistici dualistici; che, pur dotati del corpo appartenente al Lokadhātu, non sono separati dal Dharmadhātu; che, pur desiderando di vivere tutto il tempo che ancora deve venire, sono liberi dal pensiero della durata; che si manifestano in tutti i mondi senza spostarsi d'un capello dal luogo in cui sono.

« Questa è la dimora di tutti coloro che predicano il Dharma che raramente capita sulla via di qualcuno; che godono il Dharma difficile da comprendere, profondo nel significato, non dualistico, senza forma, cui nulla si oppone, al di là della conseguibilità; che permangono nella buona volontà e nella compassione che abbraccia ogni cosa; che non sono immensi nel regno di tutti gli Śrāvaka e di tutti i Pratyeka-buddha; che sono andati al di là del regno di tutti gli esseri malvagi; che non sono contaminati dalle condizioni terrene; che dimorano dove sono tutti i Bodhisattva, dove sono ammassate tutte le virtù Pāramitā, dove tutti i Buddha si godono le loro comode abitazioni.

« Questa è la dimora di tutti coloro che si sono distaccati da tutte le forme e sono andati al di là dell'ordine di tutti gli Śrāvaka; che si compiacciono là dove tutte le cose sono non nate, eppure non stanno nella condizione di non-nascita delle cose; che vivono tra le impurità, non penetrando la verità assoluta che è distaccata dall'avidità, pur non essendo in alcun modo attaccati agli oggetti dell'avidità; che si rallegrano di praticare la compassione con cuore non attaccato alla contaminazione della morbosità; che dimorano nel mondo in cui prevale la catena della causalità, ma assolutamente liberi dall'infatuazione per le cose del mondo; che praticano i quattro Dhyāna ma non sono nati secondo la beatitudine che arrecano; che praticano i quattro immisurabili ma non sono nati nel mondo della forma per il loro desiderio di fare maturare tutti gli esseri; che praticano i quattro Samāpatti senza forma ma non sono nati nel mondo della non-forma per il loro desiderio di abbracciare tutti gli esseri con un

grande cuore caritatevole; che praticano la tranquillizzazione (*śamatha*) e la contemplazione (*vipassya*), ma per fare maturare tutti gli esseri non realizzano essi stessi la conoscenza e l'emancipazione; che praticano la grande indifferenza ma non sono indifferenti alle vicende del mondo; che godono il Vuoto ma non si abbandonano ad errate opinioni del nulla; che, ponendosi nel regno dell'assenza di forma, sono sempre pronti ad istruire gli esseri attaccati alla forma; che non hanno fatto voti per sé, ma che non si distaccano dai voti consoni ai Bodhisattva; che padroneggiano tutti gli ostacoli del karma e della passione, eppure si mostrano, per fare maturare tutti gli esseri, come se fossero soggetti agli ostacoli del karma e delle passioni; che conoscono perfettamente ciò che si intende per nascita-e-morte, eppure si mostrano come se fossero soggetti a nascita e trasformazione e morte; che sono al di là di tutti i sentieri dell'esistenza, ma per disciplinare tutti gli esseri si mostrano avviati sui vari sentieri; che praticano la compassione ma non si abbandonano a meschine bontà; che praticano la bontà affettuosa ma non si abbandonano ad attaccamenti; che sono gioiosi in cuore ma sempre afflitti dalla vista di esseri sofferenti; che praticano l'indifferenza ma non cessano mai di beneficiare gli altri; che sono disciplinati nei nove Samāpatti successivi, ma non vengono colpiti dall'orrore al pensiero di nascere nel mondo del desiderio, che sono distaccati da ogni sforzo ma non vivono nella realizzazione del limite della realtà (*bhūtakoti*); che vivono nella triplice emancipazione ma non entrano in contatto con l'emancipazione della condizione di Śrāvaka; che vedono il mondo dal punto di vista delle quattro nobili verità ma non vivono nella realizzazione del frutto della condizione di Arhat; che percepiscono il profondo significato della dottrina della causalità, ma non si attengono all'annichilamento assoluto; che si disciplinano secondo gli otto nobili sentieri ma non ricercano una liberazione assoluta; che sono andati al di là dello stato della gente comune ma non si sono inseriti nella condizione di Śrāvaka e di Pratyeka-buddha; che conoscono bene quale è il destino dei cinque skandha, ma non aspirano all'annientamento assoluto degli skandha; che sono andati oltre il sentiero dei quattro Māra (22) ma non fanno distinzione tra loro;

(22) I quattro Māra (malvagi) sono: Skandha (aggregati), Kleśa (passione), Devaputra (figlio di un dio) e Mṛtyu (morte).

che vanno al di là dei sei Ayatana ma non desiderano il loro annientamento assoluto, che godono la Questità ma non rimangono nel limite della realtà; che paiono insegnare tutti i veicoli (*yāna*) ma non dimenticano assolutamente il Mahāyāna. Questa è in verità la dimora di esseri dotati di tali virtù ».

4

Il giovane Sudhana proferì poi i seguenti gāthā:

« Qui è il venerabile, pietoso Maitreya dotato di un grande cuore compassionevole e di conoscenza incontaminata, intento a beneficiare il mondo. Colui che dimora nella fase di Abhiseka è il figlio migliore di tutti i Vittoriosi; egli è assorbito nella contemplazione del regno di Buddha.

« Questa è la dimora di tutti i figli dell'illuminazione, la cui fama si sparge lontano, che sono insediati nel regno della conoscenza suprema e della suprema emancipazione, che si aggirano nel Dharmadhātu, senza attaccamenti e senza compagni.

« Questa è la dimora di coloro che sono diventati potenti in autocontrollo, carità, moralità, pazienza e coraggio; che sono perfettamente muniti dei poteri sovranaturali acquisiti per mezzo del Dhyana; che sono insediati nella saggezza trascendentale e nel potere dei voti; che possiedono le virtù Pāramitā del Mahāyāna.

« Questa è la dimora di coloro la cui intelligenza non conosce attaccamento; il cui cuore è grande, espansivo, illimitato quanto la distesa dei cieli; che conoscono tutto ciò che si muove nel tempo e tutto ciò che esiste e diviene.

« Questa è la dimora degli uomini saggi, dotati di saggezza trascendentale, che entrano nella ragione di tutte le cose non nate, esaminano l'essenza originale delle cose come lo spazio, che come un uccello nel cielo non opera e non dipende da null'altro.

« Questa è la dimora di coloro i quali comprendono che avidità, collera e follia non hanno natura in sé, e che la nascita della falsità è causata dall'immaginazione, eppure non discriminano per distaccarsi da avidità, collera e follia, e hanno così raggiunto uno stato di pace e di quiete.

« Questa è la dimora di coloro che sono esperti nell'uso del-

la saggezza trascendentale, e sanno cosa significa la triplice emancipazione, la dottrina della duplice verità, l'ottuplo nobile sentiero, gli skandha, i Dhātu, gli Ayatana, e la catena della causalità, eppure non cadono sulla via dell'inquietudine.

« Questa è la dimora di coloro che hanno acquisito la pace perfetta poiché vedono nel regno della conoscenza, che è libero da ostacoli e in cui tutte le terre del Buddha e tutti gli esseri, con la loro immaginazione e le loro discriminazioni, sono inquiete, osservando che tutte le cose non hanno natura in sé.

« Questa è la dimora di coloro che si recano ovunque nel Dharmadhātu, senza attaccamenti, senza dipendere da nulla, senza abitazione, liberi da pesi, come il vento che soffia nell'aria, senza lasciare traccia del loro vagare.

« Questa è la dimora di coloro che sono famosi per il loro amore e per la loro compassione, poiché quando scorgono gli esseri che soffrono sui sentieri malvagi dell'esistenza discendono in mezzo ai sofferenti e provano essi stessi il loro dolore, spendendo luce di comprensione su tutti gli sventurati.

« Questa è la dimora di coloro che sono come la guida d'una carovana; perché, osservando come una schiera di viandanti è fuori strada e sperduta come una schiera d'uomini ciechi dalla nascita sullo stretto, errato sentiero della trasmigrazione, li conducono sulla retta via dell'emancipazione.

« Questa è la dimora di coloro che sono valorosi e invincibili nel salvare e nel consolare amorevolmente tutti gli esseri intrappolati nella rete della nascita, della vecchiaia, dell'affanno e della morte... il destino minaccioso che incombe sugli skandha.

« Questa è la dimora di coloro che, vedendo altri dibattersi nei legami delle passioni, danno loro, come il grande e buon medico, la meravigliosa medicina della conoscenza immortale, e li liberano per mezzo di un grande, infinito amore.

« Questa è la dimora di coloro che, come il barcaiolo, trasportano altri sulla barca del Dharma immacolato attraverso l'oceano di nascita-e-morte, dove soffrono ogni forma di affanno e di dolore.

« Questa è la dimora di coloro che, come il pescatore, sollevano tutti gli esseri dall'oceano del divenire e li portano al di sopra delle onde delle passioni malvagie dove annegano, e destano in loro il desiderio dell'onniscienza, che è pura e libera dalle sensualità.

« Questa è la dimora di coloro che sono giunti là dove si fanno grandi voti e dove le cose sono sempre viste con amore e che, come il giovane re di Garuda, vedendo tutti gli esseri immersi nell'oceano del divenire, li sollevano.

« Questa è la dimora di coloro che illuminano il mondo, aggirandosi come il sole e la luna nel cielo del Dharmadhātu, e riversando la luce della conoscenza e lo splendore dei voti nelle case di tutti gli esseri.

« Questa è la dimora di coloro che, votati alla salvezza del mondo, non attenuano i loro sforzi per *nayuta* di kalpa, per portare un essere alla maturità, e lo fanno con il mondo intero come con un solo essere.

« Questa è la dimora di coloro la cui decisione è salda come Vajra; perché per beneficiare gli esseri in un paese essi compiono sforzi instancabili fino alla fine del tempo, e lo fanno anche per gli esseri di tutte le dieci parti dell'universo.

« Questa è la dimora di coloro la cui intelligenza è profonda come l'oceano; perché essi non si sentono mai esausti, nelle loro menti, anche quando trascorrono *nayuta* di kalpa prima che possano predicare tutte le nuvole di verità proclamate dai Buddha nelle dieci parti dell'universo, per non parlare del loro radunarsi in assemblea, imperturbabili, per trasmettere la verità.

« Questa è la dimora di coloro che vagano, senza attaccamenti, visitando un oceano indescrivibile di paesi, entrando nelle assemblee, simili ad oceani, dei Buddha, e facendo oceani di offerte a tutti i Buddha.

« Questa è la dimora di coloro che hanno praticato ogni specie di virtù entrando nell'oceano delle azioni dal centro dell'eternità, suscitando costantemente l'oceano dei voti, e per beneficiare tutti gli esseri, si aggirano nel mondo per innumerevoli kalpa.

« Questa è la dimora di coloro che sono dotati d'una vista che non conosce ostacoli; perché essi possono vedere con sguardo penetrante in tutti gli innumerevoli paesi che sono sulla punta d'un capello, in tutte le terre illimitate che sono i Buddha, gli esseri e i kalpa, senza che vi sia nulla che essi non possano percepire chiaramente.

« Questa è la dimora di coloro che vengono dai meritori *Pāramitā* e sono in grado di percepire il grande oceano dei kalpa in un momento di pensiero, insieme all'apparizione in esso di

tutti i Buddha, di tutti i mondi e di tutti gli esseri, con una intelligenza trascendentale che sfida ogni ostacolo posto sulla sua via.

« Questa è la dimora di coloro che sono completamente liberi da ostacoli in ogni forma, che possono suscitare un numero incalcolabile di voti eguali al numero di atomi in cui è possibile disgregare tutti i mondi, o al numero di gocce che compongono l'acqua dei grandi oceani.

« Questa è la dimora dei figli del Buddha che, stabilendo e praticando le varie fasi dei Prāṇidhāna (voti), Dhāraṇi, Samādhi, Dhyāna e Vimoksha (emancipazioni) li stabiliscono in ciascuno di un numero illimitato di kalpa.

« Qui dimorano tutte le classi di quei figli del Buddha che si compiacciono di preparare e stabilire varietà di trattati, storie, dogmi, sermoni, ed anche le arti utili ed i luoghi di svago appartenenti al mondo.

« Qui dimorano coloro che praticano in modo simile a Māyā opere di emancipazione senza ostacoli per mezzo di poteri miracolosi, escogitando mezzi di salvezza basati sulla saggezza trascendentale, apparendo dovunque sui vari sentieri d'esistenza nelle dieci parti del mondo.

« Qui dimorano quei Bodhisattva che, fin dal primo destarsi del desiderio dell'illuminazione, hanno perfezionato tutte le opere del Dharma piene di merito, e si rivelano misteriosamente in tutto il Dharmadhātu nei loro innumerevoli corpi di trasformazione.

« Questa è la dimora di coloro che è difficile avvicinare, per la loro saggezza sovranaturale che afferra la conoscenza del Buddha in un momento di pensiero e compie illimitabili karma derivati dalla loro saggezza, mentre la saggezza del pensiero mondano porta soltanto alla completa follia.

« Questa è la dimora, il rifugio immacolato, di coloro che, disponendo d'una intelligenza senza ostacoli, si aggirano nella più totale libertà nel Dharmadhātu, e le cui menti vanno persino al di là dei limiti dell'intelligibilità.

« Questa è la dimora degli incomparabili che si aggirano dovunque e si compiacciono di stare dovunque senza mai lasciare traccia, poiché la loro conoscenza poggia sull'assoluta unità.

« Questa è la dimora degli immacolati che, vedendo la natu-

ra originale di tutte le cose silenziosa e senza casa come il cielo, vivono nel regno che può essere paragonato all'immensità dello spazio.

« Qui dimorano i pietosi i cui cuori compassionevoli e la cui intelligenza, profondamente commossi dalla vista di esseri che gemono per l'angoscia e il dolore, sono sempre all'opera per il bene del mondo.

« Qui dimorano coloro che si rendono visibili come il sole e la luna dovunque vi sono esseri, e li liberano dalla trappola della trasmigrazione per mezzo del Samādhi e dell'emancipazione.

« Qui dimorano i figli del Buddha che, seguendo le orme dei Buddha, si manifestano in tutti i paesi per infiniti kalpa.

« Qui dimorano i figli del Buddha che, in conformità alle disposizioni di tutti gli esseri, si manifestano nei corpi della trasformazione come nuvole, universalmente in tutte le dieci parti del mondo.

« Qui dimorano i grandi esseri che sono entrati nel regno di tutti i Buddha, e non si stancano mai di compiacersene e di percorrerlo per nayuta di kalpa.

« Qui dimorano coloro che, ben sapendo ciò che caratterizza ciascuno degli innumerevoli, indescrivibili Samādhi, manifestano il regno del Buddha entrandovi.

« Qui dimorano coloro che in un momento di pensiero tengono tutti i kalpa, tutti i paesi, e tutti i nomi del Buddha, e la cui intelligenza che comprende ogni cosa può, in un momento, tenere conto di tutti gli incalcolabili kalpa.

« Qui dimorano coloro che in un solo pensiero percepiscono tutti gli incommensurabili kalpa e che, pur conformandosi al modo di pensare terreno, sono liberi da idee e da discriminazioni.

« Qui dimorano coloro che si sono preparati nei Samādhi, percependo in un momento di pensiero tutto il passato, il presente e il futuro, pur vivendo essi stessi nell'emancipazione.

« Qui dimorano coloro che, sedendo a gambe incrociate e senza allontanarsi dai loro seggi, possono manifestarsi simultaneamente in tutti i sentieri dell'esistenza in tutte le terre.

« Qui dimorano i grandi tori che si abbeverano all'oceano del Dharma di tutti i Buddha e, varcando le acque della co-

noscenza, conseguono tutte le virtù che sono perfette e indistruttibili.

« Qui dimorano coloro che, con mente non impedita, conoscono il numero di tutte le terre, di tutti i kalpa, di tutti i Dharma e di tutti i nomi del Buddha.

« Qui dimorano i figli del Buddha che ben conoscono il numero di tutte le terre del passato, del presente e del futuro, e che pensano istantaneamente alla loro nascita e alla loro scomparsa.

« Qui dimorano coloro che, disciplinandosi nella vita di Bodhisattva, conoscono perfettamente la vita e i voti di tutti i Buddha, e le varie disposizioni di tutti gli esseri.

« In una sola particella di polvere si scorge l'intero oceano delle terre, degli esseri e dei kalpa, numerosi quanto tutte le particelle di polvere che esistono, e questa fusione avviene senza alcun ostacolo.

« E ciò è vero anche di tutte le particelle di polvere, di tutte le terre, di tutti gli esseri, di tutti i kalpa, che qui si scorgono fusi con tutta la loro moltitudine di apparenze.

« Qui, in questa dimora, i Bodhisattva riflettono, in armonia con la verità della non-nascita, sulla natura di sé di tutte le cose, su tutte le terre, sulle divisioni del tempo, sui kalpa, e sugli illuminati, che sono distaccati dall'idea dell'esistenza della natura in sé.

« Pur dimorando qui, essi percepiscono che il principio dell'identità prevale in tutti gli esseri, in tutte le cose, in tutti i Buddha, in tutte le terre e in tutti i voti.

« Sedendo incrollabili qui, essi sono impegnati nel disciplinare tutti gli esseri, nel rendere omaggio a tutti i Buddha, nel riflettere sulla natura delle cose.

« Per nayuta di kalpa essi hanno operato per la perfezione dei voti, per la conoscenza, per la condizione, per la mentalità, per la condotta, la cui portata è in verità al di là di ogni possibilità di descrizione e di valutazione.

« Di fronte all'immensità delle opere compiute da questi esseri irrepreensibili che qui si compiacciono di una vita senza ostacoli, io mi inchino e rendo loro omaggio.

« O nobile Maitreya, tu sei il primogenito del Buddha, tu

vivi una vita senza ostacoli, la tua conoscenza immacolata va al di là della forma: pensando a questo, mi prostro davanti a te ».

5

Poi Sudhana prega il Bodhisattva Maitreya di aprire la Torre e di permettergli di entrare. Il Bodhisattva si accosta e schiocca le dita, ed ecco che le porte si aprono. Con quanta gioia entra Sudhana, quando le porte si richiudono da sole, misteriosamente come si erano aperte!

E quale spettacolo gli si rivela!

La Torre è ampia e spaziosa come il cielo. Il suolo è pavimentato di *asamkhyeya* (23) di pietre preziose d'ogni genere, e nella Torre vi sono *asamkhyeya* di palazzi, porticati, finestre, scale, ballatoi e corridoi, tutti fatti con le sette varietà di pietre preziose. Vi sono baldacchini, bandiere, funi, reti, drappi di ogni forma, fatti anch'essi di pietre preziose, *asamkhyeya* in numero. *Asamkhyeya* di campane tintinnano nella brezza, *asamkhyeya* di fiori vengono innaffiati, *asamkhyeya* di ghirlande oscillano, *asamkhyeya* di incensieri ardono dovunque, *asamkhyeya* di scaglie d'oro sono sparsi qua e là, *asamkhyeya* di specchi risplendono, ardono *asamkhyeya* di lampade, *asamkhyeya* di drappi sono distesi intorno, *asamkhyeya* di troni gemmati sono disposti in fila, ricoperti da *asamkhyeya* di arazzi.

Vi sono inoltre *asamkhyeya* di figure di varia sorte, fatte di oro di Jambūnada o di pietre preziose: figure di fanciulle, di Bodhisattva, e così via.

Asamkhyeya di bellissimi uccelli cantano melodiosamente, *asamkhyeya* di fiori di loto di parecchi colori sbocciano, *asamkhyeya* di alberi sono disposti in file regolari, *asamkhyeya* di grandi gioielli-*mani* emettono squisiti raggi di luce: e tutti questi *asamkhyeya* di decorazioni splendide di pietre preziose riempiono la Torre in tutta la sua estensione.

E in questa Torre, immensa e squisitamente adornata, vi sono anche centinaia di migliaia di *asamkhyeya* di torri, ognuna delle quali è ornata con lo stesso splendore della Torre principale

(23) Letteralmente, innumerevoli.

ed è spaziosa come il cielo. E tutte queste torri di numero incalcolabile non si ostruiscono a vicenda; ognuna conserva la sua esistenza individuale in perfetta armonia con il resto; non vi è nulla che impedisca a una torre di fondersi con altre, individualmente e collettivamente; vi regna uno stato di perfetta fusione eppure di ordine perfetto. Il giovane pellegrino Sudhana si vede in tutte le torri ed in ogni singola torre, dove tutto è contenuto in una e ciascuna contiene tutto.

Nel ritrovarsi in questo spettacolo meraviglioso, con la mente che erra da un mistero all'altro, egli prova una gioia che non ha limiti. È libero da ogni idea individualistica, da ogni ostacolo, da ogni sbalordimento: poiché egli si trova ora al centro d'una emancipazione che va al di là di ogni limite.

Sostenuto dal potere del Bodhisattva Maitreya, Sudhana si trova simultaneamente in ciascuna di quelle torri, dove percepisce una serie interminabile di eventi meravigliosi relativi alla vita del Bodhisattva. Egli vede cioè come il Bodhisattva Maitreya suscita il suo cuore devoto orientandolo verso la realizzazione della suprema illuminazione: vede quali sono il suo nome, la sua famiglia e i suoi amici, quale buona scorta di merito egli semina, quale è la sua età, quale terra del Buddha è impegnato ad adornare, quale disciplina segue, quali voti formula, quali sono le assemblee di Buddha e di Bodhisattva cui prende parte, per quanti kalpa serve personalmente i Buddha e rende loro omaggio: Sudhana vede tutte queste cose nella vita del Bodhisattva Maitreya.

Sudhana vede come il Bodhisattva Maitreya consegue per la prima volta il Samādhi chiamato Maitra (compassione) e come, dopo questo, il Bodhisattva viene conosciuto come Maitreya. Vede inoltre quali opere vengono compiute dal Bodhisattva, quali Pāramitā sono da lui perfezionati, quali Kṣhānti acquisisce, quali stadi della condizione di Bodhisattva raggiunge, quali terre del Buddha ordina, quali dottrine buddiste riafferma. Vede poi in che modo Maitreya realizza la verità che tutte le cose sono non nate e quando, dove, e sotto quale Tathāgata egli consegue l'illuminazione suprema.

Sudhana vede che in una certa torre il Bodhisattva viene richiesto da un signore del mondo di guidare tutti gli esseri alla pratica delle dieci opere della morale; che è pregato da un

protettore del mondo di beneficiare e di allietare tutti gli esseri; che è invitato da Śakra a soggiogare tutti gli istinti della ricerca del piacere in tutti gli esseri; è richiesto da Brahma di lodare i meriti incommensurabili del dhyāna; è pregato dal dio Yāma a lodare i meriti incommensurabili della preveggenza, dal dio di Tushita a esaltare le virtù del Bodhisattva che diviene un Buddha nella sua nascita successiva, dal dio Nirmita a manifestarsi nei suoi corpi della trasformazione per il bene degli esseri celesti, dal dio Vaśavartin a predicare il Buddismo ai suoi seguaci.

Sudhana vede che, divenendo il re dei malvagi, il Bodhisattva dimostra l'evanescenza di tutte le cose; che per amore di Asura si immerge nelle profondità dell'oceano della conoscenza e, comprendendo che tutte le cose sono come una visione, insegna ad Asura e alle sue schiere di abbandonare l'orgoglio, la prepotenza e l'ebbrezza. Sudhana vede il regno dei morti, dove il Bodhisattva, che irraggia una grande luce, è impegnato a liberare tutti gli esseri dalle sofferenze degli inferni; vede il Bodhisattva nel mondo degli spettri famelici, dove dispensa cibi e bevande di ogni sorta per alleviare le intense sofferenze degli abitanti di quel regno; vede il Bodhisattva nel regno delle belve, dove disciplina questi esseri con una grande varietà di mezzi. Vede il Bodhisattva che predica il Dharma ai gruppi di esseri nei cieli del protettore del mondo, il Tushita, lo Yāma, il Nirmita, il Vaśavartin e il Brahma Indra; ai gruppi di Naga, Yaksha, Raksha, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kinnara, Mahoraga, Manushya e Amanushya. Vede il Bodhisattva dal primo all'ultimo stadio. Vede il Bodhisattva che elogia i meriti della condizione di Bodhisattva in tutti gli stadi, l'adempimento di tutte le virtù Pāramitā, la realizzazione di tutte le kṣānti, il conseguimento di tutti i grandi samādhi, la profondità dell'emancipazione, il regno dei misteriosi poteri derivati dai dhyāna e dai samādhi, la vita del Bodhisattva e le sue opere di devozione e i suoi voti. Vede inoltre il Bodhisattva Maitreya, insieme ad altri Bodhisattva, lodare le attività terrene e tutte le forme di operosità che possono accrescere la felicità di tutti gli esseri. Vede il Bodhisattva Maitreya insieme ad altri Bodhisattva che saranno Buddha alla prossima nascita lodare l'Abhisheka (battesimo) di tutti i Buddha. Vede inoltre il Bodhisattva Maitreya

impegnato instancabilmente nel compimento di vari atti di devozione, nella pratica dei dhyāna e dei quattro incommensurabili, i Kṛitūāyatana e le emancipazioni, spiegando i vari poteri mistici grazie ai mezzi acquisiti nei samādhi.

Sudhana vede il Bodhisattva Maitreya entrare in un samādhi insieme ad altri Bodhisattva: e da ognuno dei pori della loro pelle esce una moltitudine di corpi della trasformazione: nuvole di esseri celestiali, nuvole di Naga, Yaksha, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kinnara, Mahoraga, Śakra, Brahma, Lokapāla, grandi sovrani, nobili signori, principi reali, ministri di stato, dignitari di corte, ricchi proprietari e discepoli laici, nuvole di Śrāvaka, Pratyeka-buddha, Bodhisattva e Tathāgata, e nuvole di tutti gli esseri.

Sudhana ode tutti gli insegnamenti e le dottrine del Buddismo uscire melodiosamente da ogni poro della pelle di tutti i Bodhisattva: insegnamenti relativi ai meriti di Bodhicitta, carità, moralità, pazienza, coraggio, meditazione, conoscenza trascendentale, le quattro forme di accettazione, gli incommensurabili, la tranquillizzazione (*samādhi*), la concentrazione (*samāpatti*), i poteri miracolosi, le scienze (*vidyā*), Dhāraṇi, la perspicuità intellettuale (*pratibhāna*), la verità (*satya*), le conoscenze, Samatha, Vipāśya, le emancipazioni, la catena di causalità, i rifugi (*pratiśaraṇa*), le affermazioni (*udhāna*), i soggetti di memoria, la presenza (*upasthāna*), i giusti sforzi, i miracoli, le radici di forza (*indriya*), i poteri, i sette fattori dell'illuminazione, l'ottuplice sentiero della rettitudine, il veicolo della condizione di Śrāvaka, il veicolo della condizione di Pratyeka-buddha, il veicolo della condizione di Bodhisattva, gli stadi della condizione di Bodhisattva, Kṣhānti, le opere di devozione e i voti.

Sudhana vede i Buddha, ognuno dei quali è attorniato dalle sue assemblee; vede i loro luoghi di nascita, le loro famiglie, le loro forme, età, kalpa, paesi, nomi, sermoni sul Dharma, modi di beneficiare tutti gli esseri, periodo di continuazione ecc., che variano a seconda dei diversi Buddha.

Sudhana vede una torre particolarmente alta, spaziosa e squisitamente decorata, incomparabilmente bella tra tutte le torri che si possono scorgere all'interno della Torre di Vairocana. In questa torre incomparabile, Sudhana vede in un solo sguardo tutto

il trichiliocosmo, contenente centinaia di koti di paradisi di Tushita. E in ciascuno di questi mondi vede la discesa sulla terra e la nascita del Bodhisattva Maitreya, e Śakra, Brahma e altri esseri celesti che rendono omaggio al Bodhisattva; lo vede percorrere sette passi, sorvegliare le dieci parti dell'universo, lo vede ruggire come un leone, vede la sua infanzia a corte, il padiglione reale, la sua rinuncia per amore dell'onniscienza, la sua vita ascetica; lo vede accettare il latte, visitare il luogo della disciplina spirituale, soggiogare le armate del Maligno, conseguire la suprema illuminazione sotto l'albero della Bodhi; vede la richiesta di Brahma di far girare la ruota del Dharma, l'ascesa del Buddha ai cieli per discorrere del Dharma; mentre il suo kalpa, la sua durata di vita, le sue assemblee, l'ordinamento del suo paese, la purificazione delle terre, le opere di disciplina, i voti, la maturazione degli esseri, la distribuzione delle ceneri, la conservazione del Dharma vengono veduti in modo diverso, a seconda dei diversi Buddha.

In questo momento Sudhana si ritrova insieme a tutti i Buddha che compiono le varie opere della loro condizione in varie assemblee. È profondamente colpito da queste scene, che sono indimenticabili.

Poi, Sudhana ode tutte le campane, piccole e grandi, tutte le reti di gemme, tutti gli strumenti musicali in tutte le torri che predicano diversi insegnamenti in perfetta melodia e in un'armonia al di là di ogni concezione umana. Si ode una voce che è l'insegnamento relativo a come il Bodhisattva suscitò in sé il desiderio dell'illuminazione, un'altra insegna la pratica delle virtù Pāramitā, un'altra parla dei vari voti, degli stati della condizione di Bodhisattva, degli omaggi e delle offerte ai Buddha, dell'adornamento delle terre del Buddha, dei sermoni diversi tenuti dai diversi Buddha: e tutti questi insegnamenti vengono proclamati nella loro pienezza sotto forma di musica celestiale.

Sudhana ode una voce: dice che certi Bodhisattva tengono sermoni su date dottrine in dati luoghi, suscitando il desiderio dell'illuminazione sotto la guida di simili amici, ascoltando i sermoni di un dato Buddha in una data assemblea di Bodhisattva, in dati Kalpa, in dati paesi.

Sudhana ode un'altra voce dire che questi Bodhisattva, per i

loro meriti, suscitano i tali desideri, formulano i tali voti, seminano una grande quantità di meriti e, dopo aver continuato le opere della condizione di Bodhisattva per un certo numero di kalpa, conseguono la suprema illuminazione, assumono i tali nomi, vivono per tanto tempo, completano l'adornamento di tali paesi, adempiono i tali voti, insegnano ai tali esseri, ai tali Śrāvaka e ai tali Bodhisattva, e dopo il nirvāṇa vedono il Dharma che continua a prosperare per il bene e la felicità di tutti gli esseri.

Sudhana ode un'altra voce dire che certi Bodhisattva sono in tali luoghi e praticano le sei virtù Pāramitā, altri Bodhisattva in altri luoghi abbandonano il trono e tutti i loro averi preziosi e persino le loro membra, i loro interi corpi, senza rammarico, per amore del Dharma; e altri Bodhisattva, in altri luoghi, per difendere il Dharma di tutti i Tathāgata dalla corruzione, divengono grandi maestri e si impegnano strenuamente nel propagarlo e trasmetterlo, erigendo stupa e santuari buddisti, creando immagini buddiste e donando alla gente ciò che la allietta.

Sudhana ode un'altra voce dire che i tali Tathāgata sono nei tali luoghi e nei tali kalpa e, dopo aver conseguito l'illuminazione suprema, vivono in tali paesi, in tali assemblee, per tanto tempo, predicando le tali dottrine, adempiendo i tali voti e insegnando a innumerevoli esseri.

Ascoltando queste voci squisitamente melodiose al di là di ogni concezione umana, il giovane pellegrino Sudhana si rallegra indicibilmente. Acquisisce innumerevoli Dhāraṇi, eloquenze, opere di devozione, voti, virtù Pāramitā, poteri miracolosi, conoscenze, scienze, emancipazione e samādhi.

Sudhana vede poi, in tutti gli specchi, figure e immagini in numero incalcolabile. Vede rappresentazioni di tutte le assemblee spirituali presiedute da Buddha, da Bodhisattva, da Śrāvaka, da Pratyeka-buddha; vede rappresentazioni di terre della contaminazione, di terre della purezza, di mondi senza Buddha, di mondi grandi, medi e piccoli, di mondi con reti d'Indra, di mondi foggiate irregolarmente, di mondi dalle superfici lisce, di mondi in cui sono gli inferni, gli spettri famelici, ed ogni sorta di belve, di mondi abitati da esseri celestiali ed umani.

E in questi mondi vi sono asamkhyeya di Bodhisattva che

camminano o seggono, impegnati in ogni genere di opere, che praticano azioni caritatevoli spinti dalla compassione, scrivono vari trattati per beneficiare il mondo, li ricevono dal maestro, li serbano per le generazioni future, li copiano, li recitano, formulano domande, danno risposte, o praticano la confessione tre volte al giorno e dedicano il merito al conseguimento dell'illuminazione per il bene di tutti gli esseri.

Sudhana vede tutte le colonne irradiare ogni sorta di luci gemmate: azzurre, gialle, rosse, bianche, color cristallo, color acqua, color arcobaleno, color oro puro, e in tutti i colori della luce.

Sudhana vede figure di giovinette in oro di Jambūnada e altre figure fatte di pietre preziose. Alcune reggono tra le mani nuvole di fiori, altre nuvole di drappi, bandiere, baldacchini, ghirlande; altre reggono incensi di varie specie, reti preziose di gioielli-*mani*; talune reggono catene d'oro e collane di pietre preziose; altre hanno sulle braccia una quantità di ornamenti; certe sono decorate con corone di gemme-*mani*. Incurvandosi, tutte fissano intento i Buddha.

Sudhana vede l'acqua profumata che possiede l'ottuplice merito uscire dalle collane di perle, lunghi raggi di luce irradiarsi da collane di lapislazzuli; vede bandiere, reti, nastri e baldacchini, tutti fatti di specie diverse di pietre preziose, splendidi alla vista.

Sudhana vede i laghetti in cui crescono tutte le specie di loto, come l'Utpala, il Kumuda, il Puṇḍarika, il Padma, ognuno dei quali reca innumerevoli fiori di varia grandezza; e in ogni fiore si scorgono, splendidamente disposte, moltitudini di figure, tutte con il corpo piegato e le mani giunte in atteggiamento reverente: uomini, donne, bambini, bambine, Śakra, Brahma, Lokapāla, Deva, Naga, Yaksha, Gandharva, Arusa, Garuḍa, Kinara, Mahoraga, Śrāvaka, Pratyeka-buddha e Bodhisattva.

Sudhana vede i Tathāgata seduti a gambe incrociate, tutti ornati dei trentadue segni della grande virilità.

Sudhana vede il terreno pavimentato perfettamente di lapislazzuli: ad ogni passo vi sono rappresentazioni di cose e di personaggi meravigliosi, come le terre del Buddha, i Bodhisattva, i Tathāgata, e torri splendidamente ornate.

Sudhana vede negli alberi, rami, foglie, fiori e frutti fatti

di gemme le meravigliose rappresentazioni di Buddha, Bodhisattva, Deva, Naga, Yaksha, Lokapāla, Cakravartin, re di minore importanza, principi reali, ministri di stato, alti funzionari e buddisti delle quattro classi. Alcune di queste immagini recano in mano ghirlande di fiori, altre ghirlande di gemme, altre ancora ornamenti d'ogni genere. Hanno tutte un atteggiamento reverente, con il corpo piegato in avanti e le mani giunte, e guardano intensamente i Buddha. Alcune lodano i Buddha, mentre altre sono immerse in profonda meditazione. I loro corpi, magnificamente ornati, emettono luci di colori diversi: oro, argento, corallo, Tūshara, azzurro-Indra, gemme Vairochana, Campaka, eccetera.

Sudhana vede nelle rappresentazioni delle torri asamkhyeya di soli, lune, stelle, costellazioni e luminosità di ogni genere, che illuminano tutte le dieci parti del mondo.

Sudhana vede tutte le torri circondate da ogni parte da mura ornate ad ogni passo di pietre preziose, e in ognuna di queste pietre si vede riflesso il Bodhisattva Maitreya mentre pratica le sue opere di Bodhisattva nelle vite passate. Lo si vede mentre dona la testa gli occhi, le membra, le labbra, i denti, la lingua, le ossa, il midollo, ecc... Lo si vede mentre dona tutti i suoi averi, moglie, concubine, ancelle, servi, città, palazzi villaggi, paesi, e persino il suo trono a chiunque ne avesse bisogno. Libera coloro che sono in carcere, riscatta coloro che sono schiavi, guarisce quanti sono afflitti da infermità, riconduce sulla retta via coloro che si sono smarriti. Divenuto barcaiolo, aiuta la gente ad attraversare il mare; divenuto guidatore di carri, salva persone dalle catastrofi; divenuto un gran saggio, tiene sermoni su vari insegnamenti; divenuto un grande sovrano, pratica su se stesso le dieci opere di bontà e induce gli altri a imitarlo; divenuto medico guarisce ogni sorta di malattia. Per i genitori è un figlio devoto; per gli amici è un compagno fedele. Diviene uno Śrāvaka, un Pratyeka-buddha, un Bodhisattva, un Tathāgata, disciplinando, educando, istruendo tutti gli esseri. Diviene annunciatore del Dharma per servire la causa del Buddhismo accettandolo, conservandolo e leggendolo, meditando nel giusto modo, erigendo Caitya per i Buddha, foggando loro immagini, rendendo loro omaggio non soltanto personalmente ma anche inducendo altri a farlo, presentando offerte, incenso e fiori, e ripetendo senza interruzione tutte queste opere di devozione religiosa.

Inoltre, si vede il Bodhisattva Maitreya seduto sul trono del leone mentre tiene a tutti gli esseri sermoni sul Dharma, li istruisce nelle dieci opere di bontà, nel triplice rifugio, nei cinque precetti, sull'ottuplice Poshadha; e inoltre insegna alla gente a condurre vita di recluso, ad ascoltare il Dharma, ad accettarlo ed a conservarlo, ed a meditarlo nel giusto modo. Il Bodhisattva appare inoltre rappresentato mentre pratica le sei virtù Pāramitā ed altre opere di devozione per innumerevoli asamkhyeya di kalpa; e tutti i buoni amici che il Bodhisattva ha servito nelle vite passate si vedono ornati di moltitudini di virtù. Inoltre si vede ancora il Bodhisattva Maitreya festeggiato da tutti i suoi buoni amici.

Poi questi buoni amici dicono: « O Sudhana, sii il benvenuto! Possa tu non stancarti nel vedere tutte queste cose meravigliose che appartengono alla condizione di Bodhisattva! ».

6

Il sūtra passa poi a spiegare come il Bodhisattva Maitreya permise al giovane pellegrino Sudhana di essere testimone di tutte queste cose meravigliose.

Il giovane pellegrino Sudhana poté vedere tutto questo ed altre innumerevoli trasformazioni meravigliose al di là della concezione umana che avvenivano in ciascuna delle torri, perché aveva acquisito una capacità di memoria che non lasciava mai sfuggire nulla dalla mente, perché aveva acquisito un occhio puro per osservare tutte le dieci parti dell'universo: perché aveva acquisito una conoscenza che vede senza ostacoli, perché aveva acquisito la conoscenza del Bodhisattva, il suo potere sostenitore, e la perfetta padronanza sulle cose, perché aveva acquisito la sconfinata conoscenza appartenente a quei Bodhisattva che sono già entrati nel primo stadio.

È come colui che vede nel sonno ogni genere di cose come città, villaggi, paesetti, palazzi, giardini, montagne, boschi, fiumi, laghi, abiti, provviste e tutto ciò che è necessario per una esistenza felice. Può vedere anche i genitori, i fratelli, i parenti, grandi oceani, il Monte Sumeru, tutti i palazzi celestiali, Jambudvīpa, ecc.; può vedere inoltre il proprio corpo espanso per centinaia

di yojana e la casa in cui vive e gli indumenti che porta e tutte le altre cose che si accrescono egualmente in grandezza. Benché la sua esperienza abbia potuto durare soltanto un giorno od una notte, immaginerà che si sia protratta per un periodo di lunghezza incalcolabile, e che per tale periodo egli abbia ricevuto ogni gioia ed ogni piacevole sollecitazione. Quando si ridesta, comprende che tutto ciò che gli è apparso è stato in sogno, anche se ricorda tutto perfettamente.

In modo analogo, Sudhana è stato il testimone di tutte queste meraviglie (*vikurvita*) grazie ai poteri sostenitori del Bodhisattva Maitreya, grazie alla conoscenza che il triplice mondo è come un sogno; perché ha posto fine alla conoscenza limitata comune a tutti gli esseri, perché ha conseguito una comprensione estensiva e senza ostacoli, perché dimora nell'insuperato pensiero e nello stato spirituale della condizione di Bodhisattva, perché possiede la conoscenza inconcepibile grazie alla quale può conformarsi alla comprensione di tutti gli esseri. Quando un uomo sta per morire, vede tutto ciò che gli accadrà dopo la morte, a seconda della vita che ha vissuto. Se ha operato azioni malvagie, avrà la visione di un inferno, o del regno degli spettri famelici, o di quello delle belve, dove si soffrono pene di ogni genere. Può vedere i demoni armati di armi terribili che tormentano tutti coloro che sono caduti nelle loro mani. Può udire i gemiti, i lamenti e le grida di dolore. Può vedere il fiume di alcale, il calderone bollente, la collina di rasoi, la foresta di spine, gli alberi dalle foglie a spada, tutti destinati a tormentare i malvagi. Al contrario, coloro che si sono comportati giustamente possono vedere i palazzi celestiali, gli esseri celestiali, le fanciulle celestiali, le vesti bellissime, i giardini e le terrazze splendidamente ornati, ecc... Benché non siano ancora morti, in forza del loro karma possono avere tali visioni. In modo analogo, Sudhana ha potuto vedere tutte quelle scene meravigliose in forza del suo inconcepibile karma di Bodhisattva.

Come un uomo posseduto da uno spirito può rispondere ad ogni domanda che gli viene rivolta, Sudhana ha potuto vedere tutte queste meraviglie e rispondere a tutte le domande che gli venivano rivolte perché era sorretto dalla conoscenza del Bodhisattva Maitreya.

Come un uomo che, immaginando di essere un Nāga assogget-

tato all'incantesimo dei Nāga, è entrato nei loro palazzi e, trascorrendovi un breve tempo, crede di avere passato con loro molti anni, Sudhana, poiché dimora nella conoscenza appartenente alla condizione di Bodhisattva e perché è sostenuto dal potere del Bodhisattva Maitreya, ha potuto vedere gli eventi di molti kalpa in un batter d'occhio.

Come il palazzo di Brahma chiamato Vyūhagarbha supera quanto vi è in questo mondo, dove tutto il chiliocosmo si vede racchiuso, con ogni cosa in perfetto ordine, tutte le cose nella Torre di Vairocana sono state vedute da Sudhana distribuite in scala perfetta, in modo che tutte le differenze non interferivano minimamente l'una con l'altra.

Come un Bhikṣu che dimora in un Samāpatti chiamato Kṛtsnāyatana e che, sia che cammini o stia seduto o stia ritto o disteso, vede tutto il mondo nella luce del dhyāna in cui egli si trova, Sudhana ha veduto in una luce chiara tutte le scene meravigliose della Torre.

È come quando un uomo vede la città dei Gandharva nel cielo, abbellita da ornamenti di ogni genere che non si mescolano e non si ostacolano a vicenda.

È come le dimore degli Yakṣa e i mondi umani, che occupano lo stesso spazio, eppure sono ben distinti le une dagli altri, in modo che ciascuno può vedere queste o quelli a seconda del suo karma.

È come il grande oceano in cui si può vedere riflesso tutto ciò che vi è nel chiliocosmo.

È come il mago che, grazie alla sua conoscenza dell'arte, può creare ogni genere di cose e far loro compiere la stessa opera.

In modo analogo Sudhana, grazie al potere sostenitore del Bodhisattva Maitreya, grazie al suo inconcepibile potere della conoscenza della Māyā, ha potuto vedere tutte le meravigliose trasformazioni nella Torre.

7

In quel momento il Bodhisattva Maitreya, sospendendo il suo potere miracoloso, entrò nella Torre e, schioccando le dita, disse al giovane pellegrino Sudhana:

« O figlio di una buona famiglia, destati! Tale è la natura di tutte le cose che appaiono nell'accumulazione e nella combinazione delle condizioni: tale è la natura delle cose, che non è completa in se stessa, poiché è simile a un sogno, a una visione, a un ricordo ».

In questo momento Sudhana, udendo lo schiocco delle dita, si destò dal samādhi. Maitreya continuò: « Vedi tu ora le meravigliose trasformazioni del Bodhisattva, il fluire del suo potere, la propagazione dei suoi voti e della sua saggezza, la gioia della sua beatitudine finale, le sue opere di devozione, l'incommensurabile ornamento della terra del Buddha, gli insuperabili voti del Tathāgata, l'inconcepibile via dell'emancipazione appartenente alla condizione di Bodhisattva, i piaceri del samādhi goduti dal Bodhisattva... vedi tu tutte queste cose e le segui comprendendole? ».

Sudhana disse: « Sì, o venerabile signore, grazie al meraviglioso potere sostenitore del buon amico. Ma ti prego, dimmi che cos'è l'emancipazione ».

Maitreya: « Questo è conosciuto come il Vyūhagarbha, in cui è contenuta la conoscenza di tutto il triplice chiliocosmo, che vi è conservata e mai sfugge alla memoria. O figlio di una buona famiglia, in questa emancipazione vi sono molte più emancipazioni di quante possano venire descritte ed enumerate, e che possono essere conseguite soltanto dal Bodhisattva destinato ad una sola nascita ».

Sudhana: « O venerabile signore, ti prego, dimmi dove va tutto questo ».

Maitreya: « Torna là da dove è venuto ».

Sudhana: « E da dove viene? ».

Maitreya: « Viene dalla conoscenza e dal potere sostenitore del Bodhisattva. Non va in alcun luogo, non si esaurisce mai, non vi è accumulazione, né accrescimento, né immobilità, né attaccamento, né dipendenza dalla terra o dal cielo.

« O figlio di una buona famiglia, è come il re dei Nāga che versa la pioggia: non esce dal suo corpo, non dalla sua mente, non vi è alcuna accumulazione in lui: ma proviene dal potere della mente del Nāga, questa pioggia che irrorà il mondo intero. Questo è al di là della comprensione umana.

« O figlio di una buona famiglia, tutto ciò vale anche per tut-

te le cose che hai veduto. Non vengono né dall'interno né dall'esterno, eppure sono davanti a te, e provengono dal potere meraviglioso del Bodhisattva, a causa del merito del bene che tu hai compiuto.

« O figlio d'una buona famiglia, è come l'arte di un mago, le cui creazioni magiche non vengono da alcun luogo, e non vanno in alcun luogo, eppure vengono vedute come se esistessero al cospetto della gente, in forza dell'incantesimo del mantra.

« Allo stesso modo, o figlio d'una buona famiglia, il meraviglioso ornamento che tu hai veduto non viene da alcun luogo, non va in alcun luogo, non resta accumulato in alcun luogo, ed è solo perché il Bodhisattva ha appreso la sua inconcepibile conoscenza della Māyā, grazie al potere che tutto sostiene e tutto domina dei voti e della conoscenza del Bodhisattva ».

Sudhana: « O venerabile signore, ti prego, dimmi da dove vieni ».

Maitreya: « Il Bodhisattva non viene e non va; il Bodhisattva non si muove e non sta, non è né vivo né morto, né rimane né si allontana, non si discosta e non si leva, non spera e non si attacca a nulla, non fa e non coglie la ricompensa, non nasce e non viene annientato, non è né eterno né destinato alla morte.

« Eppure, o figlio d'una buona famiglia, è in questo modo che viene il Bodhisattva: viene dove dimora un amore che abbraccia tutte le cose, poiché desidera disciplinare tutti gli esseri; viene dove vi è un grande cuore pieno di compassione, perché desidera proteggere tutti gli esseri dalle sofferenze; viene dove vi sono azioni di moralità, poiché desidera nascere dovunque può essere gradito; viene dove vi sono grandi voti da adempiere in forza del potere dei voti originari; viene dai poteri miracolosi perché dovunque è ricercato dopo essersi manifestato per compiacere gli altri; viene dove vi è l'assenza di sforzo perché non si discosta mai dalle orme di tutti i Buddha; viene dove non vi è né il dare né il prendere perché nei suoi movimenti mentali e fisici non vi è traccia di sforzo, viene dai mezzi nati dalla conoscenza trascendentale perché è sempre conforme alla mentalità di tutti gli esseri; viene dove si manifestano trasformazioni perché tutto ciò che appare è come un riflesso, come un corpo trasformato.

«Così stanno le cose, o figlio d'una buona famiglia, eppure tu chiedi da dove vengo. In quanto a questo, io vengo dal mio paese natale, Maladi. Il mio scopo è insegnare il Dharma a un giovane chiamato Gopālaka e a tutte le altre persone che vivono nel mio distretto, a seconda delle loro capacità. Il mio scopo è inoltre condurre i loro genitori, i loro parenti, i Brahmani ed altri sulla via del Mahāyāna... ».

8

Siamo ora in grado di accertare dove il Bodhisattva Maitreya, che rappresenta l'intera schiera dei Bodhisattva, ha la sua dimora finale, e quale sia tale dimora. Notiamo i punti seguenti:

Poiché l'immaginazione indiana è assai più ricca e più creativa di quella cinese, la descrizione del Vairocana-alaṅkāra-vyūha-garbha, che è la dimora della condizione di Bodhisattva, può apparire a prima vista del tutto diversa dal modo semplice e diretto in cui si esprime il maestro dello Zen cinese. Quando a quest'ultimo viene chiesto dov'è la sua dimora, non spreca molte parole nel descriverla, non è per nulla prolisso, come abbiamo già avuto occasione di vedere altrove. È appunto questo che caratterizza specificamente lo Zen, mentre il *Gaṇḍavyūha* va molto al di là dello Zen; infatti, non si accontenta di indicare la Torre, o di entrarvi con uno schioccar delle dita, o di esclamare, come fa il poeta di un *haiku* giapponese:

Oh! Ecco Yoshino!
Che altro possono dire?
La montagna è coperta di fiori di ciliegio!

Qui si ricorre invece ad ogni genere di immagine per presentare all'immaginazione del lettore la vera natura della Torre. Questa verbosità, tuttavia, gli è di aiuto, in un certo senso meglio di quanto lo sia il maestro dello Zen, per fargli conoscere l'oggetto della sua curiosità, perché noi scopriamo che:

1. La Torre di Maitreya non è altro che lo stesso Dharmadhātu.
2. Il Dharmadhātu, da un punto di vista, è diverso dal Lo-

kadhātu, che è questo mondo di relatività e di individualità, mentre da un altro punto di vista il Dharmadhātu è il Lokadhātu.

3. Il Dharmadhātu non è un vuoto riempito di vuote astrazioni, ma è saturo di realtà individuali concrete, come possiamo comprendere dall'uso delle parole *vyūha* e *alaṅkāra*.

4. In una molteplicità di oggetti che riempiono il Dharmadhātu vi è tuttavia un ordine perfetto.

5. Questo ordine è descritto come: *Aśya kūṭāgāravayūha anyonyā sambhinṇā anyonyā maitrībhūta anyonyā saṅkīrṇaḥ pratibhāsayogena 'bhāsam agamannekaśminnarāmbaṇe yathā caikasminnarāmbaṇe tathā 'śeṣasarvārāmbaṇeṣu* (24).

6. Nel Dharmadhātu vi è non soltanto un'interfusione universale delle cose in modo tale che in un oggetto è riflesso il resto degli oggetti, ma in ciascuno di essi vi è un riflesso di una personalità conosciuta come Sudhana.

8. Il Dharmadhātu è perciò caratterizzato generalmente come *anāvaraṇa*, « senza ostacoli », intendendo con questo termine che vi è uno stato di interpenetrazione di tutti gli oggetti, nonostante la loro divisibilità e la loro resistenza reciproca.

9. Il Dharmadhātu è un mondo di splendore in cui non soltanto ogni oggetto di Alaṅkāra splende di luce propria variamente colorata, ma non rifiuta di assorbire o di riflettere la luce degli altri così come essi sono.

10. Tutti questi meravigliosi fenomeni, e addirittura lo stesso Dharmadhātu, nascono grazie al potere sostenitore del Bodhisattva, che nel *Gaṇḍavyūha* è simboleggiato dallo schiacciare delle dita.

11. Il potere sostenitore, Adhishthāna, pur non essendo espressamente definito, è composto del Praṇidhāna (voto) e dell'Jñāna (conoscenza) del Bodhisattva.

12. Quando questo Dharmadhātu, in cui si svolge questo spettacolo squisitamente bello e assolutamente inconcepibile, viene descritto psicologicamente, il *Gaṇḍavyūha* dice: *Abhidyaṇḍitakāya-cittaḥ sarvasaṃjñāgatavidhūta mānaśaḥ sarvāvaraṇavivarjitacittaḥ*

(24) Manoscritto della Royal Asiatic Society, folio 270a. Reso liberamente: « Gli oggetti sono disposti in tal modo che la loro reciproca separazione non esiste più, come se fossero tutti fusi, ma ogni oggetto, per questo, non perde la sua individualità, perché l'immagine del devoto di Maitreya si riflette in ciascuno degli oggetti, e questo non solo in parti specifiche bensì dovunque nella Torre, così che vi è una completa, reciproca inter-riflessione di immagini ». (MMG, pag. 1367).

sarvamohavigataḥ (25). Ed era in questo stato d'animo che Sudhana poteva ricordare tutto ciò che aveva veduto e che aveva udito, che poteva osservare il mondo con una vista che non incontrava ostacoli in qualunque direzione volgesse lo sguardo, e che poteva aggirarsi nel Dharmadhātu con il suo corpo, senza che nulla ostacolasse la perfetta libertà dei suoi movimenti.

(È opportuno paragonare tutto questo con l'istruzione di Dogen e del suo maestro Ju-ching. Quando Dogen, che fu il fondatore della scuola giapponese Soto dello Zen, studiava Zen in Cina presso Ju-ching, all'inizio del tredicesimo secolo, il maestro usava dirgli: « Mente e corpo lasciati cadere! Lasciati cadere mente e corpo! ». Dogen ripete questa idea in uno dei suoi sermoni: « Lasciato cadere! Lasciato cadere! Questo stato deve essere subito sperimentato da voi tutti: è come ammucchiare [frutta] in un canestro senza fondo, è come versare [acqua] in una ciotola bucata; per quanto ammucchiate o versiate, non riuscirete a riempirli. Quando si realizza questo, noi diciamo che il fondo del secchio è sfondato. Finché vi è una traccia di coscienza che vi induce a dire: "Io ho questa comprensione o questa realizzazione", voi continuate a baloccarvi con delle irrealtà »).

9

Si può sospettare che la Torre descritta in questi termini sia una creazione simbolica uscita da concezioni filosofiche astratte. In effetti, questo spettacolo meravigliosamente misterioso è stato un tempo oggetto di speculazioni metafisiche da parte di alcune brillanti menti cinesi: ed ebbe origine così quella che oggi è conosciuta come la scuola Hua-yên (*Avatamsaka*) del Buddhismo. Ma dubito molto che questa sistematizzazione filosofica abbia veramente fatto il bene desiderato alla giusta comprensione del *Gaṇḍavyūha*; non so se il significato più vero e più profondo della Torre Vairocana ci abbia guadagnato dal venire analizzata e resa più o meno comprensibile all'intelletto. Non voglio dire che

(25) Il manoscritto della R.A.S., folio 270a; MMG, pag. 1367: « Sudhana, il giovane pellegrino, sentì come se il suo corpo e la sua mente si liquefacessero completamente; vide che tutti i pensieri si allontanavano dalla sua coscienza; nella sua mente non vi erano impedimenti, e tutte le intossicazioni svanivano ».

quelle grandi menti cinesi abbiano fatto qualcosa di inutile per l'avanzamento della cultura umana. Ma voglio dire questo: che il risultato della loro sistematizzazione del *Gaṇḍavyūha* è stato di spingere il suo valore spirituale dietro lo schermo dell'intelligibilità, e di conseguenza oggi il lettore comune giunge a scoprirne il messaggio originale nel concettualismo della stessa analisi speculativa. Se è veramente così, in tutta la storia del *Gaṇḍavyūha*, sarebbe stata davvero una disgrazia. Tuttavia, per vedere in che modo menti cinesi di primissimo ordine si sforzarono di afferrare le meraviglie della Torre Vairocana, mi sia consentito riferirmi alla cosiddetta dottrina del quadruplice Dharmadhātu prospettata da Têng-kuan, ed anche alla teoria dell'Identità di Fa-tsang.

L'idea del quadruplice Dharmadhātu non ebbe interamente origine con Têng-kuan, di cui si dice sia vissuto più di cento anni (738-839). L'idea era stata adombrata in modo più o meno definitivo dai suoi predecessori, come Fa-tsang (643-712), Chi-yen (602-668), e Tu-shun (557-640), ma solo con la formulazione finale di Têng-kuan la filosofia del *Gaṇḍavyūha* venne ad essere identificata con la dottrina del quadruplice Dharmadhātu. Secondo tale dottrina, vi sono quattro modi di vedere il Dharmadhātu. Secondo tale dottrina, vi sono quattro modi di vedere il Dharmadhātu: 1) Il Dharmadhātu come mondo di oggetti individuali, nel quale caso il termine *dhātu* viene inteso come « qualcosa di separato »; 2) Il Dharmadhātu come una manifestazione di un unico spirito (*ekacitta*) o di un'unica sostanza elementare (*ekadhātu*); 3) Il Dharmadhātu come mondo in cui tutte le sue particolari esistenze (*vastu*) sono identificabili con un unico spirito fondamentale; 4) il Dharmadhātu come mondo in cui ognuno dei suoi oggetti particolari è identificabile con ogni altro oggetto particolare, con la rimozione delle linee di separazione che possono esistere tra loro.

Tra queste quattro concezioni del Dharmadhātu, l'ultima è caratteristica dell'insegnamento del *Gaṇḍavyūha* e distinta dalle altre scuole del Buddismo. Secondo Fa-tsang, nella seguente serie infinita

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

ogni termine può essere considerato relato agli altri in due modi, esistenzialmente e funzionalmente, o statisticamente e dinamica-

mente. Dal punto di vista esistenziale, la relazione è riconosciuta come *hsiang-chi*, cioè identica, quindi:

$$\begin{aligned} a_1 &= a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... \\ a_2 &= a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... \\ a_3 &= a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... \end{aligned}$$

e così via. Infatti la relazione di ogni termine all'intera serie è tale che a_1 è a_1 a causa della serie, mentre la serie stessa acquista il suo significato a causa di a_1 . La relazione è reversibile e si può dire che

$$\begin{aligned} a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... &= a_1 \\ a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... &= a_2 \\ a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..... &= a_3 \end{aligned}$$

e così via. Finché una serie infinita non può essere completa senza i suoi termini individuali e questi ultimi non possono essere completi senza l'intera serie in cui sono ciò che sono, dice Fa-tsang, deve essere considerata valida la teoria dell'identità statica esistenziale.

La serie può essere vista anche come funzionalmente o dinamicamente relata. Nella serie

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}.....$$

ogni termine che contribuisce alla struttura generale della serie ha una sua funzione nel renderla possibile. Quando anche un solo termine viene escluso dalla serie, la serie cesserà di essere se stessa: cioè, non funzionerà più come tale. In questo caso, vi è uno stato di perfetta interpenetrazione (*hsiang-ju*) in tutta la serie. Quando a_1 viene reso indipendente dalla serie, non ha significato, e perciò non ha esistenza, perché a_1 è a_1 nella serie. Quindi a_1 è nello stesso tempo a_1 e $a_2, a_3, a_4, a_5...$ Quando $a_1 = a_1$, a_1 è « esauribile »; quando $a_2, a_3, a_4, a_5 ... = a_1$, a_1 è « inesauribile » (26), per usare la terminologia del *Gaṇḍavyūha*. Allo stesso modo ogni termine, $a_2, a_3, a_4, a_5 ...$ è nello stesso tempo « esauribile » e « inesauribile ». Abbiamo quindi le seguenti formule:

(26) *Kṣaya* e *akṣaya*.

$$\begin{aligned}
 a_1 &= a_1; \\
 a_1 &= a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... \\
 a_2 &= a_2; \\
 a_2 &= a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... \\
 a_3 &= a_3; \\
 a_3 &= a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... \\
 &..... \\
 &.....
 \end{aligned}$$

Vi è un altro modo di vedere l'intera serie $a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$ in forza del quale ogni termine deve venire considerato come se abbracciasse in sé l'intera serie e non, come nel primo caso, un'unità indipendente e separabile che entra nel sistema. Perciò, se viene preso un termine, l'intera serie lo segue. Quando un'immagine si riflette nello specchio, vi è uno stato d'identità tra specchio e immagine, perché al di fuori dello specchio non può esservi riflesso e senza il riflesso lo specchio è inesistente. Uno specchio è distinguibile solo quando vi sono immagini che ne determinano l'esistenza, e lo stesso si può affermare delle immagini che si riflettono nello specchio. L'uno senza le altre comporta l'inesistenza di entrambi. Da questo punto di vista, le relazioni tra ciascun termine della serie e la serie stessa possono venire quindi formulate in triplicità:

$$\begin{aligned}
 a_1 &= a_1; \\
 a_1 &= a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},...; \\
 a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},... &= a_1. \\
 a_2 &= a_2; \\
 a_2 &= a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},...; \\
 a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},... &= a_2. \\
 a_3 &= a_3; \\
 a_3 &= a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},...; \\
 a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},... &= a_3. \\
 a_4 &= a_4; \\
 a_4 &= a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},...; \\
 a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10},... &= a_4.
 \end{aligned}$$

e così via *ad infinitum*. In questo caso, la distinzione fra identità esistenziale ed interpenetrazione funzionale non può essere

avvertibile come nel primo caso in cui ogni unità era considerata individualmente separabile. Se una distinzione del genere deve essere applicata al caso in esame, deve esserlo per esattezza concettuale. L'interpenetrazione comporta la funzione di ogni unità sulle altre individualmente e complessivamente mentre l'identità è una concezione statica. In ogni caso, il risultato pratico di queste considerazioni è lo stesso: tutte le cose che in splendida disposizione abbelliscono l'intero universo sono in uno stato di perfetta fusione reciproca, in ogni modo che si possa concepire.

Quando parliamo di identità, d'interpenetrazione o di assenza di ostacoli quale concezione filosofica fondamentale dell'*Avatamsaka* non dobbiamo dimenticare tuttavia che questa concezione non ignora affatto la realtà dell'esistenza individuale. Perché, infatti, l'assenza di ostacoli è possibile soltanto quando vi sono esistenze individuali: l'interpenetrazione deve essere considerata caratteristica solo di un mondo di particolari; infatti, quando non vi sono particolari né esistenze individuali, l'identità è una nozione vuota. Il Dharmadhātu deve essere un regno di Vyūha e di Alaṅkāra. Non dobbiamo dimenticare che mentre

$$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

e

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_1;$$

è anche assolutamente vero che

$$a_1 = a_1;$$

e che

$$a_1 = a_1$$

perché

$$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

e

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_1$$

Poiché l'interpenetrazione o assenza di ostacoli non è né uniformità né uno stato indifferenziato di esistenza, il risveglio del Bodhicitta è reso possibile in ogni essere senziente, e questo risveglio, a sua volta, causa una reazione nel regno (*kṣetra*) di tutti i Buddha. Un buddista Shin esprime questa idea dicendo che, ogni volta che vi è un nuovo convertito all'insegnamento della Terra Pura, nel laghetto del paese di Amitābha sboccia un nuovo fiore di loto.

La dottrina dell'interpenetrazione può anche essere espressa nella terminologia della relatività causale. Ma in questo caso il termine deve essere inteso in un senso molto più alto o molto più profondo, poiché il mondo dell'*Avatamsaka* non è quello delle forme e delle apparenze governate da leggi come la causalità meccanica, o la causalità teleologica biologica, o la reciprocità statica. Il Dharmadhātu, che è il mondo dell'*Avatamsaka*, è quello che si rivela alla nostra intuizione spirituale, una intuizione che si può conseguire soltanto trascendendo il dualismo dell'essere (*asti*) e del non essere (*nāsti*). Il Dharmadhātu, perciò, è realizzabile soltanto quando dalla nostra visione sono rimosse tutte le tracce di causazione (*hetupratyaya*). L'interpenetrazione viene allora percepita direttamente senza alcuna mediazione di concetti, e cioè non come il risultato dell'intellettualizzazione.

È pure in questo senso che tale mondo, costruito da nozioni appartenenti alla categoria della causazione, viene proclamato dai buddisti seguaci Mahāyāna come vuoto (*śūnya*), non nato (*anutpāda*), e senza natura in sé (*asvabhāva*). Questa affermazione non è una deduzione logica, ma l'intuizione del genio mahāyānico. Quando questa affermazione viene interpretata come relatività, oppure collegata all'idea della relazione causale, il suo spirito va completamente perduto, e il Buddismo mahāyānico si trasforma in un sistema filosofico: come hanno in effetti tentato di fare alcuni studiosi europei del Buddismo. Questo Vuoto di tutte le cose (*sarvadharmasya śūnyata*), che avvolge tutti i mondi con i loro molteplici oggetti, è ciò che rende possibile l'intuizione *Avatamsaka* dell'interpenetrazione e dell'assenza di ostacoli. Il Vuoto è una percezione mahāyānica della Realtà Stessa. Quando viene ricostruito concettualmente, il significato della percezione viene completamente eliminato. Coloro che tentano

tale ricostruzione vanno contro lo spirito del Mahāyāna. Per tali ragioni, o raccomandando lo studio dei sūtra, ma non dei śāstra o trattati filosofici del Buddhismo mahāyānico, se gli studenti desiderano afferrare veramente lo spirito, o di partecipare all'esperienza del Mahāyāna.

Qualunque sia l'analisi intellettuale data da Fa-tsang, una delle più grandi menti filosofiche della Cina, sulla situazione nella Torre di Vairocana, così come si presenta all'occhio spirituale del giovane pellegrino buddista Sudhana, il fatto in se stesso non ha nulla a che fare con l'analisi. L'analisi può soddisfare l'intelletto, ma l'intelletto non è certo tutto il nostro essere. Con Fa-tsang e con Sudhana, dobbiamo essere nella Torre stessa, e testimoniare di tutti i Vyūhāṅkara che risplendono di luce propria e che si riflettono l'un l'altro senza ostacoli. Nelle questioni religiose, la vita e l'esperienza contano assai di più dell'analisi. Perciò, la Torre con tutti i suoi Vyūha (27) deve uscire dalla vita di ognuno di noi.

10

Ci auguriamo di essere riusciti, almeno in una certa misura, a delineare la natura interiore e la costituzione della Torre Vairocana sia in termini d'esperienza, sia dal punto di vista del chiarimento intellettuale. Dopo « Che cosa » viene « Da dove » e « Verso dove »: senza queste formule, in verità, la nostra indagine sulla vita non sarebbe completa. Perciò Sudhana chiede, naturalmente, dopo avere veduto tutte le meraviglie della Torre, da dove viene e dove va. Il Bodhisattva Maitreya risponde che viene dall'Jñāna (conoscenza) e dall'Adhishṭhāna (potere sostenitore) del Bodhisattva. Che cosa è questo Jñāna? Che cosa è questo Adhishṭhāna?

Jñāna è un termine difficile da tradurre, perché « conoscenza » non ne rende compiutamente il senso. Si tratta di qualcosa

(27) *Vyūha*, come è spiegato altrove, significa « disposizioni » o « disporre in ordine »; nella letteratura buddista è usato spesso nel senso di « abbellimento » o « ornamentazione ». Ma qui equivale a « molteplicità delle esistenze ». La Torre con i suoi Vyūha, perciò, è questo universo che si estende davanti a noi con tutti i suoi oggetti particolari; e Dharmadhātu = Lokadhātu, Lokadhātu = Dharmadhātu.

di piú fondamentale. È l'impulso innato dell'uomo verso la discriminazione, la sua inclinazione costituzionale al dualismo, in forza della quale vengono separati soggetto e oggetto, chi vede e la cosa vista: ed è questo che rende possibile un mondo di molteplicità. Perciò, quando si dice che tutti i Vyūha provengono dal mezzo del Jñāna, la frase non ha altro significato che questo: il mondo si evolve dalla costituzione stessa della nostra mente, che è il contenuto della nostra coscienza, ed è simultaneo al destarsi di una mente che discrimina, e viene e va misteriosamente come la nostra coscienza. In realtà, non è giusto chiedere da dove viene o dove va il mondo. La domanda stessa deriva dalla fonte di tutti i misteri e di tutti gli inconcepibili, e formularla significa frustrare il proprio fine. È possibile rispondere soltanto quando ci scostiamo dalle condizioni in cui siamo. Alla risposta, cioè, si può rispondere solo quando non viene piú formulata. È come se il fuoco chiedesse: « Che cosa sono? ». « Da dove vengo? ». « Dove vado? ». « Perché ardo? ». Finché il fuoco è fuoco e continua ad ardere, è impossibile rispondere a queste domande, perché il fuoco deve ardere, soltanto ardere, e non riflettere su se stesso; perché nel momento in cui riflette non è piú fuoco; perché conoscere se stesso è cessare di essere se stesso. Il fuoco non può trascendere le sue condizioni, e formulando domande su se stesso le trascende, il che è negare se stesso. La risposta è possibile quando si contraddice. Se stiamo fermi, non possiamo saltare. Questa contraddizione si trova nell'essenza stessa di tutti i problemi intellettuali relativi all'origine e al destino della vita. Perciò Maitreya afferma: *na kvacid gato, nānugato, na rāṣibhuto, na samcayabhūto, na kūṭastho, na bhāvastho, na deṣastho, na pra-deṣasthaḥ* (28). Queste negazioni, in apparenza, non ci portano a nulla, ed è naturale che sia così, perché la vera risposta sta dove la domanda non è stata ancora formulata.

Dobbiamo poi prendere in considerazione l'Adhishṭhāna. Cosa significa? Generalmente, viene tradotto in cinese come *shên-li* o *wei-li* o *chia-chih-li*. È « potere », « forza della volontà », « potere spirituale », appartenente ad una grande personalità uma-

(28) MMG, pag. 1413. « La Torre viene dal nulla, e passa nel nulla; non è né una massa né una raccolta; non è statica, né diviene; non è ubicata e non è ubicabile in un luogo definito ».

na o divina. Finché restiamo sul piano del Jñāna, il mondo non sembra molto reale, come la sua esistenza simile alla Māyā, in cui si presenta al Jñāna, è troppo vaporosa; ma quando veniamo all'aspetto Adhishṭhāna della condizione di Bodhisattva, abbiamo la sensazione di avere afferrato qualcosa di solido, che ci sostiene. È qui che la vita incomincia ad avere veramente significato. Vivere smette di essere la semplice, cieca asserzione di un impulso primordiale, poiché Adhishṭhāna è un altro nome di Pranidhāna, oppure è quel potere spirituale che emana dal Pranidhāna, che costituisce con Jñāna l'essenza della condizione di Bodhisattva. L'Adhishṭhāna non è semplicemente un potere che ama affermarsi in contrasto con altri: dietro di esso vi è sempre un Buddha o un Bodhisattva, dotato di una visione spirituale che penetra nella natura delle cose, e nello stesso tempo con la volontà di sostenerla. La volontà di sostenere significa l'amore e il desiderio di salvare il mondo dalle sue illusioni e dai suoi legami. Pranidhāna è questa volontà, questo amore, questo desiderio, ed è detto « inesauribile » (*akṣaya*).

Jñāna e Pranidhāna costituiscono la condizione di Bodhisattva o di Buddha, che è la stessa cosa. Per mezzo dell'Jñāna noi ascendiamo e raggiungiamo la sommità dei trentatré cieli; e seduti quietamente osserviamo il mondo sottostante e le sue attività come se fossero nuvole in movimento sotto ai nostri piedi; sono le masse vorticanti dello sconvolgimento, ma non toccano colui che è al di sopra di esse. Il mondo del Jñāna è trasparente, luminoso, ed eternamente sereno. Ma il Bodhisattva non vuole rimanere in questo stato di contemplazione eterna, al di sopra del mondo dei particolari, e quindi delle lotte e delle sofferenze: infatti, il suo cuore soffre a quella vista. Ora il Bodhisattva è deciso a scendere nelle masse tempestose dell'esistenza. I suoi voti (*pranidhāna*) sono formulati, la sua potenza (*adhishṭhāna*) viene data a quanti levano lo sguardo verso di lui, e viene compiuto ogni sforzo (*upāya*) per innalzare quanti brancolano nelle tenebre e sono ridotti in uno stato di abietta sottomissione. Pranidhāna, quale aspetto di Adhishṭhāna, è quindi la scala discendente, l'anello che unisce il Bodhisattva ai Sarvasattva (tutti gli esseri). Da ciò si produce quello che è conosciuto tecnicamente come *Nirmāṇakāya*, o corpo di trasformazione, e che in molti testi mahāyānici è detto *Vikurvita* o *Vyūhavikurvita*, ornamento di meraviglie.

Il fatto che il Bodhisattva, con tutta la sua visione penetrante e illuminante nella natura in sé delle cose, che non è natura in sé, debba a sua volta legarsi nelle interminabili complessità di un mondo di particolari è il mistero dei misteri: tuttavia, qui si apre la porta dell'emancipazione inconcepibile (*acintya-vimokṣa*) per colui che è l'incarnazione di Jñāna e Praṇidhāna. È in questo modo che siamo pervenuti a comprendere la contraddizione tra la venuta di Maitreya dal nulla e la sua nascita nella provincia di Maladi.

Questa contraddizione deve essere apparsa al lettore veramente inestricabile, benché le contraddizioni siano generalmente di tale natura; ma nel caso di Maitreya, la contraddizione si presenta troppo presto ed è troppo stridente. In un momento, egli dice, non ha dimora; e prima che noi ci siamo ripresi da questa affermazione, sentiamo dire che la sua terra natale (*jamnabhūmī*) è Maladi, e che la sua missione consiste nell'istruire nel Buddismo Gopālaka, figlio di una ricca famiglia. Non è una discesa troppo rapida dal cielo di Tushita al mondo terreno? Normalmente, sarebbe davvero così. Ma quando ci rendiamo conto di ciò che costituisce la condizione di Bodhisattva, la pensiamo diversamente. Infatti, egli nasce a Maladi come se non nascesse in alcun luogo, come se venisse da nessun luogo. È nato, eppure è non nato; è davanti a noi, eppure non è venuto da alcun luogo. È con Sudhana nella Torre Vairocana, come ci viene detto nel Gaṇḍavyūha, ma non ha mai lasciato la sua dimora nel cielo di Tushita. Perciò, dice un maestro dello Zen, « l'assemblea dei Bodhisattva che ascoltano il sermone del Buddha sul Monte dell'Avvoltoio Sacro non si è mai dispersa: continua tuttora, e il sermone risuona ancora sulla Montagna ». Ciò che sembra essere « una discesa troppo improvvisa » rientra invece nell'ordine predisposto della vita di devozione del Bodhisattva (*bodhisattva-caryā*).

Dov'è, allora, la sua vera terra natale? (29).

« 1. Dovunque vi sia il risveglio del Bodhicitta, là è la terra

(29) Manoscritto della R.A.S., folio 276b e segg. Cfr. MMG, pag. 1415 e segg.

natale del Bodhisattva, perché appartiene alla famiglia dei Bodhisattva.

« 2. Dovunque vi sia la profondità di cuore, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che si trova la famiglia dei buoni amici.

« 3. Dovunque vi sia l'esperienza del Bhūmis, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che crescono tutte le virtù Pāramitā.

« 4. Dovunque vengono formulati grandi voti, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che vengono compiute azioni di devozione.

« 5. Dovunque vi sia un amore grande, che abbraccia tutte le cose, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che si evolvono i quattro modi dell'accettazione.

« 6. Dovunque vi sia il modo retto di vedere le cose, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che sorge la conoscenza trascendentale.

« 7. Dovunque prospera il Mahāyāna, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che si dispiegano tutti i mezzi più accorti.

« 8. Dovunque vi sia la preparazione di tutti gli esseri, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che nascono tutti i Buddha.

« 9. Dovunque vi siano mezzi nati dalla conoscenza trascendentale (30), là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che si consegue il riconoscimento che tutte le cose sono non nate.

« 10. Dovunque siano praticati tutti gli insegnamenti del Buddismo, là è la terra natale del Bodhisattva, perché è là che sono nati tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro ».

(30) *Prajñā-upāya*. Quando Upāya è usato nel suo senso tecnico, nel Buddismo è l'espressione dell'amore del Buddha e del Bodhisattva per tutti gli esseri. Quando il Buddha vede tutte le sofferenze del mondo, causate dall'ignoranza e dall'egotismo desidera liberarlo e di conseguenza escogita tutti i mezzi per realizzare il suo ardente desiderio. Questo è il suo Upāya. Ma poiché il suo desiderio non ha nulla a che fare con l'egotismo né con l'aggrapparsi alla concezione individualistica della realtà, si dice che il suo Upāya nasce dalla sua conoscenza trascendente. Vedere più avanti, dove è spiegata la filosofia della Prajñāpāramitā.

Allora, chi sono i suoi genitori e i suoi parenti? Quali sono i suoi doveri?

« Prajñā è sua madre; Upāya (mezzi acconci) suo padre; Dāna (carità) la sua nutrice; Śīla (moralità) il suo sostenitore; Kṣhānti (pazienza) la sua decorazione; Vīrya (coraggio) la sua balia; Dhyāna è colui che lo pulisce; i buoni amici, i suoi istruttori; tutti i Bodhisattva, i suoi fratelli; tutti i fattori dell'illuminazione, i suoi compagni; il Bodhicitta, la sua casa; comportarsi secondo la verità, i modi della sua famiglia; il Bhūmis, la sua residenza; le Kṣhānti, i membri della sua famiglia; i voti, il motto della sua famiglia; promuovere atti di devozione, il compito della sua famiglia; venire unto dopo essere stato destinato ad una sola altra nascita, il suo destino quale principe ereditario del regno del Dharma; e giungere alla piena conoscenza dello stato di Tathāgata forma la base dei suoi puri rapporti familiari » (31).

Che cosa costituisce l'atteggiamento mentale basilare con cui il Bodhisattva viene nelle nostre vite?

« Il Bodhisattva non detesta nulla, in qualunque mondo egli entri, perché egli sa (*parijñā*) che tutte le cose sono come immagini riflesse. Egli non si contamina, qualunque sia la via che percorre, perché sa che tutto è trasformazione. Egli non sente mai stanchezza nel suo compito di far maturare tutti gli esseri, perché egli sa che non vi è nulla che possa venire designato come anima-ego. Egli non si stanca mai di accogliere tutti gli esseri, perché è essenzialmente amore e compassione. Egli non teme di attraversare tutti i kalpa, perché comprende (*adhimukta*) la nascita-e-morte, perché egli comprende che tutti gli skandha sono come una visione. Egli non distrugge alcun sentiero dell'esistenza, perché sa che tutti i Dhātu e gli Ayatana sono il Dharmadhātu. Egli non ha una visione pervertita dei sentieri, perché sa che tutti i pensieri sono come un miraggio. Egli non è contaminato neppure quando si trova nel regno degli esseri malvagi, perché sa che tutti i corpi sono semplici apparenze. Egli non viene mai sedotto da alcuna delle passioni malvagie, perché è diventato perfettamente padrone delle cose rivelate. Egli va dovunque in perfetta libertà, perché ha un perfetto controllo su tutte le apparenze » (32).

(31) Cfr. MMG, pag. 1417 e seg.

(32) Cfr. MMG, pagg. 1419-20.

Per concludere questo saggio sulla dimora del Bodhisattva, in cui è la fonte della sua vita di devozione, mi sia consentito citare qualche altro esempio del modo in cui lo Zen tratta l'argomento, a dimostrazione della differenza tra la mentalità cinese e quella indiana.

Hui-yün di Ch'êng-t'ien, che fu discepolo di Chih-pên di Yün-kai (33), probabilmente verso la fine del dodicesimo secolo, fu interrogato da un monaco: « Qual è il panorama di Ch'êng-t'ien? ».

Il maestro alzò il suo *bossu*.

Monaco: « Chi è l'uomo che gode il panorama? ».

Il maestro batté sulla sedia con il suo *bossu*.

Monaco: « Per quanto riguarda il panorama e l'uomo, ora ho il tuo gentile insegnamento: ti prego di farmi conoscere, ora, la verità suprema dello Zen ».

Il maestro depose il suo *bossu* accanto alla sedia.

Quando un monaco chiese a Ch'ing di Chih-ping (34): « Qual è il panorama di Chih-ping? », egli disse:

« Nella grotta rocciosa
come avanza la notte
brilla la gelida luna pallida;
nella mia vecchia, logora veste d'erba,
scarsamente imbottita,
rabbrivisco per il freddo ».

Monaco: « Chi è l'uomo che gode il panorama? ».

Maestro:

« Portando una canna, egli cammina lungo il solitario ruscello
montano;
Con la ciotola ben pulita, si reca a pranzo al villaggio dove
è invitato ».

Monaco: « Per quanto riguarda il panorama e l'uomo, ora ho

(33) *Hsu-ch'uan*, XXV.

(34) Loc. cit.

il tuo gentile insegnamento: ti prego, fammi conoscere, ora, la verità suprema dello Zen ».

Maestro: « Il cavallo di legno nitrisce nella brezza, e il toro d'argilla cammina sulle onde ».

Quando Shou-ch'u (35) di Tung-shan si recò da Yün-mên (36), questi domandò: « Da dove vieni? ».

Ch'u: « Vengo da Ts'o-tu ».

Maestro: « Dove hai trascorso l'estate? ».

Ch'u: « A Pao-tzu, nell'Hu-nan ».

Maestro: « Quando hai lasciato quel luogo? ».

Ch'u: « Il ventuno di agosto ».

Maestro: « Ti risparmi trenta colpi ».

Questo dovette sbalordire grandemente il povero monaco: le sue risposte erano franche e dirette, e pensava di non aver fatto nulla per meritare « trenta colpi », che per qualche ragione il maestro si diceva disposto a risparmiargli. Dovette trascorrere la notte in preda a un tormento mentale. Il giorno seguente, si presentò di nuovo al maestro e chiese: « Ieri tu hai avuto la bontà di risparmiarmi trenta colpi: ma ti prego di dirmi qual è stata la colpa che mi ha meritato tale punizione ».

Maestro: « Stupido sacco di riso! È così che tu vaghi tra il Chiang-hsi e l'Hu-nan? ».

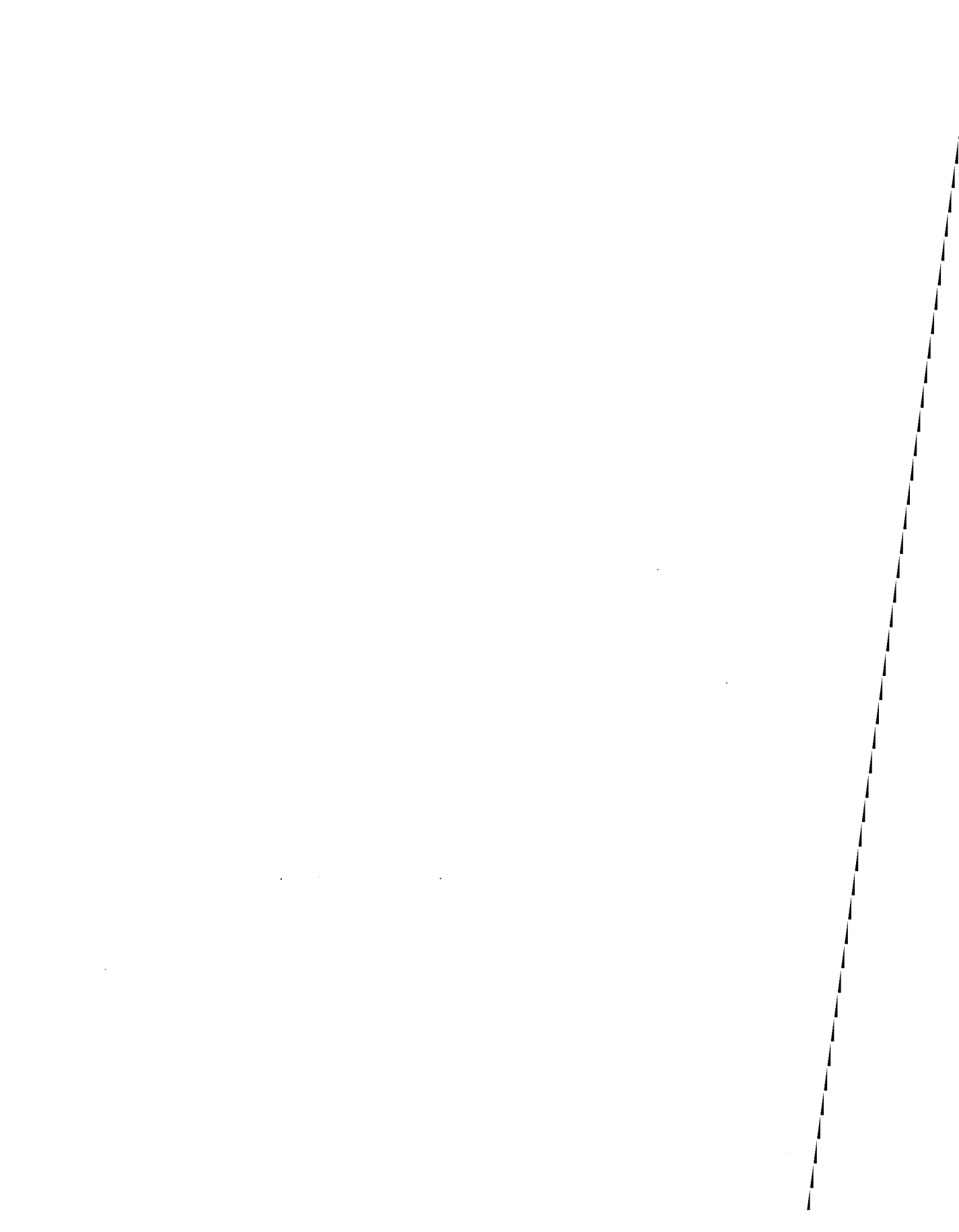
Questa osservazione, apparentemente sarcastica, sconvolse lo spirito di Shou-ch'u, il quale esclamò:

« Dopo questo, me ne andrò al crocevia, e senza raccogliere un chicco di riso, senza piantare un filo d'erba, ospiterò tutti i monaci-pellegrini che vanno a visitare un maestro dopo l'altro per la loro edificazione spirituale, e farò loro togliere il cappello sporco, farò loro gettar via le camicie puzzolenti. Perché essi verranno liberati, senza che nulla ostacoli i loro movimenti, senza che nulla affievolisca la loro vista. Questa non è forse una gioia perfetta? ».

Il maestro fece un'altra osservazione sarcastica, ma ritengo in tono diverso: « O sacco di riso! Con un corpo grande quanto una noce di cocco, quanto spalanchi la bocca! ».

(35) *Chuang-têng Lu*, XXIII.

(36) Morto nel 949.



IV

IL DESIDERIO DI ILLUMINAZIONE SECONDO LA DEFINIZIONE DEL GANDAVYUHA SŪTRA

1

Tutti gli studiosi del Buddismo sanno benissimo che la realizzazione della suprema illuminazione (*anuttara-samyaksambodhi*) costituisce il fine della vita buddista, sia per i seguaci del Mahāyāna che per quelli del Hīnayāna. Infatti, ciò che costituisce la condizione di Buddha è appunto quell'illuminazione che il Buddha conseguì sotto l'albero della Bodhi, sulle rive del fiume Nairāñjanā, venticinque secoli or sono. Tutti gli insegnamenti del Buddismo diffusi attualmente in Oriente trovano la loro fonte di ispirazione in questa verità, che è nello stesso tempo storica e metafisica. Se non vi fosse stata tale illuminazione non vi sarebbero né Buddha, né Buddismo, né Śrāvaka, né Pratyekabuddha, né Arhat, né Bodhisattva. L'illuminazione è la base di tutta la filosofia buddista e di tutta l'attività buddista, morale e spirituale.

I primi buddisti ricercavano l'illuminazione per il proprio bene spirituale, ed evidentemente non pensavano affatto agli altri e al mondo in generale. Quand'anche vi pensassero, esigevano che ogni buddista si sforzasse da solo di raggiungere la salvezza, cioè l'illuminazione; infatti, secondo loro, l'ignoranza che impedisce loro di conseguire l'illuminazione e il karma che li tiene vincolati alla trasmigrazione sono fondati sulla nozione delle realtà individuali.

I seguaci del Mahāyāna avevano invece una concezione diversa. Essi desideravano l'illuminazione soprattutto per il bene del mondo. Era perché desideravano l'illuminazione e l'emancipazione di tutto il mondo che si adoperavano, inizialmente, per illuminare

e per emancipare se stessi, per liberarsi dalla schiavitù di tutti gli ostacoli causati dal karma e dalla conoscenza. Una volta preparati in tal modo, potevano andarsene per il mondo e predicare la legge del Buddha agli altri esseri.

Fu per questa ragione che i seguaci del Mahāyāna posero in massimo risalto il significato di un cuore compassionevole (*mahākaruṇā*). Qualunque testo mahāyānico consultiamo, vi troviamo sempre termini appartenenti alla categoria di amore (*karuṇā*) e compassione (*anukampāna*); questi sentimenti sono rivolti verso tutti gli esseri (*sarvasattva* o *jagat*) in modo da offrire loro rifugio (*paritrāṇa*), protezione (*samgraha*), ispirazione (*paricodana*), maturità (*paripāka*), disciplina (*vinaya*), purificazione (*parisuddhi*), eccetera.

L'idea del Bodhisattva, un essere (*sattva*) che ricerca l'illuminazione (*bodhi*), mise così le radici nel Buddhismo, e una specie di Buddhismo laico venne a sostituirsi all'antica scuola del monachesimo ascetico ed esclusivo. Colui che aveva una casa divenne più importante del mendicante senza abitazione, l'insegnamento del Buddha doveva venire praticato al di fuori d'una comunità di *élite*, e questa tendenza sociale democratica provocò molti grandi cambiamenti nel pensiero buddista. Uno di questi fu l'analisi, in modo pratico, del processo d'illuminazione.

I dotti hīnayānistī si accaloravano su molti sottili problemi relativi al mondo della forma (*rūpaloka*), alla dottrina della non-esistenza di una sostanza-anima (*anātmya*), alla personalità del Buddha, all'analisi della mente, ecc... Avevano la tendenza ad essere troppo metafisici, troppo scolastici, troppo razionalistici, con il risultato che i problemi pratici relativi al conseguimento dell'illuminazione e alla sua applicazione effettiva nel campo delle nostre vite quotidiane venivano del tutto trascurati. I mahāyānistī si occupavano soprattutto della vita in se stessa.

Quando venne esaminato il processo stesso dell'illuminazione, i mahāyānistī si accorsero che consisteva in due fasi ben definite. All'inizio era necessario suscitare, per amore degli altri, un incalzante desiderio di illuminazione, e allora diveniva possibile il conseguimento dello scopo supremo. Tale desiderio era importante e significativo quanto lo stesso conseguimento, perché quest'ultimo era impossibile senza il primo; anzi l'uno determinava l'altro sotto ogni aspetto; vale a dire che il tempo, la forza,

l'efficacia, ecc. dell'illuminazione dipendevano interamente dalla qualità della forza di volontà iniziale suscitata per il conseguimento dello scopo. La motivazione determinava il corso, il carattere e l'efficacia della condotta. Il desiderio d'illuminazione suscitato intensamente significava, infatti, che la parte più grande e più difficile dell'opera era già compiuta. In un certo senso, incominciare era già riuscire.

Comunque sia, i mahāyānistī sono perfettamente consci del valore dell'intensità con la quale si nutre, all'inizio, il desiderio di realizzare l'illuminazione. Benché vi siano ancora moltissimi esercizi spirituali che seguono il primo risveglio, la via che il Bodhisattva deve ora intraprendere è chiaramente, completamente definita. Si tratta senza dubbio di un compito arduo, ma egli non è più nelle tenebre del dubbio e dell'ignoranza. Perciò, nei testi mahāyānici questo primo sorgere del desiderio d'illuminazione è considerato un grande evento nella vita di un buddista, e viene posto in grande risalto.

L'idea del Bodhisattva quale essere che, da una parte, ricerca l'illuminazione e, dall'altra, spinto dalla sua grande compassione desidera intensamente condurre l'intero universo al godimento del bene spirituale è sempre stata vivissima tra i seguaci del Mahāyāna. 'Jyo gu bo dai, ge ke shu jo' (1) è divenuto così il principio normativo della vita buddista nell'Estremo Oriente. In tutti i monasteri Zen si sentono cantare in ogni occasione i seguenti « Quattro Grandi Voti »: dopo un servizio, dopo una lezione, dopo un pasto, e dopo la lettura dei sūtra:

« Tutti gli esseri, per quanto innumerevoli, io faccio voto di portare sull'altra sponda;
Le mie passioni malvagie, per quanto inesauribili, io faccio voto di distruggere;
Gli insegnamenti del Dharma, per quanto innumerevoli, io faccio voto di studiare;
La via del Buddha, per quanto incomparabile, io faccio voto di raggiungere ».

(1) « *Chang Ch'iu p'u ti, hsia hua chuang chêng* »: letteralmente « In alto, ricerco la Bodhi (illuminazione); in basso, converto tutti gli esseri (*sarvasattva*) ».

Non si conosce esattamente quando questi «voti» vennero formulati e incorporati nella vita del monaco Zen: ma non vi è dubbio che lo spirito che li pervade sia lo spirito del Mahāyāna e quindi dello Zen, e che fin dall'introduzione del Buddhismo in Cina e in Giappone il principio dei «Voti» ha sempre influenzato la vita culturale dell'Oriente in tutti i suoi aspetti.

Nel *Gaṇḍavyūha*, questi due aspetti della vita buddista vengono descritti in questo modo: innanzi tutto, la nascita del desiderio della suprema illuminazione e poi il praticare la vita del Bodhisattva, cioè il Bodhisattva Samantabhadra. Sudhana, il giovane pellegrino, ebbe il primo risveglio del desiderio (*cittotpāda*) sotto la direzione di Mañjuśrī, e il suo successivo pellegrinaggio consistette interamente in una ricerca per vivere la vita dell'illuminazione (*bodhicaryā*). Così dice Mañjuśrī a Sudhana, quando gli fa iniziare il suo lungo ed arduo «Pilgrim's Progress», il progresso del pellegrino: «Ben fatto, ben fatto invero, o figlio di una buona famiglia! Avendo destato in te il desiderio della suprema illuminazione (2), ora vuoi ricercare la vita del Bodhisattva. O figlio di una buona famiglia, è cosa rara vedere esseri in cui sorge il desiderio della suprema illuminazione; ma ancor più raro è vedere esseri che, avendo suscitato il desiderio della suprema illuminazione, procedono a ricercare la vita del Bodhisattva. Perciò, o figlio di una buona famiglia, se tu vuoi conseguire la conoscenza posseduta dall'Onnisciente, abbi sempre cura di associarti a buoni amici (*kalyāṇamitra*)... ».

Nel *Prajñāpāramitā-sūtra*, il secondo aspetto della vita buddista, dopo il risveglio del desiderio dell'illuminazione, consiste nel praticare la *Prajñāpāramitā*. Nel *Gaṇḍavyūha* questa pratica è profondamente legata alla vita del Bodhisattva conosciuto come Samantabhadra, e il *Bodhicaryā*, la vita d'illuminazione, è identificata con il *Bhadracaryā*, la vita di Bhadra, cioè Samantabhadra. Samantabhadra si contrappone così a Mañjuśrī, nel *Gaṇḍavyūha*; possiamo dire che qui è entrata l'idea di personalità. Nei *Prajñāpāramitā Sūtra*, la *Prajñā* rimane sempre impersonale. Uno dei sūtra (3) dice:

« Vi sono solo poche persone in questo mondo che possono percepire chiaramente ciò che sono Buddha, Dharma e Samgha,

(2) *Annuttarāyā samyaksambodhaye cittam utpādaya*. Idzumi, pag. 154.

(3) *L'Aṣṭasāhasrikā*, a cura di Rajendralāla Mitra, pag. 60 e segg.

e seguirli fedelmente... Meno ancora numerosi sono coloro che possono levare le loro menti alla suprema illuminazione. (4)... Anche meno numerosi sono coloro che praticano la Prajñāpāramitā... E ancora meno sono coloro che, praticando costantemente la Prajñāpāramitā e raggiungendo finalmente la fase del Non-Ritorno, dimorano nella condizione di Bodhisattva... ».

L'abituale frase sanscrita per « il desiderio d'illuminazione » è *bodhicittotpāda*, che è l'abbreviazione di *anuttarāyam samyaksambhodau cittam utpādam*, cioè « avere una mente levata verso la suprema illuminazione ». Tradurre questa frase con « destare l'idea d'illuminazione » sarebbe errato e fuorviante, come verrà spiegato più avanti. Infatti equivale ad *anuttarām samyaksambodhim ākāṅkṣamāṇa*, « desiderare la suprema illuminazione » (5), o ad *anuttarāyam samyaksambodhau praṇidhānam parigrihya*, « nutrire un intenso desiderio per la suprema illuminazione » (6). Nel *Gaṇḍavyūha* abbiamo espressioni che rendono la stessa idea: *vipula-kṛipā-karaṇa-mānasa*, *paryeṣase 'nuttamām bodhim*, « suscitando una grande compassione, tu ricerchi la suprema illuminazione » (7); *ye bodhiprarthayante*, « coloro che desiderano l'illuminazione » (8).

Anuttarāyam samyaksambodhau cittam utpādam, la cui forma abbreviata, come si è già detto, è *bodhicittotpādam*, è equivalente anche ad *anuttarāyam samyaksambodhau praṇidadhanti* (9). *Praṇidadhanti* significa « dedicare tutta la propria attenzione a qualcosa », cioè « decidere con fermezza di compiere l'opera ». Il *Praṇidhāna* del Bodhisattva è la sua ferma, intensa decisione di portare a compimento il suo piano di salvezza universale. Naturalmente, è necessario avere una conoscenza adeguata o una piena comprensione intellettuale dell'opera che egli intende com-

(4) *Tebhyo 'pyalpebhyo 'lpatarakās te ye 'nuttarāyam samyaksambodhau cittānyutpādayanti*.

(5) *Saddharma-puṇḍarīka*, a cura di Kern e Nanjo, pag. 414.

(6) Op. cit. pag. 43.

(7) Idzumi, pag. 152.

(8) Op. cit. pag. 154.

(9) Questa espressione è usata da Maitreya quando loda la decisione di Sudhana di seguire la vita che conduce alla condizione di Bodhisattva. *Durlabhāḥ kulaputrās te sattvāḥ sarvaloke ye 'nuttarāyam samyaksambodhau praṇidadhanti*. Manoscritto Idzumi, pag. 1321.

piere, ma un *Pranidhāna* è molto di più: è la volontà di fare. La pura e semplice intellettualità non ha il sostegno della forza di volontà; il puro e semplice idealismo non può mai essere un efficace mezzo d'azione. Il *Cittotpāda* è una forma di *Pranidhāna*. « Concepire un'idea », o « suscitare un pensiero » è una cosa, e tradurlo in azione è tutta un'altra cosa, specialmente quando viene realizzato con intensità e fervore.

Per *anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam*, i traduttori cinesi usano generalmente una frase che, alla lettera, significa: « suscitare (o destare) la mente della suprema illuminazione ». Tuttavia, non è una traduzione esatta. Il senso letterale originale è « avere una mente levata verso l'illuminazione » e non « suscitare la mente della suprema illuminazione ». Se questo fosse esatto, dovremmo pensare che vi è una speciale qualità mentale chiamata « mente dell'illuminazione », e che per mezzo di tale facoltà la mente si schiude all'illuminazione, oppure che la mente stessa è l'illuminazione. Ma in realtà, il significato più esatto è « nutrire il desiderio d'illuminazione ». È una specie di conversione, è il volgersi verso l'illuminazione della mente che in precedenza era impegnata in qualcosa di terreno, oppure il destarsi di una nuova aspirazione spirituale che era assopita, o un nuovo orientamento delle attività mentali in una direzione in precedenza impensata, oppure la scoperta di un nuovo centro di energia che schiude un panorama spirituale completamente nuovo. Possiamo affermare che si è avuta una rapidissima visione dell'illuminazione, la quale aiuta a determinare il futuro comportamento, e che a questo punto un *Bodhisattva* entra nella fase dell'aspirazione.

Vi è poi un altro equivoco a proposito della forma abbreviata di *anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam*, cioè dell'abituale interpretazione data dagli studiosi al composto sanscrito *bodhicittotpāda*. Se tale termine viene preso alla leggera, come avviene di frequente, può significare, in apparenza, « destare il pensiero dell'illuminazione ». Ma si tratta di un errore, perché il composto significa semplicemente « nutrire il desiderio d'illuminazione », cioè « nutrire un'aspirazione spirituale al conseguimento della suprema illuminazione ». *Citta*, qui, non vale « pensiero » bensì « desiderio », e *bodhicittotpādam*, in fondo, non è

altro che l'abbreviazione di *anuttarayam samyaksambodhau* (10) *cittam utpādam*.

« Suscitare o destare il pensiero dell'illuminazione », significa (se pure ha un significato definito) avere la concezione dell'illuminazione, o scoprire ciò che vuol dire l'illuminazione. Ma *citta* non fa pensare a un tale contenuto intellettuale, poiché è usato nel suo senso volitivo. *Cittotpāda* è un movimento della volizione verso la realizzazione dell'illuminazione. Quando è in gioco l'intelletto, i mahāyānistī usano parole come *jñāna*, *mati*, *buddhi*, *vijñāna*, ecc... *Citta*, o *cittāśya*, o *adhyāśaya*, d'altra parte, ha generalmente forza volitiva, e i traduttori cinesi, molto appropriatamente, lo rendono con *hsin*. Sia che *citta* derivi dalla radice *ci*, « raccogliere », o *cit*, « percepire », nel Mahāyāna viene usato in senso decisamente non intellettuale, ma affettivo e volitivo. *Citta* è disposizione, predilezione o atteggiamento caratteristico della mente.

Bodhicittotpāda è perciò un nuovo stimolo spirituale che modifica la posizione del centro d'energia. È il divenire conscio di una nuova aspirazione religiosa che determina un sovvertimento nell'organizzazione mentale dell'individuo. Un uomo che è sempre stato estraneo alla vita religiosa nutre ora un intenso desiderio d'illuminazione, o di onniscienza (*sarvajñātā*), e in conseguenza di ciò viene determinato l'intero corso della sua vita futura: questo è *Bodhicittotpāda*.

Desidero aggiungere, tra l'altro, quanto segue. Dal tempo in cui, nel 1907, venne pubblicato *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, la mia concezione del Mahāyāna si è modificata in alcuni dettagli, e vi sono molti punti sui quali vorrei esprimermi ora in modo diverso, specialmente per quanto riguarda la spiegazione di alcuni termini sanscriti. Per esempio, nella trattazione di « *Bodhicitta* », definivo questo termine come « cuore dell'intelligenza » e aggiungevo che teoricamente la Bodhi o Bodhicitta è in ogni essere senziente e ne costituisce la natura essenziale, l'egotismo. In tal modo, *Bodhicitta* viene inteso come una forma di Tathāga-

(10) Non sempre vi è il locativo; talvolta è al dativo, per esempio, *anuttarāyai samyaksambodhaye cittam utpādyā* (copia del *Gaṇḍavyūha* di Idzumi, pag. 154). Inoltre, la forma *bodha* è usata da sola frequentemente per *sambodhi* e al dativo. Esempi: *Bodhāya cittam utpadyate* (Rahder, *Daśabhūmika*, pag. 11, R); *bodhāya cittam utpādyā* (*Aṣṭasāhasrikā*, pagg. 62, 63, 71, 93 ecc.); *bodhāya cittam utpadyate* (*Gaṇḍavyūha*, pag. 169, ecc.).

tagarbha o di Alayavijñāna. Sotto certi aspetti, questo modo di interpretare il termine *citta* non è inesatto, poiché la suprema illuminazione è la perfezione del Citta: vale a dire, il Citta pienamente sviluppato porta all'illuminazione. Tuttavia, oggi ritengo che non sia legittimo, dal punto di vista storico, considerare « Bodhicitta » allo stesso modo in cui consideriamo composti come *ātma-grahacitta*, *ātmaparanānātvacitta*, *bodhimārgavipravāsacitta*, ecc... Poiché, come preciso in questo capitolo, *bodhicitta* è l'abbreviazione di *anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam*, ed è usato come sinonimo di *sarvajñātācitta*, allora *bodhicittotpāda* = *sarvajñātācittotpāda* (11). La Bodhi è ciò che costituisce l'essenza della condizione di Buddha, e lo stesso vale per Sarvajñatā, onniscienza. È vero che in seguito questo nesso storico tra il Bodhicitta e la frase *anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam* venne completamente dimenticato, tanto che Bodhicitta venne considerato come avente un valore tecnico indipendente. Era naturale, e non è necessariamente inesatto considerare in tal modo il composto: tuttavia è opportuno ricordare questi chiarimenti.

Nel *Tathāgata-guhyaka* o *Guhyasamāja Tantra*, trovo il Bodhicitta presentato in modo più astratto ed estremamente tecnico. Il testo deve essere molto più tardo del *Gaṇḍavyūha*; e vi si trovano frammischiati parecchi elementi del Tantrismo, che deve essere considerato una degenerazione del Buddhismo mahāyānico. La trattazione del Bodhicitta devia rispetto a quella del *Gaṇḍavyūha*, come avremo modo di vedere in seguito. Riporto qui le defini-

(11) Nel *Gaṇḍavyūha*, dove Maitreya descrive il desiderio dell'illuminazione come una delle cose più meravigliose che un buddista possa sperimentare nella sua vita spirituale, il composto *bodhicitta* si trasforma frequentemente in *sarvajñatā*, pag. 1332 e passim. Nelle traduzioni cinesi, *fa p'u t'i hsin* sembra usato tanto per *bodhicitta* quanto per *sarvajñātācitta*. *Fa p'u t'i hsin* è fuorviante, come ho già detto, benché si abbiano nei sūtra, ad esempio l'*Aṣṭasāhasrikā* (pag. 61), frasi come *bodhicittam utpādyanti* o *bodhicittam upavṛṇhanti*. Appare evidente dal contesto che quest'ultima significa « suscitare o rafforzare il desiderio dell'illuminazione », e il composto è usato senza dubbio per evitare la ripetizione della frase più lunga. Sebbene sia così nel *Prajñāpāramitā* e nel *Gaṇḍavyūha*, ecc., i più tardi autori di testi buddisti sono pervenuti a trattare il desiderio d'illuminazione come se fosse una facoltà specifica della mente, per mezzo della quale possiamo testimoniare la verità dell'illuminazione. Come abbiamo detto più sopra, non è del tutto errato: ma ignora il significato storico del termine. Quando lo si rende come « il pensiero dell'illuminazione », il senso originale va completamente perduto.

zioni di Citta, date dai diversi Buddha che formano la grande, mistica assemblea di Vajra:

Vairochana: « Percepire un essere come privo di efficienza in se stesso viene detto non percepirlo; se un essere viene percepito come un non essere, viene detto irraggiungibile » (12).

Ecco un'altra affermazione di Vairochana: « Il Bodhicitta è libero da ogni divenire, non è attaccato né distaccato dagli Skandha, dai Dhātu e dagli Ayatana; vedere nell'assenza di ego e dell'identità di tutte le cose, è la mia stessa Mente, non-nata fin dal principio, e dotata della natura del Sūnyata ».

Akshobhya: « [Il Bodhicitta fa sì che] tali esistenze siano non-nate, che non siano né oggetti individuali né ciò che costituisce il loro essere; il Citta è come il cielo e non ha sostanza-ego; ed è qui che è saldamente stabilito il principio dell'illuminazione ».

Ratnaketu: « [Il Bodhicitta fa sì che] tutti gli oggetti individuali siano non-nati, privi di forme d'individualità, nati dall'assenza di ego delle cose; ed è qui che è saldamente stabilito il principio dell'illuminazione ».

Amitāyus: « Poiché gli oggetti individuali sono non-nati, non vi è né il divenire né il percepire: così come viene usato il termine "cielo" [sebbene non abbia realtà], nello stesso modo si dice che il Citta esiste ».

Amoghasiddhi: « Gli oggetti individuali sono illuminanti per natura, sono puri come il cielo: quando non vi è [qualcosa da designare] come illuminazione o realizzazione, vi è, fermamente stabilito, il principio dell'illuminazione ».

2

Nutrire il desiderio dell'illuminazione non è un evento comune nella vita del buddista mahāyānico, poiché questo è il passo decisivo da lui compiuto verso la meta, ed è ben diverso dalla vita del seguace del Hīnayāna. L'illuminazione non è una questione semplicemente personale, priva di interesse per la comunità in generale: al contrario, ha il suo sfondo e la sua base nell'universo

(12) Questo versetto richiede una spiegazione completa, poiché è espresso in modo troppo astratto e tecnico.

stesso. Quando io sono illuminato, è illuminato tutto il Dharma-dhātu: anzi, la ragione della mia illuminazione è la ragione dello stesso Dharmadhātu; le due cose sono intimamente legate. Perciò, il fatto che io abbia saputo concepire un grande desiderio per l'illuminazione significa che il mondo intero aspira ad essere liberato dall'ignoranza e dalle passioni malvagie. È appunto questo il significato dell'affermazione seguente, fatta da Sāgaramegha, uno dei maestri che Sudhana visitò nel corso del suo lungo pellegrinaggio spirituale: « In verità, è un bene per te che tu abbia già destato in te stesso il desiderio dell'illuminazione; ciò infatti è impossibile per quanti non hanno ancora accumulato una sufficiente massa di meriti nelle loro esistenze passate ». Una « massa di meriti » ha valore solamente quando riguarda, in generale, il bene del mondo. Se un uomo non è in grado di esaminare l'intero campo dei rapporti in cui si trova — cioè, se la sua visione spirituale non si estende fino all'estremità più remota — allora il suo « merito » (*kuśala*) non è un vero « merito », e la sua accumulazione non produrrà come risultato il risveglio del desiderio dell'illuminazione. È questo che comporta l'enorme importanza di tale risveglio.

Sāgaramegha continua a lodare Sudhana perché nutre quel desiderio, possibile solamente per coloro che possiedono le qualità seguenti:

1. Le loro azioni meritorie sono di carattere universale e sono illuminanti;
2. Il loro conseguimento del Samādhi è pieno della luce della conoscenza che deriva dal fatto di percorrere il sentiero della rettitudine;
3. Sono in grado di produrre il grande oceano del merito;
4. Non si stancano mai di accumulare ogni genere di purezza;
5. Sono sempre disposti a legarsi a buoni amici e ad occuparsi di loro con reverenza;
6. Non accumulano ricchezze e non esitano mai a donare la propria vita per una buona causa;
7. Sono immuni dallo spirito di arroganza, e come la grande terra trattano imparzialmente gli altri;
8. I loro cuori sono pieni d'amore e di pietà, e perciò pensano sempre al bene degli altri;

9. Sono sempre disposti amichevolmente nei confronti di tutti gli esseri sui vari sentieri dell'esistenza;

10. Sono sempre desiderosi di essere ammessi nella comunità dei Buddha.

Poi Sāgaramegha conclude che soltanto le anime dotate di tali aspirazioni, sentimenti e predisposizioni hanno il privilegio di nutrire il desiderio dell'illuminazione. Infatti, il desiderio dell'illuminazione viene in realtà suscitato da:

1. Un grande cuore amoroso (*mahākaruṇācitta*) che è desideroso di proteggere tutti gli esseri;

2. Un grande cuore compassionevole (*mahāmaitrīcitta*) che desidera sempre il bene di tutti gli esseri;

3. Il desiderio di rendere felici gli altri (*sukhacitta*), che deriva dal vederli soffrire ogni genere di dolori e di affanni;

4. Il desiderio di beneficiare gli altri (*hitācitta*) e di liberarli dai mali e dalle azioni errate;

5. Un cuore comprensivo (*dayācitta*) che desidera proteggere tutti gli esseri dai pensieri tormentosi;

6. Un cuore senza impedimenti (*asamgacitta*) che desidera vedere rimossi tutti gli impedimenti per gli altri;

7. Un grande cuore (*vipulacitta*) che riempie l'intero universo;

8. Un cuore infinito (*anantacitta*) che è simile allo spazio;

9. Un cuore immacolato (*vimalacitta*) che vede tutti i Buddha;

10. Un cuore puro (*visuddhacitta*) che è conforme alla saggezza del passato, del presente e del futuro;

11. Un cuore di saggezza (*jñānacitta*) grazie al quale si può entrare nel grande oceano dell'onniscienza.

Altre citazioni tratte dal *Daśabhūmika* (13) getteranno maggior luce sui passi preliminari che conducono al desiderio dell'illuminazione, sulle ragioni per le quali l'illuminazione viene desiderata, sugli elementi costitutivi dell'illuminazione, e sull'effetto dell'illuminazione. Sia il *Daśabhūmika* che il *Gaṇḍavyūha*, nel Tripitaka cinese, appartengono alla raccolta mahāyānica nota come *Kegon-gyo* (14).

(13) Edizione Rahder, pag. 11, R.

(14) Il titolo sanscrito del *Kegon-gyo* è *Avatamsaka*, come si deduce dal *Mahāvayutpatti* e dal *Chih-yüan Lu*, un catalogo del Tripitaka cine-

Quali sono le condizioni preliminari che conducono a nutrire il desiderio dell'illuminazione suprema? Sono:

1. La massa di meriti (*kuṣalamūla*) è adeguatamente cospicua;
2. Le opere di bene (*carāṇa*) sono ben praticate;
3. Le necessarie doti morali (*sambhāra*) sono ben riposte;
4. I Buddha sono stati serviti rispettosamente (*paryupāsita*).
5. Le opere della purezza (*sukladharma*) sono state ben compiute;
6. Vi sono buoni amici (*kalyāṇamitra*) ben disposti;
7. Il cuore è perfettamente purificato (*viśuddhāśaya*);
8. La mentalità aperta (*vipulādhyāśaya*) è saldamente assicurata;
9. Una fede profonda e sincera (*adhimukti*) è bene stabilita;
10. Vi è un cuore pietoso (*karuṇā*).

Secondo il *Daśabhūmika*, questi sono i dieci fattori necessari per il risveglio del desiderio dell'illuminazione. Possedere tale desiderio è già, di per se stessa, una grande esperienza buddista, che non ha luogo senza una adeguata preparazione spirituale. Scaturisce da un seme collocato profondamente nel terreno e ben alimentato. Uno dei concetti sopra enumerati e che è opportuno porre in particolare rilievo è il riferimento ai buoni amici. La loro benevolenza e la loro assistenza costituiscono strumenti poderosi per la coltivazione dell'aspirazione buddista. Il *Gaṇḍavyūha* insiste molto su questo argomento.

Tutti i sūtra appartenenti alla letteratura Kegon hanno una

se compilato negli anni 1285-87; ma è il *Gaṇḍavyūha*, secondo il commento di Fa-tsang sul *Kegon-gyo* in sessanta fascicoli. *Avatamsaka* significa «ghirlanda»; *ganḍa* è «un fiore comune» e *vyūha* è «disposizione ordinata». *Kegon*, quindi, corrisponde più esattamente a *Gaṇḍavyūha* che ad *Avatamsaka*. *Ke* (*bua*) è un fiore, e *gon* (*yen*) o *shogon* (*chūang-yen*) in cinese è equivalente a *vyūha*. Se si esamina il contenuto del *Kegon* cinese, sia in sessanta che in ottanta fascicoli, si nota che all'inizio vi erano molti sūtra indipendenti che in seguito furono compilati in una raccolta enciclopedica, poiché i loro argomenti erano classificabili sotto un'unica denominazione, e vennero chiamati *Avatamsaka* o *Kegon*. Sarà meglio restringere l'uso del titolo *Avatamsaka* all'intera raccolta del *Kegon*, e *Gaṇḍavyūha* al testo sanscrito considerandolo indipendente, benché costituisca l'ultimo capitolo del *Kegon* in sessanta e in ottanta fascicoli. Il *Kegon* in quaranta fascicoli corrisponde al *Gaṇḍavyūha*. Vedere inoltre a pag. 65 e segg. di questo volume.

voluta predilezione per l'enumerazione decimale; e anche se in apparenza non vi è alcuna necessità intrinseca di attenersi a tale formula, l'autore o il compilatore procede scrupolosamente a completare una intera serie di dieci elementi. Perciò, nella ricapitolazione precedente, alcune idee appartenenti ad un'unica categoria vengono suddivise in più di un capoverso, evidentemente con l'unico scopo di rispettare la formula. « Massa di meriti », « opere di bene », « doti morali » e « opere della purezza », infatti, potrebbero venire raccolti sotto l'unica rubricazione di « condotta morale ». Perciò, le condizioni necessarie per suscitare il desiderio dell'illuminazione possono venire sintetizzate in questo modo: 1) la condotta morale; 2) la disposizione benevola dei Buddha e dei buoni amici; 3) un cuore puro, sincero, amoroso, che abbraccia tutte le cose. Quando queste tre condizioni vengono perfettamente adempiute, si dice che il Bodhicitta levi la testa e sia pronto per un'ulteriore evoluzione.

Viene poi questa domanda: Perché il desiderio dell'illuminazione suprema è tanto necessario nella vita di un devoto seguace del Mahāyāna? Oppure, semplicemente: Che cosa ha a che fare con la nostra vita l'illuminazione buddista? Il *Daśabhūmika* (15) indica le seguenti ragioni:

1. Per la realizzazione della conoscenza del Buddha (*jñāna*);
2. Per il conseguimento dei dieci poteri (*daśabala*);
3. Per il conseguimento del grande coraggio (*mahāvaiśāradya*);
4. Per il conseguimento della verità dell'identità, che costituisce la condizione di Buddha (*samatabuddhadharma*);
5. Per proteggere e rendere sicuro il mondo intero (*sarvagatparitrāṇa*);
6. Per la purificazione di un cuore pietoso e compassionevole (*kṛpākaruṇā*);
7. Per il conseguimento d'una conoscenza che non lascia nulla di ignoto (*aśeṣajñāna*) nelle dieci parti dell'universo;
8. Per la purificazione di tutte le terre del Buddha, affinché prevalga uno stato di non-attaccamento (*asamga*);
9. Per la percezione, in un solo momento, del passato, del presente e del futuro (*kṣaṇabodha*);

10. Per fare girare la grande ruota del Dharma (*dharmacakra-pravarta*) nello spirito dell'assenza di paura.

Da quanto sopra esposto, possiamo vedere quali sono gli elementi della suprema illuminazione, perché le ragioni che vengono indicate per la sua realizzazione già ne fanno parte quali sue costituenti. Dunque, quali sono queste costituenti? Sono:

1. La conoscenza che appartiene alla condizione di Buddha, e che vede in tutto ciò che vi è nello spazio e nel tempo; la conoscenza che va oltre il regno della relatività e dell'individuazione perché penetra in ogni angolo dell'universo e osserva l'eternità in un'unica occhiata;

2. La forza di volontà che abbatte ogni possibile ostacolo posto sul suo cammino quando desidera raggiungere la sua meta suprema, che è la liberazione del mondo intero dalla schiavitù di nascita-e-morte;

3. Un amore (o pietà) che abbraccia tutte le cose e che, unitamente alla conoscenza e alla forza di volontà, non desiste mai da divisare ogni mezzo per promuovere il bene spirituale di tutti gli esseri senzienti.

Per chiarire ulteriormente la natura dell'illuminazione, così come viene concepita dai seguaci del Mahāyāna, prendiamo quanto segue dal *Daśabhūmika* (16), secondo il quale il desiderio dell'illuminazione comprende questi elementi:

1. Un grande cuore compassionevole che è il fattore principale del desiderio;

2. La conoscenza nata dalla saggezza trascendente, che è l'elemento dominante;

3. I mezzi acconci, che operano quali agenti protettivi;

4. Il cuore profondissimo, che gli conferisce un sostegno.

Inoltre, il Bodhicitta è:

5. Della stessa misura del potere del Tathāgata;

6. Dotato della facoltà di discernere il potere e l'intelligenza di tutti gli esseri (*sattvabalabuddhi*);

7. Diretto verso la conoscenza della non-ostruzione (*asambhinnajñāna*);

8. Conforme alla conoscenza spontanea (*svayambhūjñāna*);

9. Capace di istruire tutti gli esseri nelle verità del Buddhismo secondo la conoscenza nata dalla saggezza trascendente;

10. Si estende fino ai limiti del Dharmadhātu, che è ampio quanto lo stesso spazio.

Anche in queste precisazioni si può vedere ciò che si intende per « nutrire il desiderio dell'illuminazione ». Il fatto che un uomo nutra tale desiderio lo qualifica immediatamente per un Bodhisattva, e perciò lo distingue dagli altri seguaci del Buddismo: infatti egli nutre una profonda compassione per tutti gli esseri, e possiede una perspicua visione spirituale che vede nella natura dell'esistenza; inoltre ha il potere di controllare l'amore con la saggezza e di temperare la saggezza con l'amore, così che egli è capace di adattarsi alle condizioni sempre mutevoli dell'esistenza.

Poiché il desiderio dell'illuminazione è composto di tutti gli attributi sopra descritti, il Bodhisattva è capace, nel momento in cui tale desiderio si afferma nella profondità del suo essere, di produrre i seguenti risultati (17):

1. Egli passa al di là dello stadio di un essere comune;
2. Entra nel rango dei Bodhisattva;
3. Nasce nella famiglia dei Tathāgata;
4. È irreprendibile e impeccabile nel suo onore familiare;
5. Si astiene da tutte le vie mondane;
6. Entra in una vita supramondana;
7. È stabilito nelle cose che appartengono alla condizione di Bodhisattva;
8. Risiede nella dimora del Bodhisattva;
9. Viene imparzialmente introdotto nei gruppi di Tathāgata del passato, del presente e del futuro;
10. È definitivamente destinato alla suprema illuminazione.

Quando egli prende in tal modo dimora in queste cose, si dice che ha acquisito il primo stadio di un Bodhisattva, conosciuto come Gioia (*pramuditā*), perché ora egli è irremovibile nella fede.

Questi passi tratti dal *Daśabhūmika*, che definiscono l'origine, la natura, la portata e il risultato del Bodhicitta, o desiderio dell'illuminazione, sono abbastanza espliciti. Possiamo comprendere quale enorme importanza ha questa aspirazione per i seguaci del Mahāyāna: è importante quasi quanto la stessa realizzazione. Quando tale desiderio è suscitato con forza sufficiente, la

(17) Ibid., pagg. 11-12, U.

via del buddista, poi, si determina da sola. Se il Bodhicittotpāda o Bodhicitta non fosse altro che il semplice pensiero dell'illuminazione, sia pure vista come cosa della massima importanza nella vita di un buddista, il Citta, inteso come « pensiero » non potrebbe assolutamente conseguire tutto ciò che è descritto più sopra. Il Citta non è un'idea, non è un semplice pensiero: è un intenso desiderio o aspirazione che determina un totale riordinamento, o una totale ricostruzione di tutte le precedenti esperienze fatte dal buddista. Il Citta è la ragione dell'esistenza, è la volontà originaria che costituisce il fondamento della personalità. Altrimenti, il significato dell'impegno con cui il compilatore del *Gaṇḍavyūha* si sforza di descrivere la natura del Bodhicitta diviene incomprendibile, come si può vedere nelle pagine seguenti.

3

Quando il giovane pellegrino buddista Sudhana si reca a visitare il Bodhisattva Maitreya, alla ricerca di istruzione, il Bodhisattva per prima cosa lo loda per la sua salda decisione di ricercare la verità suprema del Buddismo; e prima di schiudere la magnifica Torre di Vairochana perché il giovane la osservi e la contempli, esalta le virtù del Bodhicitta, spinto dal quale, in verità, il pellegrino ha fatto finora visita ad un maestro dopo l'altro, fino a giungere a Maitreya. Se non avesse posseduto questo ardente desiderio dell'illuminazione, Sudhana non avrebbe mai intrapreso l'arduo compito di pellegrinare tra veggenti e filosofi, tra uomini saggi e donne sagge, che probabilmente rappresentano, almeno in una certa misura, personaggi storici del suo tempo. Il *Gaṇḍavyūha* è, in sostanza, il resoconto delle lotte intellettuali e spirituali che si svolgono attorno a questa domanda: « Che cos'è la vita di un Bodhisattva? », cioè: « Qual è il significato della vita umana? ». Il risveglio del Bodhicitta è la chiave di questo eterno enigma; perciò Maitreya è la caratterizzazione più ampia e più esauriente del Bodhicitta, « il desiderio dell'illuminazione ».

« Ben fatto », disse Maitreya a Sudhana, « ben fatto, o figlio d'una buona famiglia! Già tu hai destato il desiderio della suprema illuminazione, per beneficiare il mondo, per condurlo alla felicità, per salvare tutti gli esseri dalla sofferenza e per acquisire

tutte le verità del Buddismo. O figlio d'una buona famiglia, tu hai molti vantaggi, tu godi la vita di un essere umano, vivi nel mondo degli esseri viventi, vivi nell'epoca in cui è apparso un Tathāgata, ha parlato con il buon amico Mañjuśrī. Realmente tu sei un buon recipiente di verità, sei ben nutrito di una massa di meriti, ben sostenuto da opere della purezza, sei già ben purificato nella comprensione, hai una grande intuizione, sei già ben protetto da tutti i Buddha, ben guardato da buoni amici; perché hai già destato in te il desiderio della suprema illuminazione [ti dirò cosa significa il Bodhicitta per noi seguaci del Mahāyāna] (18).

Il Bodhicitta [cioè il desiderio dell'illuminazione] è come un seme, perché da esso spuntano tutte le verità del Buddismo. È come una fattoria, poiché qui vengono prodotte tutte le cose pure per il mondo.

Il Bodhicitta è come la terra, perché sostiene tutti i mondi. È come l'acqua, perché monda tutte le impurità delle passioni. È come il vento, perché soffia su tutto il mondo, senza che nulla ostruisca il suo corso. È come il fuoco, perché consuma tutto il combustibile della logica errata.

Il Bodhicitta è come il sole, perché non lascia sulla terra nulla che non sia illuminato. È come la luna perché porta alla perfezione tutte le cose pure. È come una lampada perché getta la luce su ogni cosa. È come un occhio, perché percepisce dove la strada è piana e dove non lo è.

Il Bodhicitta è come un'ampia strada, perché conduce alla città della conoscenza. È come un guado sacro perché tiene lontano tutto ciò che non è adeguato. È come un carro perché trasporta tutti i Bodhisattva. È come una porta, poiché si schiude su tutte le opere del Bodhisattva.

Il Bodhicitta è come una maestosa dimora, poiché è l'asilo in cui vengono praticati Samādhi e meditazione. È come un giardino, perché vi si prova la gioia della verità (*dharmarati*). È come un'abitazione perché vi trova confortevole riparo tutto il

(18) Quanto segue è basato soprattutto sulle traduzioni cinesi, benché sia stato usato costantemente il manoscritto sanscrito, comparato con i testi cinesi. La traduzione in inglese non è letterale, poiché ci si propone di mostrare al lettore il significato che Bodhicitta ha nell'insegnamento del Buddismo mahāyānico.

mondo. È come un rifugio perché offre una dimora salutare a tutti gli esseri. È come un asilo, poiché là si aggirano tutti i Bodhisattva.

Il Bodhicitta è come un padre, poiché protegge tutti i Bodhisattva. È come una madre, poiché alleva tutti i Bodhisattva. È come un buon amico, perché dà buoni consigli a tutti i Bodhisattva. È come un re perché regna potente sulle menti di tutti gli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha. È come un grande sovrano, perché adempie tutti i voti eccellenti.

Il Bodhicitta è come un grande oceano, poiché vi si trovano tutte le gemme delle virtù. È come il monte Sumeru perché torreggia imparziale su tutte le cose. È come il monte Cakravada perché sorregge tutto l'universo. È come il monte Himālaya perché produce ogni sorta di erbe della conoscenza. È come il monte Gandhamādana perché ospita ogni sorta di fragranza delle virtù. È come lo spazio, perché estende all'infinito il merito del bene.

Il Bodhicitta è come un fiore di loto, perché le cose di questo mondo non possono contaminarlo. È come un elefante, poiché è obbediente. È come un cavallo bene allevato perché è esente da caratteri maligni. È come un auriga, perché veglia su tutte le verità del Mahāyāna.

Il Bodhicitta è come una medicina, poiché guarisce tutti i morbi delle passioni. È come un baratro, perché sommerge tutto ciò che è malvagio. È come un *vajra* (diamante), perché penetra tutte le cose.

Il Bodhicitta è come uno scrigno d'incenso, perché contiene la fragranza della virtù. È come un grande fiore, perché allietta coloro che lo vedono. È come il legno di sandalo, perché raffredda il calore dell'avidità. È come Kalāpa, poiché la sua fragranza compenetra tutto il Dharmadhātu. Il Bodhicitta è come Sudarśana, che è il sovrano di tutti i rimedi, poiché distrugge tutte le infermità derivanti dalle passioni (*kleśa*). È come l'unguento chiamato Vigama, perché estrae tutte le frecce delle passioni (*anuśaya*).

Il Bodhicitta è come Indra, poiché è il sovrano di tutti gli dei. È come Vaiśravaṇa, perché distrugge tutti gli affanni della miseria. È come Śrī, perché è adorno di tutte le virtù.

Il Bodhicitta è come un ornamento, perché tutti i Bodhisattva

ne sono decorati. È come il fuoco che arde nei kalpa, perché brucia tutte le corruzioni. È come la grande erba medicinale chiamata Anirvṛittamūla, perché offre tutte le verità del Buddismo.

Il Bodhicitta è come una gemma dei Nāga, perché annienta il veleno di tutte le passioni. È come una trasparente gemma dell'acqua, perché purifica la torbidezza di tutte le passioni. È come una Cintamāni (gemma dei desideri), perché assicura tutta la ricchezza che si desidera. È come un orcio magico, perché esaudisce ogni desiderio. È come un albero dei desideri, poiché da esso discendono tutti gli ornamenti della virtù.

Il Bodhicitta è come una veste intessuta di piuma d'oca, poiché non è mai contaminato dalla sozzura della nascita-e-morte. È come il puro filo di Karpāsa, perché rimane sempre splendente e luminoso.

Il Bodhicitta è come un aratro, perché sgombera il campo della mente di tutti gli esseri. È come le frecce di ferro di Nārāyana, perché abbatte la concezione dell'anima-ego. È come una lancia, perché sconfigge il nemico chiamato passione. È come un usbergo, perché protegge la mente che si conforma alla razionalità. È come una scimitarra, perché recide le teste delle passioni. È come la lama d'una spada, perché spezza l'armatura dell'orgoglio, della presunzione e dell'arroganza. È come un ra-soio perché taglia le passioni (*anuśaya*) (19). È come lo stendardo di un valoroso combattente perché sconfigge lo stendardo di Māra. È come una scure affilata, perché abbatte l'albero dell'ignoranza. È come un'ascia, perché fa a pezzi il legno della sofferenza. È come un'arma, perché protegge dalla violenza.

Il Bodhicitta è come una mano, perché difende il corpo delle Pāramitā. È come un piede, perché offre sostegno alla virtù e alla conoscenza.

Il Bodhicitta è come uno strumento chirurgico, perché asporta la pellicola dell'ignoranza. È come un paio di pinze, perché toglie la scheggia dell'anima-ego. È come un letto, perché dà riposo agli assilli delle passioni (*anuśaya*).

Il Bodhicitta è come un buon amico, perché scioglie tutti dalla schiavitù della nascita-e-morte. È come il possesso della ricchezza, poiché tiene lontana la povertà. È come un grande

(19) Anuśaya significa «ciò che dorme con», ed è Kleśa.

maestro, perché indica la strada della vita devota del Bodhisattva. È come il ricettacolo di un tesoro, poiché contiene una imperitura mente di merito. È come una fontana, perché da esso scaturisce il fluire inesauribile della conoscenza.

Il Bodhicitta è come uno specchio, perché rivela tutte le immagini della verità. È come un fiore di loto, perché è immacolato. È come un grande fiume, perché in esso scorrono le Pāramitā e le regole dell'accettazione. È come il Signore dei Serpenti, perché dispensa nuvole di buone verità. È come il datore della vita, perché sorregge il grande cuore pietoso del Bodhisattva.

Il Bodhicitta è come il nettare, perché fa dimorare nel regno dell'immortalità. È come una rete che cattura ogni cosa, perché raccoglie e solleva ogni essere.

Il Bodhicitta è come un canestro di legno di sandalo, perché contiene tutta la fragranza della virtù. È come l'Agada medicinale, perché conserva in perfetta salute. È come un antidoto, perché combatte il veleno dei piaceri sensuali. È come un incantesimo, perché spazza via l'effetto velenoso dell'irrazionalità.

Il Bodhicitta è come un turbine di vento, perché trascina via tutti gli ostacoli che gli si parano dinanzi. È come un'isola del tesoro perché produce il tesoro di tutti i fattori dell'illuminazione. È come una buona famiglia, perché da esso scaturiscono tutte le opere della purezza. È come un'abitazione, perché vi trova rifugio tutto ciò che è virtuoso. È come una città, perché è là che tutti i Bodhisattva svolgono le loro attività.

Il Bodhicitta è come l'argento vivo, perché purifica tutti gli ostacoli del karma e delle passioni. È come un composto di miele, perché completa quanto è necessario per il conseguimento dell'onniscienza.

Il Bodhicitta è come l'ampia strada, perché conduce tutti i Bodhisattva alla città dell'onniscienza. È come un magazzino, perché vi sono conservate tutte le opere della purezza. È come una doccia, perché monda dalla polvere delle passioni. È come un rifugio, perché offre a tutti i Bodhisattva gli insegnamenti loro necessari. È come la calamita, perché rifiuta di attrarre il frutto dell'emancipazione conseguito dagli Śrāvaka. È come il lapislazzulo, perché è immacolato per natura. È come uno zaffiro, perché supera di gran lunga la conoscenza realizzata dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha e dalle genti del mondo.

Il Bodhicitta è come un tamburo, perché desta tutti gli esseri dal sonno delle passioni. È come l'acqua pura, perché è essenzialmente limpido e immacolato. È come l'oro di Jambūnada, perché supera per splendore tutti i meriti conseguibili in questo mondo di cose create. È come il grande principe delle montagne, perché torreggia su tutto il mondo.

Il Bodhicitta è come un rifugio, perché non respinge mai chi vi entra. È come una sostanza reale, perché in esso non vi è nulla di irreale. È come una gemma dei desideri, perché accontenta ogni cuore.

Il Bodhicitta è come un utensile sacrificale, perché grazie ad esso tutto il mondo viene gratificato. È come un illuminato, perché nella mentalità mondana non vi è nulla che sia ad esso paragonabile. È come una fune, perché innalza tutte le verità del Buddismo.

Il Bodhicitta è come un buon legatore, perché tiene la vita e i voti del Bodhisattva. È come un protettore, poiché protegge il mondo intero. È come una sentinella, poiché tiene lontano tutto ciò che è male. È come la rete di Indra, perché doma tutte le passioni simili agli Asura. È come la catena di Varuṇa, perché attira e controlla. È come il fuoco di Indra, perché consuma tutta l'energia dell'abitudine, le passioni (*anuśaya*) e i desideri impuri (*kleśa*). È come un Caitya, perché è rispettato da tutto il mondo, dagli esseri umani e dagli Asura.

« O figlio di una buona famiglia », concluse poi il Bodhisattva Maitreya, « il Bodhicitta è dotato di questi e di altri innumerevoli meriti eccellenti. Insomma, si sappia che i meriti del Bodhicitta sono numerosi quanto le verità del Buddismo e i meriti della condizione di Buddha. Per quale ragione? Perché è dal Bodhicitta che prende il primo avvio la vita devozionale del Bodhisattva, e da esso fanno la loro apparizione nel mondo tutti i Tathāgata del passato, del presente e del futuro. Perciò, o figlio di una buona famiglia, quando viene suscitato il desiderio della suprema illuminazione, con esso si producono innumerevoli meriti, e persino la più profonda coscienza dell'onniscienza si evolve da esso ».

[Il Bodhisattva Maitreya disse poi a Sudhana]:

È come possedere l'erba mistica del coraggio, che disperde le cinque forme della paura: per chi possiede quell'erba il fuoco perde il potere di bruciare, il veleno perde il potere di uccidere, la spada il potere di ferire, l'acqua il potere di annegare, il fumo il potere di soffocare. In modo identico, quando il Bodhisattva ottiene l'erba-Bodhicitta dell'onniscienza, il fuoco dell'avidità non può bruciarlo, il veleno della collera non può ucciderlo, la spada delle passioni non può ferirlo, l'oceano del divenire non può annegarlo, e il fumo delle varie filosofie non può soffocarlo.

Come un uomo che possiede l'erba mistica della liberazione, grazie alla quale tutte le calamità vengono tenute lontane, il Bodhisattva, quando possiede l'erba-Bodhicitta della conoscenza, è per sempre al di fuori della portata della nascita-e-morte.

Come un uomo che possiede l'erba-Maghi, che tiene lontani tutti i serpenti velenosi grazie alla sua fragranza, il Bodhisattva che possiede il Bodhicitta tiene lontani tutti i serpenti velenosi delle passioni grazie alla fragranza che scaturisce dal Citta.

Come un uomo che, essendo in possesso del talismano chiamato Invincibile, non viene mai sconfitto dal nemico, il Bodhisattva diviene invincibile per l'esercito ostile del Maligno, quando possiede l'invincibile talismano-Bodhicitta dell'onniscienza.

Come un uomo che, in virtù del possesso del talismano chiamato Vigama, fa sì che ogni freccia scagliata contro di lui cada al suolo, il Bodhisattva che possiede il rimedio-Vigama del Bodhicitta fa sì che cadano al suolo tutte le frecce dell'avidità, della collera e della follia, e anche della falsa speculazione, che possono venire scagliate contro di lui.

Come un uomo che, essendo in possesso del grande talismano chiamato Sudarśana, allontana da sé ogni sorta di infermità, il Bodhisattva che possiede il grande talismano-Sudarśana del Bodhicitta, diviene libero dall'infermità della conoscenza e dall'infermità delle passioni.

Vi è un grande albero medicinale chiamato Santāna, la cui corteccia ha il grande potere di guarire ogni specie di dolore, eppure l'albero conserva sempre il suo aspetto indenne perché,

non appena la corteccia viene staccata, subito se ne forma una nuova. In modo identico, dal Bodhicitta nutrito dal Bodhisattva cresce l'albero dell'onniscienza, e coloro che lo vedono e credono in esso guariscono completamente dalle infermità della passione e del karma; eppure l'albero dell'onniscienza non mostra segno di essere meno efficace.

Vi è un grande albero medicinale chiamato Anirvṛttamūla, per virtù del quale tutti gli alberi di Jambūdvīpa acquisiscono la forza di crescere. In modo identico, l'albero Anirvṛttamūla del Bodhicitta nutrito dal Bodhisattva ha il potere di mantenere forti nel bene tutti i discepoli, gli Arhat, i Pratyekabuddha e i Bodhisattva.

Vi è una pianta medicinale chiamata Ratilambhya, che strofinata sul corpo rende sia questo che la mente forti e sani. In modo identico, quando il Bodhisattva si impadronisce della pianta Ratilambhya del Bodhicitta diviene forte e sano nella mente e nel corpo.

Vi è una pianta medicinale conosciuta come Buona Memoria, che ha il potere di migliorare la memoria. In modo identico, quando possiede la pianta della buona memoria del Bodhicitta, il Bodhisattva serba nella propria mente le buone verità del Buddismo.

Vi è una pianta medicinale conosciuta come Grande Fiore di Loto, che dona una vita lunga un kalpa. In modo identico, quando il Bodhisattva riceve la medicina del Grande Fiore di Loto del Bodhicitta, la sua vita sarà prolungata quanto egli vorrà, anche per un infinito numero di kalpa.

Vi è una pianta medicinale conosciuta come Invisibile che rende invisibili sia agli esseri umani che a quelli non umani. In modo identico, quando possiede la pianta Invisibile del Bodhicitta, il Bodhisattva, in qualunque condizione si trovi, diviene invisibile a tutti i malvagi.

Vi è una gemma, sovrana di tutte le gemme, nel grande oceano, che è chiamata Raccolta del tesoro di tutte le gemme (*sarvamaniratnasamuccayam*). Quando essa è presente, anche il fuoco della fine del mondo, che può distruggere tutti gli altri mondi, non può consumare neppure una goccia d'acqua di questo oceano. In modo identico, quando il Bodhicitta è nutrito nel cuore del Bodhisattva, ed è per lui la gemma sovrana, Sarvama-

niratnasamuccaya, neppure la più piccola parte dei grandi voti rivolti verso l'onniscienza sparirà mai in lui. Se tuttavia, la sua aspirazione all'onniscienza (*sarvajñatācittotpāda*) (20) si riduce a nulla, tutta la sua riserva di meriti svanirà.

Vi è una gemma chiamata Massa di ogni illuminazione (*sarvaprabhāsasamuccaya*), principessa di tutte le gemme, che vince per splendore, quando viene portata in una collana, tutti gli altri gioielli ornamentali. In modo identico, la gemma Sarva-prabhāsa-samuccaya del Bodhicitta nutrito dal Bodhisattva, quando egli la porta nella sua collana spirituale, vince per splendore tutti gli ornamenti che abbelliscono le menti degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha.

Vi è una grande gemma che, gettata nell'acqua fangosa, la rende perfettamente limpida. Il Bodhicitta nutrito dal Bodhisattva è come questa gemma che purifica l'acqua, perché grazie ad esso viene completamente mondata la sozzura dell'acqua della passione.

Vi è una gemma che preserva il possessore dall'annegare nell'oceano, anche se vi viene gettato. L'aspirazione all'onniscienza del Bodhisattva è come questa gemma dell'acqua: quando egli la possiede non deve temere di annegare nell'oceano della trasmigrazione.

Quando un pescatore porta una gemma del Serpente e discende sotto le onde, gli si aprono tutte le porte del palazzo del Serpente, e gli abitatori dell'oceano non gli fanno male. In modo identico, quando il Bodhisattva è munito dell'aspirazione all'onniscienza, che è la sua spirituale gemma del Serpente, è in grado di penetrare indenne in tutte le dimore del mondo del desiderio.

Come la corona di gemme portata da Śakra supera per splendore tutte le altre corone che ornano la testa degli dèi minori, così la corona di gemme del Bodhisattva, che è l'aspirazione all'onniscienza, portata sulla fronte dei grandi voti, risplende in tutto il triplice mondo.

Come quando un uomo ottiene una grande gemma Cintamani e così allontana da sé ogni pericolo di miseria, il Bodhisattva,

(20) È da notare che le copie sanscrite hanno « aspirazione all'onniscienza » e non « aspirazione all'illuminazione ». In che modo *sarvajñatā* ha potuto sostituirsi a *bodhi*?

quando nutre l'aspirazione all'onniscienza, paragonabile alla grande gemma Cintamani, sarà salvo da tutti i pericoli della vita.

Vi è una gemma che riflette il sole e che, tenuta controsolare, produce il fuoco. L'aspirazione all'onniscienza del Bodhisattva è simile a questa gemma perché, quando viene levata verso il sole della Prajñā, produce il fuoco della Prajñā.

Vi è una gemma che riflette la luna e che, levata verso la luce della luna, produce l'acqua. L'aspirazione all'onniscienza del Bodhisattva è simile a questa gemma, perché quando viene sollevata verso la luce lunare del cumulo dei meriti, produce l'acqua dei voti e dei meriti.

Vi è una gemma Cintamani che orna la testa del re Mahānāga e che tiene lontana ogni minaccia dei nemici. Il Bodhicitta che scaturisce dal grande cuore compassionevole del Bodhisattva è simile a questa gemma Cintamani che orna il suo capo, e terrà lontani tutti i mali che possono sorgere dai sentieri malvagi dell'esistenza.

Vi è una grande gemma sovrana, chiamata Ricettacolo dell'abbellimento del mondo, che rimane sempre perfetta, benché possa esaudire tutti i desideri nutriti da tutti gli esseri. In modo identico, il grande tesoro di gemme del Bodhicitta posseduto dal Bodhisattva esaudisce ogni suo desiderio, pur rimanendo sempre completo in ogni aspetto.

Vi è una grande gemma, posseduta dal supremo sovrano del mondo, che dovunque sia disperde le tenebre e irradia i propri raggi in tutte le direzioni. In modo identico, il grande, regale tesoro di gemme del desiderio dell'onniscienza disperde tutta la tenebra dell'ignoranza che aleggia su ogni sentiero dell'esistenza, poiché diffonde la grande luce della conoscenza nel mondo del desiderio.

Vi è una grande, preziosa gemma azzurra di Indra, che trasmette il proprio colore a tutto ciò che tocca. In modo identico, la grande gemma azzurra di Indra del desiderio dell'onniscienza si riflette su tutti gli esseri e riversa su di loro tutto l'accumulo dei meriti, facendo loro assumere il colore della gemma di Indra dello stesso Citta.

Una gemma occhio-di-gatto può essere lasciata tra la sozzura per centinaia di migliaia di anni: verrà comunque ritrovata completamente immune dalla contaminazione. In modo iden-

tico, la gemma del Bodhicitta non è contaminata dalle colpe del mondo del desiderio, anche se vi rimase sepolta per tempo lunghissimo, perché la gemma del Citta è la purezza stessa.

Come la gemma chiamata luce pura, il cui splendore vince tutte le altre gemme, il tesoro del Bodhicitta vince in splendore tutte le virtù dei semplici, dei discepoli e dei Pratyekabuddha.

Vi è una grande gemma, chiamata Consacrata al dio del fuoco, il cui fulgore disperde ogni atomo di oscurità. In modo identico, la grande gemma del Bodhicitta è eguale nel suo splendore alla Consacrata al dio del fuoco e, accompagnata dalla riflessione, disperde ogni atomo di oscurità causato dall'ignoranza.

Vi è una gemma preziosa nel grande oceano, di valore inestimabile; finisce nelle mani di un mercante e, quando viene portata nella bottega, tutte le gemme che vi si trovano, a centinaia di migliaia, si mutano in una massa scura di pietre senza valore. In modo identico, la grande gemma del Bodhicitta, pur rimanendo nel grande oceano di nascita-e-morte, viene caricata sulla barca dei voti, e quando il Bodhisattva, costante nella fede profonda, entra nella città dell'emancipazione, tutte le virtù della condizione di Śrāvaka e di Pratyekabuddha perdono ogni significato.

Vi è una grande gemma chiamata Suprema Sovrana, che è conservata a Jambūdvīpa, a 40.000 yijana dal sole e dalla luna, e nella quale tuttavia si riflettono tutte le illuminazioni e tutte le decorazioni che adornano i palazzi del sole e della luna. In modo identico, la gemma Suprema Sovrana del Bodhicitta, suscitata nel mezzo della trasmigrazione, è ornata delle virtù della purezza e riflette in sé tutte le illuminazioni e le decorazioni che adornano il regno della condizione di Buddha, estendentesi all'infinito come il Dharmadhātu o spazio, dove la suprema conoscenza del Tathāgata rifulge come il sole e la luna.

Il valore di questa preziosa gemma, Suprema Sovrana, è tale che fin dove giunge la luce della luna e del sole non viene superata da alcun tesoro terreno: oro, argento, grano, pietre preziose, fiori, profumi, ghirlande, abiti, ecc... In modo identico, il valore della gemma Suprema Sovrana del Bodhicitta non può mai essere superato, finché la suprema intelligenza dell'onnisciente continua a illuminare il passato, il presente e il futuro, grazie ai meriti, condizionati e incondizionati, che appartengono agli dèi, agli uomini, agli Śrāvaka e ai Pratyekabuddha.

Vi è una grande gemma chiamata Grembo dell'oceano, in cui si riflettono tutte le magnifiche vedute dell'oceano. In modo identico, la grande gemma Grembo dell'oceano del Bodhicitta riflette in sé tutte le magnifiche vedute dell'oceano dell'intelligenza suprema, che è il regno dell'onnisciente.

Così come non vi è nulla paragonabile per valore all'oro celestiale di Jambūnada, eccetto la grande gemma sovrana della mente, così non vi è nulla di paragonabile, per valore spirituale, all'oro di Jambūnada del Bodhicitta, eccetto la gemma sovrana della mente della suprema intelligenza appartenente all'onnisciente.

Come colui che si è impadronito dell'arte di comandare ai draghi può andare liberamente, senza paura, tra draghi e serpenti, così colui che possiede il Bodhicitta può aggirarsi liberamente e senza paura tra i draghi e i serpenti delle passioni, perché ha acquisito la padronanza completa del Bodhicitta, l'arte di domare i draghi.

Come un guerriero in armatura non può essere sconfitto dal nemico, così chi possiede il Bodhicitta non può essere vinto dalle passioni nemiche, perché è protetto dall'armatura del Bodhicitta.

Quando viene bruciato un pizzico di polvere del celestiale legno di sandalo, il suo profumo si diffonde nell'intero chiliocosmo, ed è assai più prezioso di tutti i tesori che possono riempire il triplice chiliocosmo. In modo identico, il celestiale legno di sandalo del Bodhicitta, anche un solo pizzico di fede profonda, è sufficiente per diffondere nell'intero Dharmadhātu il suo profumo fragrante, non superato da tutte le conquiste spirituali di tutti i discepoli e i Pratyekabuddha.

Vi è un prezioso legno di sandalo, il sandalo bianco, che, applicato sul corpo, sconfigge ogni forma di febbre e dona freschezza. In modo identico, il legno di sandalo bianco del Bodhicitta guarisce tutte le febbri delle passioni, delle speculazioni, dell'avidità, della collera, e dona felicità all'asilo della suprema conoscenza.

Come il monte Sumeru, re di tutte le montagne, conferisce a tutto ciò che vi si avvicina il suo colore solare, così il Bodhicitta conferisce ad ogni Bodhisattva che vi si avvicina il colore dell'onniscienza.

Come non vi sono alberi, in Jambūdvīpa, i cui fiori possano

competere per fragranza con la corteccia di un albero di Kovidāra chiamato Pāriyātraka, così non vi sono accumuli di bene, né menti incondizionate, né moralità, né Samādhi, né conoscenze trascendenti, né emancipazioni, né conoscenze, né concezioni filosofiche appartenenti agli Śrāvaka e ai Pratyekabuddha che possano superare la fragranza che si diffonde dal seme del Bodhicitta, dagli alberi dei voti, dalla corteccia della virtù e della conoscenza appartenenti ai Bodhisattva.

Quando il calice di Pāriyātraka, un albero di Kovidāra, non non è ancora completamente dischiuso, si sa che contiene molte centinaia di migliaia di fiori. In modo identico, quando il calice dell'albero Pāriyātraka del Bodhicitta, contenente l'accumulo dei meriti, non è ancora completamente sbocciato, si sa che contiene gli innumerevoli fiori dell'illuminazione che appartengono agli dèi e agli uomini.

La fragranza dei fiori di Pāriyātraka è tale che un indumento tenuto tra di essi per un solo giorno l'assorbe al punto di superare il profumo di un indumento immerso per centinaia di migliaia di giorni nei fiori dell'albero Campaka o Vārshia o Sumana. In modo identico, la fragranza della virtù e della conoscenza del Bodhisattva, quando il suo Bodhicitta è tenuto vivo anche per una sola delle sue vite, compenetra ogni angolo delle dieci parti dell'universo, dove si possono scoprire le orme del Buddha. Questa fragranza non si trova in tutte le buone opere incondizionate e nella conoscenza conseguibile dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha, anche se vi si rimane immersi per centinaia di migliaia di kalpa.

Vi è un albero chiamato Nāḍikerī, che cresce su di un'isola nel mezzo dell'oceano; e tutto ciò che ad esso appartiene, dalle radici ai fiori e ai frutti, offre costantemente nutrimento alla gente, senza che nulla, in esso, si esaurisca mai. In modo identico, il Bodhicitta, sin dal suo primo destarsi ad un grande cuore compassionevole ed al voto, fino al conseguimento dell'illuminazione grazie alla quale viene stabilito il vero Dharma, non cessa mai dal donare nutrimento al mondo.

Vi è una sola soluzione magica chiamata Hātakaprabhāsa: un solo suo *pala* trasforma mille *pala* di rame in oro puro, mentre mille *pala* di rame non possono provocare alcun mutamento nella soluzione magica. In modo identico, un *pala* della soluzione Bodhicitta,

rivolta al conseguimento dell'onniscienza mediante l'accumulo dei meriti, può trasformare tutte le cose dal colore del rame, per gli ostacoli del karma e delle passioni, nel colore aureo dell'onniscienza, sebbene sia impossibile che gli ostacoli delle passioni conferiscano il proprio colore dal Bodhicitta.

Come il fuoco all'inizio è piccolo, ma fiammeggia più vivido quando si impadronisce di altro materiale da ardere, così il fuoco del Bodhicitta può essere piccolo all'inizio, ma come si impadronisce di altro materiale da ardere, la fiamma della conoscenza divampa più fulgida.

Come con una lampada si accendono centinaia di migliaia di koti di lampade, eppure la prima lampada non è affatto spenta, né sminuita nel suo splendore a causa di tutte le altre, così la lampada del Bodhicitta non è mai spenta, né diminuita a causa di tutte le lampade-Bodhicitta che sono accese dalla lampada-Citta originaria, custodita da tutti i Tathāgata del passato, del presente e del futuro.

Quando viene portata una lampada in una casa buia, l'oscurità che vi ha regnato per centinaia di migliaia di anni viene dispersa e sostituita dalla luce. In modo identico, quando la lampada del Bodhicitta viene portata nella buia camera interna di tutti gli esseri, dove l'oscurità degli ostacoli delle passioni si è accumulata per centinaia di migliaia di indescrivibili kalpa, quella camera viene immediatamente ravvivata dalla luce della conoscenza.

5

[Il Bodhisattva Maitreya non è ancora soddisfatto di questa infinita varietà di metafore, con le quali cerca di farci comprendere l'immensa importanza del risveglio del Bodhicitta; infatti continua instancabile su questo tono, fino a quando sembra avere esaurito il suo potere d'immaginazione, se mai una cosa del genere è possibile per un Bodhisattva. Egli prosegue]:

Come lo splendore della luce d'una lampada è proporzionale alla grandezza del suo stoppino, e mantiene la sua luminosità finché vi è olio, così la lampada del Bodhicitta mantiene il suo fulgore che risplende nell'intero Dharmadhātu finché è munito dello stoppino dei grandi voti, e finché vi è l'olio di un cuore

compassionevole, compie tutte le opere buddiste, disciplinando gli esseri e purificando le terre del Buddha.

Come la corona celestiale portata dal sovrano di tutti gli dèi, che è foggata del più puro oro di Jambūnada, supera tutte le corone che ornano le teste degli dèi appartenenti al mondo del desiderio, la corona del Bodhicitta, portata dal Bodhisattva e foggata di grandi voti, supera le corone che ornano le teste degli ignoranti, dei discepoli, dei non discepoli e dei Pratyekabuddha.

Quando il leone, re degli animali selvatici, ruggisce, i suoi cuccioli si sentono rinvigoriti e perciò nutriti, mentre tutti gli altri animali, atterriti, fuggono. In modo identico, quando il Tathāgata, il leone dell'umanità, fa udire il ruggito dell'onniscienza che approva il Bodhicitta, tutti i Bodhisattva che sono figli del leone-Buddha, sono nutriti delle verità del Buddha, mentre coloro che sono dediti alle conquiste [inferiori] fuggono.

Quando viene suonato un liuto che ha tendini di leone per corde, tutte le corde degli altri liuti si spezzano. In modo identico, quando il leone-Tathāgata con il corpo delle Pāramitā suona la sua musica con le corde-tendini del Bodhicitta, tutte le corde del desiderio, tutte le corde del piacere si spezzano; tutte le virtù e i meriti degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha scompaiono.

Quando una goccia di latte leonino viene aggiunta all'oceano del latte delle mucche, delle bufale, ecc., passa in mezzo alle altre gocce senza venire ostacolato. In modo identico, quando una goccia del latte del Bodhicitta, proveniente dal Tathāgata, che è il leone dell'umanità, viene aggiunto al grande oceano del latte del karma e delle passioni che si è accumulato per centinaia di migliaia di kalpa, vi penetra e lo distrugge tutto; non permane mai nell'emancipazione che è di tutti gli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, e non vi presta neppure attenzione.

Prima ancora che un pulcino di Kalaviṅka esca dal guscio dell'uovo, la sua eccellente abilità nel canto non può essere paragonata a quella dell'intero stormo degli uccelli dell'Himālaya, la cui abilità nel canto ha raggiunto la maturità. In modo identico, quando il Kalaviṅka-Bodhisattva incomincia la sua opera nel mezzo della trasmigrazione, non può essere superato, se è dotato del grande potere di un cuore compassionevole e del

Bodhicitta, da tutte le conquiste degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha.

Quando Garuḍa, il grande sovrano della razza alata, nasce, la sua capacità di volare è distinta dall'energia e la sua vista è distinta dalla penetrazione, così che nessun altro uccello, dal corpo pienamente sviluppato, può superarlo. In modo identico, quando il Bodhisattva suscita per la prima volta il Bodhicitta quale figlio della nobile famiglia del Garuḍa-Tathāgata, il potere del suo Citta è distinto dall'energia, il suo grande cuore compassionevole vibra nelle profondità del suo essere, e la sua acuta vista della conoscenza giunge lontano: tutte le conquiste compiute dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha per centinaia di migliaia di kalpa non si possono paragonare a tutto questo.

Quando una lancia acuminata è nella mano di un guerriero valoroso, non vi è usbergo abbastanza solido per resistere ai suoi colpi. In modo identico, la lancia Bodhicitta, stretta nella mano risoluta e virile del Bodhisattva, trapassa l'armatura delle concezioni errate e delle passioni (*anuśaya*).

Quando l'atleta Mahānagna si infuria, sulla sua fronte appare un'escrescenza, e finché vi rimane nessuno, a Jambūdvīpa, può trattarlo indegnamente. In modo identico, finché non scompare l'escrescenza-Bodhicitta sulla fronte del Bodhisattva che è stato spinto da un grande cuore compassionevole e amoroso, tutti gli spiriti maligni e tutti i karma malvagi che sconvolgono il mondo sono incapaci di vincerlo.

Quando si apprende a tirare con l'arco, colui che vi si dedica rimanendo nella casa del suo maestro supera di gran lunga per abilità, mira, applicazione e forza tutti gli altri discepoli addestrati in quell'arte. In modo identico, il nobile Bodhisattva che si addestra nella realizzazione dell'onniscienza supera di gran lunga nei voti, nella conoscenza, nell'emancipazione, nelle azioni e nel potere tutti i discepoli e i Pratyekabuddha che non hanno ancora suscitato il Bodhicitta.

Per apprendere il tiro con l'arco, per prima cosa si deve imparare a piantare saldamente i piedi per terra: questo precede la piena conoscenza dell'arte. In modo identico, quando il Bodhisattva disciplina se stesso nella realizzazione dell'onniscienza, per

prima cosa deve stabilirsi saldamente nel Bodhicitta, perché questo è il passo preliminare verso la padronanza di tutte le verità dei Buddha.

Per apprendere tutte le arti del mago, il primo passo consiste nell'imparare attentamente a memoria tutte le forme dei mantra, perché allora si possono compiere tutte le opere magiche. In modo identico, quando il Bodhisattva desidera conseguire la vita e le attività meravigliose dei Buddha e dei Bodhisattva, per prima cosa deve destare il Bodhicitta e nutrire i voti del Bodhisattva, perché allora egli può iniziare la vita che appartiene a tutti i Buddha e a tutti i Bodhisattva.

Le cose create dall'arte magica sono in realtà prive di forma, ma vengono viste come aventi forma. In modo identico, il Bodhicitta è caratterizzato dall'assenza di forma, eppure il Dharma-dhātu viene visto estendersi pienamente ornato di ogni sorta di virtù, perché la mente del Bodhisattva è stata destata dall'onni-scienza.

Non appena vedono avvicinarsi un gatto, tutti i topi fuggono e si nascondono nella tana. In modo identico, non appena il Bodhisattva osserva il mondo con il Bodhicitta suscitato nelle profondità del suo essere, tutti i karma e tutte le passioni fuggono a rintanarsi.

Quando un uomo è ornato di monili di autentico oro di Jambūnada, tutti gli altri ornamenti impallidiscono al confronto. In modo identico, quando il Bodhisattva si orna di monili dell'autentico oro di Jambūnada del Bodhicitta, impallidiscono tutti gli ornamenti morali degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha.

Come un frammento anche piccolo di calamita spezza una catena di ferro massiccio, così anche un piccolo quantitativo di Bodhicitta suscitato nelle profondità dell'essere spezza la catena di ferro massiccio delle concezioni errate, delle azioni sbagliate, dell'ignoranza e del desiderio.

Quando vi è una particella di calamita, tutto il ferro che vi si avvicina viene disperso, non rimane unito. In modo identico, dovunque la calamita del Bodhicitta rivolga i suoi passi, sia verso il karma, sia verso le passioni, o verso l'emancipazione degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, l'emancipazione fugge via e non rimane unita.

Un pescatore che ben conosce gli abitanti dell'oceano non te-

me il pericolo di morte sott'acqua, anche se entra fisicamente nelle fauci di Makara. In modo identico, quando il Citta si muove nel profondo dell'essere del Bodhisattva, questi, anche nel mezzo della trasmigrazione, è libero dagli ostacoli del karma e delle passioni; anche quando entra nella realizzazione intellettuale e nella conquista spirituale degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, non viene da queste trattenuto.

Come colui che beve una coppa di nettare non può essere danneggiato da alcun veleno, così il Bodhisattva, il cui Citta è destato all'onniscienza, non è mai danneggiato dalla condizione di Śrāvaka e non vi indugia, grazie al suo grande cuore compassionevole e ai suoi voti.

Quando un individuo si applica Añjana alle ciglia, non può essere visto dagli altri anche quando si aggira in mezzo a loro. In modo identico, il Bodhisattva, il cui Citta è destato all'onniscienza non verrà veduto dagli spiriti maligni anche se camminerà in mezzo a loro, perché è protetto dalla sua conoscenza trascendente e dai suoi voti.

Quando un uomo si mette sotto la protezione di un potente sovrano, non verrà minacciato dalla gente comune. In modo identico, quando il Bodhisattva è protetto dal grande re del Dharma del Bodhicitta, non verrà atterrito da ostacoli o difficoltà di sorta.

Come un uomo che vive tra le montagne è protetto dalla terra su ogni lato, ed è immune dalla minaccia del fuoco, così il Bodhisattva, che vive cinto dall'accumulo dei meriti derivanti dal Bodhicitta, non sarà mai minacciato dal fuoco dell'emancipazione degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha.

Come una persona che è sotto la protezione di un guerriero valoroso non viene atterrita da un nemico, così il Bodhisattva, sotto la protezione del guerriero valoroso chiamato Bodhicitta, non è mai atterrito dal nemico, per le azioni malvagie.

Quando Śakra, sovrano degli dèi, afferra la sua arma Vajra, l'intero esercito degli Asura è debellato. In modo identico, quando il Bodhisattva impugna fermamente il Bodhicitta suscitato nelle profondità del suo essere, l'intero esercito di Māra e di Asura, composto dai falsi maestri, è debellato.

Come una persona, prendendo la medicina chiamata Rasāyana, prolunga la propria vita e non diviene mai debole, così il Bo-

dhisattva munito del Rasāyana del Bodhicitta non si sente mai esausto, anche se attraversa molte nascite, trasmigrando per innumerevoli kalpa, e non è mai contaminato dalle sozzure dovute alla trasmigrazione.

Quando si prepara un elisir, per prima cosa bisogna serbarlo in condizioni perfette e far sí che non venga mai a contatto con le impurità. In modo identico, la prima cosa che il Bodhisattva deve fare per prepararsi alla sua vita di devozione e di grandi voti è destare in sé il Bodhicitta, che non verrà mai contaminato.

Quando una persona desidera compiere un'opera, per prima cosa deve vegliare sulla propria vita. In modo identico, quando il Bodhisattva si accinge a praticare tutte le verità appartenenti al Buddha, per prima cosa deve vegliare sul suo Bodhicitta.

Quando una persona perde la vita, non può piú compiere opera alcuna per i suoi genitori e i suoi parenti. In modo identico, quando il Bodhisattva è separato dal suo Bodhicitta è morto al merito dell'onniscienza, e incapace di conseguire la conseguenza del Buddha per il bene di tutti gli esseri.

Come il grande oceano non può essere contaminato da alcun veleno, così il Bodhisattva il cui Citta è come l'oceano non può mai essere contaminato dal karma, dalle passioni, e dal Citta nutrito dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha.

Come la luce del sole non può essere mai offuscata dalle stelle, così la luce solare del Bodhicitta non può essere mai vinta dalle stelle del merito incondizionato appartenente agli Śrāvaka e ai Pratyekabuddha.

Non appena nasce un principe reale, viene riverito e mai disprezzato dagli anziani e dai ministri, perché appartiene alla nobile famiglia regnante. In modo identico, non appena si desta per la prima volta il Bodhicitta, il Bodhisattva è destinato a nascere nella famiglia del Tathāgata, signore del Dharma, ed è sicuro di non venire disprezzato neppure da quegli Śrāvaka e Pratyekabuddha che si sono disciplinati per molto tempo in opere di purezza morale, perché il Bodhicitta nasce dalla famiglia reale della grande compassione.

Per quanto il principe reale sia giovane, è grandemente rispettato dagli anziani e dai ministri, benché il principe stesso li tratti non senza la dovuta stima. In modo identico, per quanto

i Pratyekabuddha e gli Śrāvaka si siano disciplinati per molto tempo in opere di purezza, debbono inchinarsi davanti al Bodhisattva il cui Citta ha incominciato ad affermarsi, anche se il Bodhisattva non deve trattare i Pratyekabuddha senza la dovuta considerazione.

Benché il principe reale non sia ancora pienamente evoluto come sovrano, non è privo di distinzione e di dignità regale, e a causa della sua nobile nascita non viene trattato come se appartenesse allo stesso rango dei ministri. In modo identico, il Bodhisattva il cui Citta è destato per la prima volta all'onniscienza è ancora vincolato al karma, alle passioni e agli attaccamenti, ma non è privo della dignità e della distinzione degli illuminati e non deve essere considerato come appartenente allo stesso rango degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, perché appartiene alla nobile famiglia di tutti i Buddha.

A coloro che hanno la vista fioca e la mente falsata, un puro occhio di gemma appare privo di purezza. In modo identico, la gemma del Bodhicitta, essenzialmente immacolato, appare impuro a coloro che sono ignoranti e privi di fede, simili a quelli che hanno la vista fioca e la mente falsata.

Quando le persone stringono, o vedono, o toccano, o si accostano a un'erba medicinale portatrice di un incantesimo, guariscono dalle infermità. In modo identico, nella pillola magica del Bodhicitta tutta la massa dei meriti accumulati viene tenuta insieme dalla conoscenza trascendente e dai mezzi trascendenti, e fornisce corpo ai voti e alla conoscenza appartenenti al Bodhisattva; quando questa erba-Bodhicitta viene udita, o veduta, o ricordata, o tenuta vicina dagli esseri senzienti, li guarisce delle infermità delle passioni malvagie.

Come un uomo abbigliato di un indumento di piuma d'oca non è macchiato dalla sozzura, così il Bodhisattva abbigliato della piuma d'oca del Bodhicitta non è sporcato dalla sozzura della trasmigrazione e delle passioni malvagie.

Se una marionetta di legno sta insieme, non si smonta e si muove, ciò è dovuto alle viti. In modo identico, il fatto che il Bodhisattva possa compiere opere spettanti alla condizione di Bodhisattva è dovuto al Bodhicitta, la vite che tiene insieme il corpo dell'onniscienza e dei voti: è grazie ad essa che non si smonta.

Se non fosse per le viti, una macchina, con tutte le sue parti, non sarebbe mai in grado di svolgere la sua funzione. In modo identico, se non avesse suscitato il Bodhicitta nelle profondità del suo essere, il Bodhisattva non sarebbe in grado di svolgere il compito di perfezionare le verità del Buddha e di preparare i fattori dell'illuminazione.

Vi è un incenso, chiamato Hastigarbha, che è in possesso di un sovrano del mondo; e quando viene bruciato, la sua fragranza solleva al cielo i suoi quattro eserciti. In modo identico, quando viene bruciato l'incenso del Bodhicitta, il Bodhisattva, con il suo accumulo di meriti, può sottrarsi alla schiavitù del triplice mondo e far sí che la conoscenza incondizionata di tutti i Tathāgata si estenda fino ai confini del firmamento.

Vajra (il diamante) non proviene da altra miniera che da quella in cui si trova Vajra od oro. In modo identico, il Bodhicitta, simile a Vajra, non proviene da altra miniera di meriti che non sia la miniera di Vajra della grande compassione, dove il Bodhisattva è impegnato a salvare il mondo, o la miniera d'oro della conoscenza trascendente che è l'efficace agente della condizione di Buddha.

Vi è un albero chiamato Senza radici; non è possibile accertare dove siano le sue radici, eppure si devono prosperare lussureggianti rami, foglie, frutti e fiori. In modo identico, nessuno può accertare dove siano le radici dell'albero-Bodhicitta, eppure tutti i fiori del merito, della conoscenza e del potere sovrannaturale sono nel loro massimo splendore, e si vede il grande cuore pietoso del Bodhisattva coprire il mondo intero come una rete.

Vajra non deve essere serbato in un recipiente incrinato e imperfetto, bensì in un recipiente integro, perfetto e splendente. In modo identico, il Vajra-Bodhicitta non deve essere serbato nel recipiente di esseri capaci di poca fede, di scarsa moralità, inerti, oscurati, travolti; né deve essere serbato in un recipiente destinato ad una mente rovinata o sconvolta dall'assenza d'intelligenza; deve essere serbato soltanto in un recipiente degno di ospitare la mente del Bodhisattva.

Come Vajra trapassa tutte le pietre preziose, così il Bodhicitta trapassa anche la gemma del Dharma.

Come Vajra sgretola ogni monte roccioso, il Vajra-Bodhicitta sgretola ogni monte roccioso delle false concezioni.

Anche se spezzato, Vajra supera tutte le altre pietre preziose, ed è superiore a tutti gli ornamenti d'oro. In modo identico, per quanto imperfetto e non pienamente sviluppato nello spirito, il Vajra-Bodhicitta è superiore agli ornamenti d'oro del merito appartenenti agli Śrāvaka e ai Pratyekabuddha.

Anche se spezzato, Vajra può porre fine ad ogni miseria. In modo identico, il Vajra-Bodhicitta può porre fine a tutte le miserie dovute alla trasmigrazione.

Per quanto sia piccolo un pezzo di Vajra, è caratterizzato dal potere di spezzare ogni pietra, preziosa o vile. In modo identico, per quanto possa essere piccola ed umile la sua azione, il frammento di Vajra-Bodhicitta è caratterizzato dal potere di distruggere l'ignoranza.

Come Vajra non è nelle mani delle persone comuni, così il Vajra-Bodhicitta non è in possesso degli dèi e degli uomini il cui accumulo di merito è inferiore e la cui mente più profonda è comune.

Chi non conosce bene il valore dei gioielli non sa riconoscere la virtù della gemma Vajra, né sa come usare tale insuperabile virtù. In modo identico, chi ha mente debole non conosce il valore del Vajra-Bodhicitta e del grande, trascendente Vajra della conoscenza; né sa apprezzarne il valore insuperabile.

Come Vajra non può mai consumarsi, così non può consumarsi il Vajra-Bodhicitta, che è la causa e la realtà dell'onni-scienza.

Come il martello di Vajra non può essere portato neppure dall'uomo più potente, ma solo dalla forza sovranaturale di Nārāyana, il grande martello di Vajra del Bodhicitta non può essere portato dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha, per quanto essi possano essere forti, ma solo dalla forza, degna di Nārāyana, dei grandi Bodhisattva sostenuti dalla causa e dal potere dell'onni-scienza, che hanno dedicato il loro accumulo di meriti all'onni-scienza, e che hanno acquisito il potere della grande manifestazione.

Mentre non v'è utensile che possa spezzare Vajra, Vajra può distruggere qualunque cosa pur rimanendo perfetto. In modo identico, mentre non vi sono voti e conoscenze degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha che possano continuare per un numero infinito di kalpa l'opera della salvezza, o disciplinare e maturare tutti

gli esseri di questo mondo di mali, il Bodhisattva non si sente mai stanco in quest'opera, né mai si scoraggia, poiché ha impugnato il grande martello di Vajra del Citta.

Come nessun altro suolo, salvo quello di Vajra, può sostenere il peso di Vajra, solo sul saldo suolo del Bodhicitta, nel profondo dell'essere del Bodhisattva, non degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, può stare il Vajra dell'emancipazione, del voto e della preparazione che appartiene alla condizione di Bodhisattva.

L'acqua serbata in un recipiente di Vajra, solido e non incrinato, non filtrerà mai nel grande oceano. In modo identico, l'accumulo di merito del Bodhisattva, serbato nel solido, non incrinato Bodhicitta, non sarà mai distrutto nei vari sentieri dell'esistenza dove nascono tutti gli esseri.

La grande terra sorretta dallo strato di Vajra non si schianterà né sprofonderà mai. In modo identico, i voti del Bodhisattva, sostenuti dal solido strato di Vajra del Bodhicitta, non si schianteranno e non sprofonderanno mai a causa del suo essere nel triplice mondo.

Come Vajra non può essere macchiato dall'acqua, così il Vajra-Bodhicitta non può essere mai macchiato dall'acqua del karma e delle passioni, né può subire alcun mutamento attraverso l'associazione con il karma.

Come Vajra non può mai essere arso o bruciato dal fuoco, così il Vajra-Bodhicitta non può mai essere arso dal fuoco della sofferenza dovuto alla trasmigrazione, e non può essere bruciato dal calore che si irradia dal fuoco delle passioni.

Non può esservi altro trono in questo grande, triplice chilocosmo, se non il trono di Vajra, che è degno del Tathāgata, Arhat, Pienamente Illuminato, quando egli, sconfitto Māra il Maligno, consegue l'onniscienza sul seggio dell'illuminazione. In modo identico, non vi è altra mente se non il cuore di Vajra dei voti e della conoscenza, nato dal Bodhicitta, che il Bodhisattva, per mezzo della suprema illuminazione, adempie i voti, adempie la Pāramitā, ascende i gradini dell'accettazione, raggiunge gli stadi della condizione di Bodhisattva, e fornisce il potere di un grande accumulo di meriti.

«Così», conclude Maitreya, «innumerevoli e indescrivibilmente eccellenti sono le virtù che scaturiscono dal Bodhicitta nutrito dal Bodhisattva; e in verità, chiunque susciti in sé il de-

siderio della suprema illuminazione è sicuramente dotato di tutte queste virtù. O figlio di una buona famiglia, tu hai acquisito un'ottima occasione, hai già conquistato queste virtù meravigliose, levando il tuo cuore verso l'illuminazione suprema per praticare la vita di devozione del Bodhisattva. Tu hai domandato: "Come ci si deve disciplinare nella vita di devozione del Bodhisattva? Come la si deve praticare?". Entra in questa magnifica, splendidamente ornata Torre di Vairocana-garbha; e guardandoti intorno attentamente, comprenderai come ci si deve disciplinare nella vita di devozione del Bodhisattva e poi perfezionare tutte queste innumerevoli virtù ».

6

Evidentemente Maitreya aveva esaurito tutta la sua eloquenza per esaltare l'importanza del Bodhicitta nell'evoluzione di un Bodhisattva, perché, se tale importanza non fosse stata impressa adeguatamente nella mente del giovane pellegrino Sudhana, quest'ultimo non avrebbe mai potuto essere ammesso all'interno della Torre di Vairocana. La Torre racchiude tutti i segreti appartenenti alla vita spirituale del buddista più elevato. Se il novizio non fosse stato pienamente preparato all'iniziazione, quei segreti non avrebbero avuto alcun significato; avrebbero potuto persino venire fraintesi grossolanamente, e il risultato sarebbe stato disastroso. Per tale ragione, Maitreya non si è risparmiato per mostrare a Sudhana ciò che significa realmente il Bodhicitta. Si possono riassumere così i punti principali relativi al Bodhicitta:

1. Il Bodhicitta scaturisce da un grande cuore compassionevole, senza il quale non può esservi il Buddismo. È tipico del Mahāyāna porre in così forte risalto il Mahākaraṇā. Potremmo dire che tutto il suo insegnamento è imperniato su di esso. La filosofia dell'interpenetrazione, esposta pittoricamente nel *Gaṇḍavyūha*, non è infatti altro che il prorompere di questa energia vitale. Finché indugiamo sul piano dell'intelletto, le dottrine buddiste del Vuoto (*śūnyatā*), dell'Assenza di Ego (*anātmya*) ecc. possono apparire tanto astratte e prive di forza spirituale da non suscitare entusiasmi. L'importante è ricordare che tutti gli insegnamenti buddisti sono il prodotto di un ardente amore nutrito nei confronti di tutti gli esseri senzienti, non di un freddo in-

telletto che cerca di svelare i segreti dell'esistenza per mezzo della logica. Il Buddismo, cioè, è un'esperienza personale, e non una filosofia impersonale.

2. Il destarsi del Bodhicitta non è un evento che si compia in un giorno, poiché richiede una lunga preparazione che dura non una vita soltanto, bensì molte vite. Il Citta rimarrà sopito in quelle anime in cui non vi è un accumulo di meriti. Il merito morale deve essere accumulato, per sbocciare più tardi nel grande albero ombroso del Bodhicitta. Può darsi che la dottrina del karma non sia una esposizione dei fatti molto scientifica, ma tutti i buddisti, mahāyānici e hīnayānici, credono che agisca nel regno morale delle nostre vite. Per dirla in termini piuttosto latini, finché noi siamo tutti esseri storici non possiamo sottrarci al karma che ci ha preceduti, qualunque cosa ciò significhi. Dovunque vi è nozione del tempo, vi è una continuità del karma. Ammesso questo, il Bodhicitta non può crescere da un terreno dove non sia mai stato assicurato un accumulo di meriti capace di alimentarlo.

3. Se il Bodhicitta scaturisce da un accumulo di meriti, non può non produrre tutto il bene che appartiene ai Buddha e ai Bodhisattva e ad altri grandi esseri. Nello stesso tempo deve essere anche il grande vincitore dei mali, perché nulla può resistere al colpo terribile inferto dalla folgore del Citta-Indra.

4. La nobiltà intrinseca del Bodhicitta non può mai venire contaminata anche in mezzo a sozzure di ogni specie, che possono appartenere alla conoscenza, agli atti o alle passioni. Il grande oceano della trasmigrazione inghiotte ogni corpo che vi viene immerso. Soprattutto i filosofi, che si accontentano delle interpretazioni anziché delle realtà, sono assolutamente incapaci di districarsi dalla schiavitù della nascita-e-morte, perché non recidono mai l'invisibile catena del karma e della conoscenza che li tiene legati alla terra delle dualità a causa del loro intellettualismo. Perciò, il destarsi del Bodhicitta che avviene nelle profondità dell'essere è un grande evento religioso.

5. Per questa ragione, il Bodhicitta è al di là della portata degli assalti di Māra il Maligno, che nel Buddismo rappresenta il principio del dualismo. Māra cerca sempre l'occasione di scagliarsi contro la solida roccaforte di Prajñā e Karuṇā. Prima del destarsi del Bodhicitta, l'anima è incline al dualismo di essere e non-essere, e perciò è necessariamente lontana dal soccorso del

potere sostenitore di tutti i Buddha, di tutti i Bodhisattva e di tutti i buoni amici. Il risveglio, tuttavia, segna un distacco decisivo dal vecchio modo di pensare. Oggi il Bodhisattva ha davanti a sé una strada aperta, ben difesa dall'influenza morale di tutti i suoi buoni protettori. Egli procede in linea retta, i suoi passi sono fermi, e il Maligno non ha la possibilità di tentarlo, distogliendolo dal suo costante progresso verso la perfetta illuminazione.

6. Come è stato spiegato in precedenza, il Bodhicitta significa il destarsi del desiderio della suprema illuminazione che fu conseguita dal Buddha e che gli permise di divenire il fondatore del movimento religioso chiamato Buddismo. La suprema illuminazione non è altro che l'onniscienza, *sarvajñātā*, alla quale si richiamano costantemente tutti i testi mahāyānici. L'onniscienza costituisce l'essenza della condizione di Buddha. Ciò non significa che il Buddha conosca ogni singola cosa individuale, ma che egli ha afferrato il principio fondamentale dell'esistenza e che è penetrato profondamente al centro del proprio essere. Quando il Bodhicitta è destato, il Bodhisattva ha una presa ferma e definitiva sull'onniscienza.

7. Lo scaturire del Bodhicitta segna l'inizio della « carriera » di un Bodhisattva. Prima, l'idea di un Bodhisattva non era altro che un'astrazione. Noi tutti, forse, siamo Bodhisattva, ma questa nozione non è penetrata nella nostra coscienza, l'immagine non è abbastanza vivida per farci sentire e vivere questa realtà. Poi si desta il Citta, e il fatto diviene un evento personale. Ora il Bodhisattva freme di vita: dove è l'uno, è anche l'altra. Il Citta è in verità la chiave che apre le porte segrete del Buddismo.

8. Il Bodhicitta è il primo stadio della vita di devozione e di voti del Bodhisattva. Lo scopo principale del pellegrinaggio di Sudhana, a quanto ci dice il *Gaṇḍavyūha*, consiste nello scoprire che cos'è la vita di devozione e di voti del Bodhisattva. Fu grazie a Maitreya che il giovane pellegrino buddista giunse a realizzare in se stesso tutto ciò che aveva ricercato presso i vari insegnanti, filosofi, dèi ecc... La conferma finale viene da Samantabhadra, ma senza l'insegnamento di Maitreya sul Bodhicitta e senza l'ammissione nella Torre di Vairocana, Sudhana non avrebbe potuto sperare di iniziare veramente la sua ascesa verso la condizione di Bodhisattva. La vita di devozione e di voti che caratteriz-

za un buddista come seguace del Mahāyāna e non del Hīnayāna è impossibile, se prima non si desta il Bodhicitta.

9. Il *Gaṇḍavyūha* descrive il Bodhisattva come chi non si stanca mai di vivere una vita di devozione per beneficiare tutti gli esseri, spiritualmente e materialmente. La sua vita dura, spazialmente e temporalmente, fino alla fine del mondo. Se egli non può completare la sua opera in una vita o in molte vite, è pronto a rinascere un numero infinito di volte quando il tempo stesso giunge alla fine. Né il suo campo d'azione è circoscritto a questo nostro mondo. Vi sono mondi innumerevoli che riempiono una distesa infinita di spazio: egli vi si manifesterà, fino a quando potrà raggiungere tutti gli esseri dotati di qualche valore, per liberarli dall'ignoranza e dall'egoismo. Non conoscere il significato della parola « stanchezza » è una delle caratteristiche della condizione di Bodhisattva, nata dal Bodhicitta.

10. Infine, la nozione di Bodhicitta è uno dei segni che distinguono il Mahāyāna dal Hīnayāna. L'esclusività dell'organizzazione monastica è la morte, per il Buddismo. Finché predomina tale sistema, il Buddismo è utile soltanto a un gruppo specifico di asceti. A proposito del Hīnayāna vi è poi altro da aggiungere; l'obiezione più seria è che esso arresta lo sviluppo del germe spirituale nutrito nel profondo di ogni essere senziente e che consiste nel risveglio del Bodhicitta. Il Citta non deve mai essere paralizzato dal gelo dell'illuminazione intellettuale: questo desiderio è troppo profondamente radicato, e l'illuminazione deve adeguarsi alle sue esigenze. Le instancabili attività del Bodhisattva sono il prodotto di tale desiderio, ed è questo che mantiene così vivo in Estremo Oriente il Mahāyāna, nonostante il suo istituzionalismo ormai logoro.

Insomma, il Bodhicitta è più dell'amore: contiene una specie di intuizione filosofica. È un'incarnazione concreta e unificata di Prajñā e Karuṇā, che cominciano realmente a operare nel Citta. Il significato di tutto ciò apparirà più chiaro quando perverremo all'esposizione del *Prajñāpāramitā*. Questo sūtra non fa riferimenti espliciti al Bodhicitta, ma lo studio o la pratica della Prajñāpāramitā consiste in realtà nel risveglio del Citta e nell'inizio della vita di devozione e di voti (*prañidhānacaryā*) del Bodhisattva. Se il Mahāyāna ha un contributo da dare all'approfondimento della coscienza religiosa, tale contributo non è altro che la nostra realizzazione del Citta come Prajñā e Karuṇā.

7.

Come ho iniziato questo saggio con una citazione introduttiva di un passo del *Daśabhūmika*, può essere opportuno concluderlo con un'altra citazione tratta dallo stesso sūtra che, come è stato precisato più sopra, appartiene allo stesso gruppo *Avatamsaka* della letteratura mahāyānica cui appartiene anche il *Gaṇḍavyūha*. Ciò che segue (21) è tratto dai gāthā finali, riguardanti il decimo stadio della condizione di Bodhisattva, conosciuto come Dharmameghā (nuvola-legge), in cui Vajragarbha, il Bodhisattva che guida l'assemblea del *Daśabhūmika*, parla a tutti gli altri Bodhisattva, radunati nel palazzo celestiale chiamato Parānirmita-vaśavartin, del desiderio dell'illuminazione:

« Udite i più illustri, i più eccellenti atti dei Bodhisattva,
Che godono della pace e dell'autocontrollo, ed i cui cuori
sono acquietati e domati,
Che sono simili al passaggio nel cielo, che somigliano all'aria,
Che sono immuni da rozzezze e contaminazioni, poiché dimorano nella conoscenza della via,

« Essi hanno accumulato centinaia di migliaia di cumuli di meriti per koti di kalpa,
Hanno reso omaggio a centinaia di migliaia di Buddha e di grandi Rishi,
Hanno reso omaggio a un numero illimitato di Arhat e di Pratyekabuddha,
E per beneficiare tutto il mondo, in loro si è prodotto il Bodhicitta.

« [Nei Bodhisattva] che si sono disciplinati nelle austerità morali, che hanno perfezionato la virtù della pazienza,
Che rifuggono [dalle azioni malvagie] ma compiono opere benedette, che hanno meriti e conoscenza sempre crescenti,
Che hanno un'ampia comprensione intellettuale, e un cuore colmo di conoscenza del Buddha,
[In loro] si produce il Bodhicitta che è eguale [al possessore] dei dieci poteri.

(21) « I Gāthā del *Daśabhūmika* », Gāthā finali, 1-14. Da *The Eastern Buddhist*, VI, 1, 1932.

« E stato reso omaggio a tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro,
Tutte le terre che si estendono fin dove si estende lo spazio sono state purificate;
E vedendo che tutte le cose partecipano della natura dell'identità,
Il Bodhicitta si produce [nei Bodhisattva] per liberare il mondo intero.

« [Nei Bodhisattva] che possiedono gioia e buona comprensione, che si rallegrano di praticare la carità,
Che sempre si adoprano per beneficiare il mondo intero,
Che trovano piacere nelle virtù del Buddha, che difendono strenuamente gli esseri [dal male],
[In loro] si produce il Bodhicitta per compiere opere di bene per il triplice mondo.

« [Nei Bodhisattva] che hanno abbandonato le azioni malvagie, che sono incrollabili nella pura moralità,
Che si compiacciono di disciplinarsi nelle austerità, controllando perfettamente tutti i loro sensi,
Che si rifugiano nel Buddha e che sono interamente devoti alle opere dell'illuminazione,
[In loro] si produce il Bodhicitta per compiere opere di bene per il triplice mondo.

« [Nei Bodhisattva] che amano tutto ciò che è buono e condividono le gioie della pazienza,
Che comprendono il gusto delle azioni meritorie e sono avversi allo spirito arrogante,
Che sono rivolti al pensiero religioso, lieti e miti nell'animo,
[In loro] si produce il Bodhicitta, affinché il mondo intero possa venire beneficamente regolato.

« I leoni-Bodhisattva compiono le loro opere di purezza, sostenendo coraggiosamente le avversità,
Nobilmente levandosi per il bene di tutti gli esseri,
Continuamente conseguono ciò che è meritorio, vincendo gli esercizi delle passioni:
In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« Le loro menti sono nello stato della perfetta tranquillità, hanno disperso le tenebre dell'ignoranza,
Le loro menti sono libere dall'intossicazione, hanno dimenticato i sentieri della contaminazione,

Si allietano nel piacere della tranquillità, liberati dalla schiavitù della trasmigrazione:

In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« I loro pensieri sono puri come il cielo; essi sanno ciò che si intende per conoscenza trascendente e per conoscenza relativa.

Essi hanno sconfitto Māra il Maligno, hanno scacciato le minacciose passioni,

Si sono rifugiati nelle parole del Buddha, hanno raggiunto il significato di Talità;

In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« Per il bene comune del triplice mondo, essi sono ben saldi nella conoscenza;

Per rimuovere l'involucro del contenuto, sono dotati di conoscenza e di potere;

Essi lodano le virtù del Sugata, e si allietano della sua mente;

In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« Essi desiderano la felicità del triplice mondo, adempiendo le esigenze della Bodhi,

Decisi nelle loro menti a svolgere i loro progetti, i Bodhisattva compiranno anche le azioni più difficili,

Sforzandosi di fare sempre ciò che è bene:

In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« Desiderosi delle virtù di chi ha i dieci poteri, compiacendosi nelle opere dell'illuminazione,

Essi vincono l'oceano velato dal contenuto, hanno reciso i vincoli della presunzione,

Seguendo la via del bene, essi desiderano giungere al significato del Dharma;

In tali menti il Bodhicitta si produce istantaneamente.

« Praticino essi le opere dell'illuminazione, piene di merito, che qui sono state enumerate;

Conquistino i poteri meravigliosi posseduti dalle parole e dai voti del Buddha;

Conseguano il Bodhicitta, essi che sono purificati nella triplice virtù;

Siano essi i Bodhisattva che sono purificati nel triplice rifugio ».

V

IL SIGNIFICATO DEL PRAJÑĀ-PĀRAMITĀ-HRIDAYASŪTRA NEL BUDDISMO ZEN

1

Il *Prajñā-pāramitā-hridaya Sūtra* è un testo brevissimo sulla *Prajñāpāramitā*. Consiste di duecentosessantadue caratteri cinesi nella traduzione di Hsüan-chuang, che è quella usata più comunemente dai buddisti giapponesi, Shingon, Tendai e Zen (1). SCOPO del presente saggio è esaminare in quale senso il *Hridaya Sūtra* occupi una posizione significativa nell'insegnamento del Buddismo Zen. E perciò opportuno avere una buona conoscenza del testo in questione. Poiché è molto breve, ne viene data poco oltre una traduzione del testo sanscrito integrale.

F. Max Müller curò nel 1884 la pubblicazione del testo sanscrito del *Prajñā-pāramitā-hridaya Sūtra*, dalle antiche foglie di palma conservate in Giappone (2). Ma la versione seguente è basata sul testo cinese-sanscrito di Hsüan-chuang, con poche alterazioni, adottate sull'autorità delle versioni cinesi. Hsüan-chuang tradusse il *Hridaya* in cinese nel 649 d.C. e la sua versione è incorporata nell'edizione Taisho del Tripitaka buddista, con il n. 251 e con una prefazione imperiale della dinastia Ming. Sembra tuttavia che questa versione non sia stata compiuta sul testo sanscrito dello stesso Hsüan-chuang, n. 365, perché presenta lievi discrepanze.

(1) È conosciuto in Giappone come *Hannya Shingyo* o semplicemente come *Shingyo*. Nei monasteri Zen viene recitato in tutte le occasioni. Ne esistono molti commenti, e spesso i maestri dello Zen tengono sermone su di esso.

(2) Il manoscritto è stato conservato fin dal 609 d.C. a Horyūji, Yamato, in uno dei più antichi templi buddisti del Giappone. Ha un con-

TRADUZIONE DEL *Prajñā-pāramitā-hridaya Sūtra*

Quando (I) (3) il Bodhisattva Avalokiteśvara era impegnato nella pratica della profonda *Prajñāpāramitā*, egli percepì: vi sono i cinque Skandha (II); ed egli vide che questi erano vuoti nella loro natura (III).

« O Śāriputra, la forma è qui vuoto (IV), il vuoto è forma; la forma non è altro che vuoto, il vuoto non è altro che forma; ciò che è forma è vuoto, ciò che è vuoto è forma. Lo stesso può dirsi della sensazione, del pensiero, della confezione e della coscienza.

« O Śāriputra, tutte le cose qui sono caratterizzate dal vuoto; esse non sono nate, non sono annientate; non sono contaminate, non sono immacolate; non aumentano e non decrescono. Perciò, o Śāriputra, nel vuoto non vi è forma, né sensazione, né pensiero, né confezione, né coscienza; né occhio (V), orecchio, naso, lingua, corpo, mente; né forma (VI), suono, odore, gusto, tatto, oggetti; né Dhātu di visione (VII), finché giungiamo a (VIII) nessun Dhātu di coscienza; non vi è conoscenza, né ignoranza (IX), né estinzione della conoscenza, né estinzione dell'ignoranza, finché giungiamo dove non vi è vecchiaia e morte, né estinzione di vecchiaia e morte; non vi è sofferenza (X), accumulazione, annientamento, sentiero; non vi è conoscenza, né conseguimento, né realizzazione (4), perché non vi è conseguimento. Nella mente del Bodhisattva che dimora affidandosi alla *Prajñāpāramitā* non vi sono ostacoli (5); e poiché non vi sono ostacoli nella sua mente, egli non ha timore, e andando al di là delle concezioni pervertite, raggiunge il Nirvāṇa finale. Tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro, affidandosi alla *Prajñāpāramitā* raggiungono la più alta e perfetta illuminazione.

siderevole interesse archeologico, poiché ci offre « il più antico esempio di alfabeto sanscrito adoperato per uso letterario ». Si dice che il manoscritto sia stato portato da Bodhidharma dall'India alla Cina, e successivamente in Giappone.

(3) Vedere le Note successive.

(4) *Nābhīsamayaḥ* manca nelle traduzioni cinesi, e così pure nel manoscritto di Horyūji.

(5) Per *varaṇa* tutti i testi cinesi hanno « ostacolato », il che si accorda perfettamente con l'insegnamento del *Prajñāpāramitā*. Max Müller lo rende come « involucro », ma è errato.

« Perciò ognuno deve sapere che la *Prajñāpāramitā* è il grande Mantram, il Mantram della grande saggezza, il Mantram più alto, il Mantram incomparabile, che può placare ogni sofferenza; è verità perché non è falsità: questo è il Mantram proclamato nel *Prajñāpāramitā*. Esso dice: "Gate, gate, pāragate, pārasamgate, bodhi, svāha!" (O Bodhi, andata, andata, andata all'altra sponda, sbarcata sull'altra sponda, Svāhā!) ».

NOTE

I. I testi che portano il titolo di *Hṛdaya* sono due: quello noto come Breve e quello noto come Lungo. La traduzione data più sopra è del sūtra più breve ed è usata generalmente in Giappone e in Cina.

Il passo iniziale nel testo più lungo in sanscrito e in tibetano, che manca in quello più breve, è il seguente: [Il testo tibetano ha un passo addizionale: « Adorazione della *Prajñāpāramitā* che è al di là delle parole, del pensiero e della lode, la cui natura di sé è, come lo spazio, né creata né annientata, che è uno stato di saggezza e di moralità evidente alla nostra coscienza interiore, e che è la madre di tutti gli Eccellenti del passato, del presente e del futuro »]. « Così io ho udito. Un tempo l'Onoratissimo dimorava a Rājagṛīha, sul Monte dell'Avvoltoio, insieme a un grande numero di Bhikṣu e a un grande numero di Bodhisattva. A quel tempo l'Onoratissimo era assorto in un Samādhi (Meditazione) noto come Profonda Illuminazione. E nello stesso momento il Grande Bodhisattva Avalokiteśvara praticava la profonda *Prajñāpāramitā* ».

Il passo conclusivo, che è egualmente assente nel testo più breve, è il seguente:

« O Śāriputra, così il Bodhisattva deve praticare la profonda *Prajñāpāramitā*. In quel momento, l'Onoratissimo si levò dal Samādhi e diede la sua approvazione al grande Bodhisattva Avalokiteśvara dicendo: Ben fatto ben fatto, nobile figlio! Così è! Così deve essere compiuta la pratica della profonda *Prajñāpāramitā*. Come è stata predicata da te, è applaudita dai Tathāgata e dagli Arhat. Così parlò l'Onoratissimo con cuore gioioso. Il venerabile Śāriputra e il Grande Bodhisattva Avalokiteśvara, insieme all'intera assemblea, e il mondo degli Dei, degli Uomini, degli Asura e dei Gandharva, tutti lodarono le parole dell'Onoratissimo ».

II. Dal moderno punto di vista scientifico, la concezione di Skandha appare troppo vaga e indefinita. Ma dobbiamo ricordare che il principio buddista di analisi non deriva da un mero interesse scientifico; mira a salvarci dall'idea di una realtà individuale assoluta che viene immaginata esistente come tale per tutto il tempo a venire. Quando si accetta questa idea come finale si commette l'errore dell'attaccamento, ed è questo attaccamento che ci rende schiavi per sempre della tirannia delle cose esteriori. I cinque Skandha (« aggregati » o « elementi ») sono la forma (*rūpa*), la sensazione o percezione sensoriale (*vedanā*), il pensiero (*saṃjñā*), la confezione o conformazione (*samskāra*) e la coscienza (*viññāna*). Il primo Skandha è il mondo materiale o la materialità delle cose, mentre gli altri quattro Skandha appartengono alla mente. *Vedanā* è ciò che ricevia-

mo attraverso i sensi; *samjñā* corrisponde al pensiero nel suo senso più ampio, a ciò che la mente elabora; *samskāra* è un termine molto difficile, che non ha equivalenti esatti in altre lingue; significa approssimativamente qualcosa che dà forma, un principio formativo; *viññāna* è la coscienza o mentazione. Vi sono forme di mentazioni distinguibili come vista, udito, odorato, gusto, tatto e pensiero.

III. La traduzione di Hsüan-chuang ha questa aggiunta: « Egli fu liberato da ogni infelicità ».

IV. « Vuoto » (*śūnya* come aggettivo, *śūnyatā* come sostantivo) è una delle nozioni più importanti della filosofia mahāyānica e nello stesso tempo è quella che suscita le maggiori perplessità nei lettori non buddisti. « Vuoto » non significa « relatività » o « fenomenalità » o « nulla », ma significa piuttosto l'Assoluto, o qualcosa di natura trascendente, benché anche questo modo di renderlo sia fuorviante, come vedremo in seguito. Quando i buddisti affermano che tutte le cose sono vuote, non propugnano una visione nichilista; al contrario, alludono a una realtà suprema, che non può essere fatta rientrare nelle categorie della logica. Per loro, proclamare la condizionalità delle cose è indicare l'esistenza di qualcosa completamente incondizionato che trascende ogni determinazione. Perciò, spesso *śūnyatā* può essere reso appropriatamente con « Assoluto ». Quando il sūtra afferma che i cinque Skandha hanno il carattere del vuoto o che nel vuoto, non vi è né creazione né distruzione, né contaminazione né immacolatezza, ecc., il senso è questo: all'Assoluto non si devono attribuire qualità limitative; mentre è immanente in tutti gli oggetti concreti e particolari, non è affatto definibile. Perciò la negazione universale è un risultato inevitabile nella filosofia della Prajñā.

V. Né occhio, né orecchio ecc., si riferisce ai sei sensi. Nella filosofia buddista, la mente (*manovijñāna*) è lo speciale organo sensoriale per l'apprendimento del *dharmā* od oggetti di pensiero.

VI. Né forma, né suono, ecc., sono le sei qualità del mondo esteriore, che divengono oggetti dei sei sensi.

VII. « Dhātu di visione », ecc. si riferisce ai diciotto Dhātu o elementi dell'esistenza, che comprendono i sei sensi (*indriya*), le sei qualità (*viśaya*) e le sei coscienze (*viññāna*).

VIII. « Finché giungiamo » (*yāvat* in sanscrito e *nai chih* in cinese) si incontra spesso nella letteratura buddista per evitare la ripetizione di argomenti ben noti. Queste classificazioni possono apparire tali da confondere.

IX. « Non vi è né conoscenza né ignoranza, ecc. » è la negazione integrale della Catena delle Dodici Cause (*pratītyasamutpāda*) che consiste di: ignoranza (*avidyā*), azioni (*samskāra*), coscienza (*viññāna*), nome e forma (*nāmarūpa*), i sei organi dei sensi (*sadāyatana*), contatto (*sparsa*), percezione sensoriale (*vedanā*), desiderio (*trīṣṇā*), attaccamento (*upādāna*), essere (*bhava*), nascita (*jāti*) e vecchiaia e morte (*jarāmaraṇa*). Questa Catena delle Dodici Cause è stata oggetto di molte discussioni tra gli studiosi buddisti.

X. Qui si fa ovviamente allusione alle Quattro Nobili Verità (*satya*): 1. La vita è sofferenza (*duḥkha*); 2. A causa dell'accumulazione (*samudaya*) del karma malvagio; 3. La causa della sofferenza può essere annientata (*nirodha*); 4. E per questo vi è la via (*mārga*).

Come indica il suo titolo, il *Prajñā-pāramitā-hṛidaya Sūtra* si propone di esporre il succo, o il nocciolo o il cuore (*hṛidaya*) del *Prajñāpāramitā*. Ci si deve allora chiedere: Dà veramente l'essenza di questa grande opera buddista? Oppure contiene qualcosa di estraneo? Se contiene qualcosa di estraneo o qualcosa di più del *Prajñāpāramitā* stesso, dobbiamo cercare di spiegarlo: dobbiamo cioè vedere se questo elemento estraneo appartiene anch'esso al sūtra e giustifica l'affermazione secondo la quale ci offre il nocciolo di quella massa enorme di letteratura. Esaminiamo dunque il *Hṛidaya Sūtra*.

Innanzitutto, a quanto possiamo accertare, il Bodhisattva Avalokiteśvara non compare in nessuno dei *Prajñāpāramitā Sūtra*, dei quali esistono numerose compilazioni come il *Śatasāhasrikā*, il *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, l'*Aṣṭasāhasrikā*, il *Saptaśatikā*, ecc., in sanscrito, e il *Mahāprajñāpāramitā* in seicento fascicoli in cinese, e le corrispondenti opere in tibetano. Possiamo perciò affermare che il *Hṛidaya* è una produzione più tarda, e che contiene un miscuglio di elementi estranei. Tuttavia, non è questo il punto essenziale che vorrei discutere nel presente saggio. Vi è un altro punto nel *Hṛidaya*, a parte il riferimento ad Avalokiteśvara, che ci fa pensare a una sua tarda compilazione: si tratta dell'identificazione della *Prajñāpāramitā* con il Mantram che forma la conclusione del discorso di Avalokiteśvara su *Sūnyatā* (il Vuoto). La letteratura della *Prajñāpāramitā* è singolarmente esente dall'intrusione di formule magiche conosciute come *Vidyā*, o Mantram o *Dharāṇi*. È vero che la stessa *Prajñāpāramitā* è considerata nel testo quale grande *Vidyā*, ma non vengono dati speciali Mantram indipendenti, come avviene invece nel *Hṛidaya Sūtra*. In quest'ultimo, infatti, vi è un Mantram conosciuto specificamente come « *Prajñāpāramitā* » e che consiste di queste frasi: « *Gate, gate, pāragate, pārasamgate, bodhi, svāhā* ». Il suo inserimento si discosta dalla consuetudine e merita una particolare attenzione.

Tenendo presenti questi due punti (la comparsa di Avalokiteśvara e l'inserimento del Mantram), passiamo ora ad analizzare il contenuto del testo stesso del *Hṛidaya*.

Ciò che ci colpisce superficialmente quando osserviamo il te-

sto è il fatto che esso consiste quasi esclusivamente in una serie di negazioni, e che ciò che è conosciuto come Vuoto è un puro negativismo che finisce per ridurre tutte le cose al nulla. La conclusione sarà, quindi, che la *Prajñāpāramitā*, o meglio la sua pratica, consiste nel negare tutte le cose. Vengono negati i cinque Skandha; vengono negati i diciotto Ayatana; viene negata la Catena delle Dodici Cause; vengono negate le Quattro Nobili Verità. E alla fine di tutte queste negazioni, non vi è né conoscenza di sorta, né alcun conseguimento. Conseguimento (*prāpti* o *labdhi*) significa essere conscio di, ed essere attaccato a una comprensione che è il risultato di un ragionamento negativo. Poiché non vi è alcun conseguimento di tale natura, la mente è completamente libera da ogni ostruzione, cioè dagli errori e dalle confusioni che derivano dall'intellettualizzazione, e inoltre dagli ostacoli che sono radicati nella nostra coscienza conativa e affettiva, come le paure e le preoccupazioni, le gioie e i dolori, gli abbandoni e le infatuazioni. Quando si realizza questo, si raggiunge il Nirvāṇa. Nirvāṇa e illuminazione (*sambodhi*) sono una sola cosa. Perciò dalla *Prajñāpāramitā* sorgono tutti i Buddha del passato, del presente e dell'avvenire. La *Prajñāpāramitā* è la madre della condizione di Buddha e della condizione di Bodhisattva, come viene ripetuto nella letteratura della *Prajñāpāramitā*.

Sin qui, possiamo affermare che il *Hridaya* concorda perfettamente con lo spirito del *Prajñāpāramitā*. Partendo dalle negazioni, giunge ad una affermazione, chiamata « Illuminazione » nella terminologia buddista. L'idea del Vuoto può sbalordire il non iniziato, perché egli è portato generalmente a considerarlo come un annientamento totale, specialmente perché il *Hridaya* sembra consistere in una concatenazione di negazione. Ma poiché questa *via negativa* ci porta finalmente a qualcosa di definito, benché questo sia ben lungi dall'essere definito in senso normale, in sostanza il *Hridaya* non è un vangelo del nichilismo. La *Prajñāpāramitā* che opera questo prodigio, cioè la deduzione o l'evocazione di una affermazione da tutte quelle invincibili negazioni, può essere giustamente designato come un grande, incomparabile Mantram. Il *Hridaya*, comunemente parlando, deve concludersi con questa affermazione: il discorso tenuto da Avalokiteśvara a Śāriputra ha trovato la sua conclusione naturale:

e non è necessario andare oltre e precisare drammaticamente che il Mantram è « *Gate, gate* ecc. ».

Affermare che la *Prajñāpāramitā* è un grande Mantram è comprensibile; ma dire che il grande Mantram *Prajñāpāramitā* è « *Gate, gate*, ecc. » non sembra avere alcun senso. Ciò che fino ad ora è stato chiaro e razionale subisce all'improvviso una trasformazione miracolosa. Il *Hṛidaya Sūtra* si muta in un testo di formula mistica, in un libro d'incantesimi. In apparenza, si tratta di una degradazione, di una degenerazione. Quale è il significato di questa brusca trasformazione? Perché vi è questa che possiamo chiamare un'assurdità?

Nella traduzione, il cosiddetto Mantram *Prajñāpāramitā* significa: « O Saggezza, andata, andata, andata all'altra sponda, sbarcata all'altra sponda! Svāhā! ». *Svāhā* è un termine di benedizione, e si trova invariabilmente alla conclusione di un Mantram e *Dhāraṇī*, Che ha a che fare questa esclamazione con il disciplinarsi nella profonda *Prajñāpāramitā*? In generale si suppone che un Mantram o *Dhāraṇī*, quando viene pronunciato, abbia effetti prodigiosi. Nel caso in questione, l'effetto prodigioso producibile dal proferimento di « *Gate!* » deve essere la realizzazione dell'Illuminazione. Possiamo dire, quindi, che il fine della disciplina buddista possa venir conseguito per mezzo di una mera frase mistica? Per quanto concerne il *Hṛidaya*, è evidente che la conclusione è questa, poiché non è possibile giungere a diverse deduzioni. Come si può identificare la *Prajñāpāramitā* con il Mantram « *Gate!* »?

Possiamo capire perché fu così facile e naturale, per i seguaci dello Shingon (la Setta del Mantram), adottare tra i loro testi il *Hṛidaya*. Ma come è stato possibile che nello Zen sia pervenuto ad essere recitato nel suo servizio quotidiano? L'idea di Mantram è del tutto estranea ai suoi seguaci. La transizione dalla filosofia di *Sūnyatā* e *Sambodhi* ad una religione di incantesimi non può venire concepita facilmente.

Un'altra cosa che rende difficile da comprendere la presenza di un Mantram nel *Hṛidaya* è il fatto che il Mantram stesso viene sempre recitato nella forma originale, non tradotto, come se il suo stesso suono costituisse il fattore operante. I Mantram, di qualunque specie, in cinese non vengono mai tradotti. In un certo senso, ciò è del tutto naturale. Se le frasi sono inintelligibili, e questa inintelligibilità è voluta, quanto più restano inintelligibi-

li, rimanendo nella forma originale, tanto più efficace sarà il potere miracoloso che esse racchiudono. Ma perché questa inintelligibilità è necessaria nello Zen? L'inintelligibilità non è l'irraggiungibilità, alla quale il *Prajñāpāramitā* attribuisce tanta importanza.

Senza dubbio, nel corso della sua evoluzione in Cina, lo Zen ha incorporato molti degli usi Shingon, e nei suoi rituali troviamo molti Mantram e Dhāraṇī che appartengono, a stretto rigore, allo Shingon. Per questa ragione, ritengo che il *Hṛidaya* sia stato composto in un periodo assai più tardo di quello in cui venne composta tutta la massa di letteratura sulla *Prajñāpāramitā*. Comunque, qual è il significato del Mantram « Gate! » nel *Hṛidaya Sūtra*, considerato uno dei testi più importanti nell'insegnamento dello Zen? Se il Mantram occupasse nel sūtra una posizione diversa, per quanto sia difficile in un'opera tanto breve trovare spazio per qualcosa d'importanza secondaria, il problema del significato del Mantram stesso potrebbe aver minor peso. Ma anche ad una lettura superficiale si noterà subito la posizione preminente occupata dal Mantram nella dottrina della *Prajñāpāramitā*. Anzi, si direbbe che l'intero sūtra sia stato scritto apposta per il Mantram, e per nessun'altra ragione. Se è così, è ancora più importante stabilire qual è il significato del Mantram, al di fuori del suo senso letterale. Perché costituisce il culmine dell'intera serie di negazioni del *Hṛidaya*?

Secondo me, la soluzione di questo enigma offre la chiave per comprendere non soltanto tutta la filosofia della *Prajñāpāramitā*, ma anche il suo rapporto più essenziale con l'insegnamento dello Zen. Ecco perché ho insistito tanto sull'inserimento del Mantram nel sūtra.

Prima che il Mantram « Gate! » riveli il suo segreto in relazione alla dottrina del Vuoto e dell'Illuminazione, sarà forse opportuno vedere quali sono gli insegnamenti essenziali dei *Prajñāpāramitā Sūtra*. Tale conoscenza faciliterà grandemente la valutazione del *Hṛidaya*, specialmente nei suoi vitali rapporti con l'esperienza dello Zen (6).

Da quanto mi accingo a rilevare a proposito dei *Prajñāpāra-*

(6) Gli insegnamenti principali del *Prajñāpāramitā* vengono esposti più avanti, in un capitolo a sé, intitolato « La filosofia e la religione della *Prajñāpāramitā* ».

mitā Sūtra, nelle pagine seguenti, potremo vedere che l'insegnamento del *Hridaya* in un senso è in accordo e in un altro è in disaccordo con quello dei *sūtra* principali. L'accordo esiste in quanto l'uno e gli altri fanno della *Prajñā* la fonte principale dell'illuminazione buddista, mentre il disaccordo esiste in quanto il *Hridaya* è incentrato interamente sul Mantram « Gate! ». Tale fase è completamente assente nei *sūtra* principali della classe *Prajñāpāramitā*. Nel *Hridaya*, il disciplinarsi nella *Prajñāpāramitā*, viene identificato con la recitazione del Mantram.

Secondo quanto afferma Hsüan-chuang, non già la recitazione del Mantram, bensì quella dell'intero *Hridaya* venne raccomandata dallo stesso Avalokiteśvara, il quale gli apparve in una visione mentre egli era in viaggio verso l'India. Il Bodhisattva gli disse di recitare il *sūtra* ogni volta che si trovasse in difficoltà nel corso del viaggio, in zone coperte da nevi e da ghiacciai, spazzate da venti soffocanti e infestate da belve feroci. Il Bodhisattva, che in quell'occasione si era manifestato sotto l'aspetto di un monaco malato, recitò il *sūtra* per il grande prete-pellegrino cinese. Questi seguì diligentemente il consiglio, e poté raggiungere sano e salvo la terra del suo cuore. In quell'epoca, si affermava che il *sūtra* contenesse la quintessenza della mente-Buddha (7).

È un episodio interessante, ma in esso la recitazione viene presentata come un mezzo per evitare difficoltà concrete, non per conseguire lo schiudersi della mente alla suprema illuminazione. Né vi si allude ad una identificazione della *Prajñāpāramitā* con il Mantram capace di liberare la mente da ogni ostacolo e da ogni agitazione. Tale indicazione va ricercata altrove.

Quando il Mantram viene ripetuto senza pensare al risultato che può derivarne, e nel modo in cui il *Prajñāpāramitā* consiglia coloro che devono intraprendere lo studio della *Prajñā*, è possibile che, in qualche modo miracoloso, l'occhio spirituale si apra e veda i segreti della stessa *Prajñā*? Quando a un maestro Zen venne chiesto il numero dei monaci nel suo monastero, egli rispose: « Davanti, tre e tre; dietro, tre e tre ». Ad una mente normale, questa risposta non dà l'idea di ciò che pensava il maestro in quel momento. Forse il Mantram « Gate! » è in un certo senso affine, e solo coloro che vi sono stati iniziati posso-

(7) Dalla prefazione di Tzu-ên al *Hridaya*. Taisho, No. 256.

no comprenderlo: e quando si comprende il mistero contenuto nella risposta, la questione diviene chiara, e tutto ciò che è contenuto nella Prajñā appare nitido all'occhio. Può darsi che sia così: allora, perché viene indicato questo particolare Mantram, « Gate! » e non un qualsiasi altro? Il Mantram, che da un certo punto di vista appare privo di senso, non è del tutto inintelligibile, per quanto concerne il suo significato letterale. La sua mancanza di senso spicca quando viene considerato in rapporto all'intero contenuto del *Hridaya*, così come ci è già noto. Dobbiamo quindi domandarci: Quale rapporto intrinseco esiste tra questa affermazione, o meglio esclamazione: « Andato, andato all'altra sponda, o Bodhi! » e l'insegnamento generale del *Hridaya*?

3

Ritengo che la soluzione di tutte le difficoltà che si incontrano per comprendere pienamente il *Hridaya Sūtra* si possa trovare nel modo seguente.

Quando l'insegnamento della Prajñāpāramitā fu identificato totalmente con l'esperienza buddista, venne prodotto il *Hridaya* per compendiare in una forma molto sintetica gli elementi essenziali della Prajñāpāramitā e, nello stesso tempo, per indicare il processo psicologico dello Yogin che si disciplina nella profonda Prajñāpāramitā. Quando il sūtra si evolvette in un'altra direzione, venne ampliato fino a formare una letteratura verbosa, prolissa e grandiosa conosciuta in cinese come *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, i cui primi 400 fascicoli corrispondono approssimativamente al sanscrito *Satasāhasrikā-prajñāpāramitā*, di 100.000 versetti. Non è possibile stabilire quale dei due fenomeni si verificò per primo, se la contrazione o l'espansione (8). Ma la contrazione non fu

(8) Ciò richiede una spiegazione. In maggioranza, gli studiosi ritengono che il primo *Prajñāpāramitā* fosse simile all'*Aṣṭasāhasrikā* in sanscrito, al *Tao-hing Prajñāpāramitā* o al *Piccolo Prajñāpāramitā* di Kumārajīva in cinese. Da questo testo originario, la letteratura si sviluppò poi nel *Satasāhasrikā*, nel *Mahāprajñāpāramitā* di Hsüan-chuang, ecc. Mentre, da una parte, aveva luogo un'espansione, dall'altra dovette compiersi una contrazione. È molto difficile stabilire una esatta cronologia dei testi buddisti, come del resto della maggior parte delle opere indiane; ma come ho detto in precedenza, l'aggiunta del Mantram « Gate! » sembra suggerire che il

una semplice condensazione: trasformò il testo, nello stesso tempo, in un documento psicologico dell'esperienza della *Prajñā*. Fu una trasformazione straordinaria, dato che l'aggiunta del Mantram « Gate! » cambiò tutto l'aspetto dell'epitome. Senza il Mantram, il condensato non significa nulla, e va perduta tutta la fondamentale importanza dell'intera letteratura giunta fino a noi.

Sebbene io non sia stato in grado di stabilire esattamente quando il *Hṛidaya* incominciò a venire adottato in Cina come testo Zen, è verosimile che fin dai primi tempi della storia dello Zen i maestri fossero così acuti da vedere in esso qualcosa di più di un semplice tentativo di « condensato ». A quest'ultimo scopo andava benissimo il *Vajracchedika*, anche prima dell'epoca di Hui-nêng. Quando Hsüan-chuang narrò i prodigi ottenuti con la recitazione del *Hṛidaya*, i maestri Zen lo adattarono, e nello stesso tempo vi individuaron qualcosa di più importante. Questo « qualcosa » poteva essere sfuggito agli studiosi della filosofia di *Vijñaptimātra*, ma non ai maestri Zen che anteponevano l'esperienza alla filosofia, e che erano estremamente sensibili al valore psicologico di tutta la letteratura buddista. Essi compresero il significato del Mantram in un modo completamente diverso da quello dei seguaci dello Shingon.

È degno di nota il fatto che il Mantram « Gate! » si trovi anche al termine della versione cinese del *Mahāprajñāpāramitā*, fatta da Hsüan-chuang. Sembra sia stato aggiunto nel periodo Yüan, perché l'edizione Yüan del testo lo contiene. È possibile che l'idea di aggiungere il Mantram derivi dal *Hṛidaya*, quando questo testo incominciò a circolare ampiamente tra i buddisti? Nell'*Aṣṭasāhasrikā* è detto che la *Prajñāpāramitā* è una grande, incommensurabile, insondabile, incomparabile, suprema formula magica (*vidyā*): così, è facile considerare il « Gate! » dallo stesso punto di vista del *Hṛidaya*, che esalta il Mantram con tanto calore.

Per ritornare all'argomento principale, il disciplinarsi nella profonda *Prajñāpāramitā* è l'esercizio koan, al quale è dedicato il primo capitolo del secondo volume dei miei saggi sullo Zen. Avalokiteśvara è lo studente dello Zen, e il Buddha, nel *Hṛidaya*, ci dice come Avalokiteśvara studiò la *Prajñā*. Infatti, la

Hṛidaya sia venuto più tardi, benché non si sappia esattamente quando questo Mantram entrò anche nel *Mahāprajñāpāramitā* cinese.

Prajñā è il koan che gli viene dato da risolvere quale mezzo per realizzare la suprema illuminazione. La sua realizzazione si compie attraverso la *via negativa*. Gli viene detto di negare tutto ciò che può comprendere intellettualmente quale oggetto di pensiero. È questo il metodo dello Zen: incomincia intellettualmente. L'ignoranza che possiede la mente sin da un passato privo di inizio deve essere dispersa, poiché questo è il primo passo verso l'illuminazione. E l'ignoranza significa non vedere la verità (*dharma*) così come è realmente, *yathābhūtam*. Il *Hridaya* ci dà perciò una serie di negazioni, e nega persino la conoscenza: perché, sino a quando vi è la coscienza di avere conseguito qualcosa, vi è un reale ostacolo sulla via della suprema illuminazione. Divenire padroni di se stessi e di tutte le cose significa sbarazzare completamente la strada davanti a sé di tutti gli ostacoli che possono intralciare il libero, autonomo corso della Prajñā. La negazione è appunto questa purificazione. Anche nell'esercizio koan, la purificazione è la procedura preliminare.

La negazione, come sappiamo, è un semplice mezzo, grazie al quale giungiamo a qualcosa. Nel *Prajñāpāramitā* ha anche lo scopo di condurci alla meta della sua disciplina. Fin dall'inizio, lo Zen ci assegna un koan che sfida l'interpretazione intellettuale, e quindi, senza dirci esplicitamente di percorrere la strada della negazione, ci induce a farlo. Il *Hridaya*, che appartiene alla letteratura della Prajñā, segue l'indirizzo generale, ed è pieno di « No ». Ma dove arriviamo, dopo avere abbandonato tutti i tesori intellettuali e concettuali? È il puro nulla, la mera vacuità dello spazio, il vuoto, ciò che deve essere il senso di *Sūnyatā*? Se fosse così, noi saremmo ancora nel regno dei concetti. Il « Nulla » è ancora uno dei nostri oggetti di pensiero. Deve venire abbandonato anch'esso, poiché è uno dei « pensieri pervertiti e dei sogni illusori ».

Nel Buddhismo Shin, abbandonare il « potere del sé » significa nascere nella terra di Amitābha. La negazione diviene subito affermazione. Lo Shin rifugge dall'intellettualismo. Il suo negativismo non è spaventoso e disperante come quello della Prajñāpāramitā. Anche qui, tuttavia, viene indicato come meta uno stato di mente che non conosce paure od ostacoli. Quale è tale meta? Che cos'è questa suprema illuminazione? Dov'è? Quando viene raggiunta?

Viene raggiunta quando Avalokiteśvara esclama: « *Gate, gate, parāgate, parāsamgate!* ». Infatti questa è l'esclamazione che proruppe dall'intimo del suo essere, quando egli compì l'intero corso delle negazioni. Quale Yogin della *Prajñāpāramitā*, egli non poteva eternamente aggirarsi in un cerchio di negazioni. Non appena giunse ad una fine, esausto e disperato, non vi era speranza davanti a lui, ed egli sapeva cosa aveva lasciato dietro di sé. Ma c'era ancora qualcosa che lo spingeva ad andare avanti. Immensamente sfinito intellettualmente ed emotivamente, spiccò il balzo finale. L'ultimo legame che lo teneva ancora avvinto al mondo della relatività e del « potere del sé » si spezzò completamente. Si trovò sull'altra sponda. Sopraffatto dai suoi sentimenti, poté solo continuare a ripetere: « *Gate!* ». « *Gate!* » divenne poi il suo Mantram, e divenne il Mantram della *Prajñāpāramitā*. Con questa esclamazione, tutto fu chiarito, e la disciplina di Avalokiteśvara nella *Prajñā* si compì ed ebbe termine.

Questo, ne deduco, è il significato del *Hridaya*. Se interpretiamo il testo in tal modo, possiamo comprendere perché « *Gate!* » è la sua conclusione, e perché tale conclusione esprime in modo decisivo il contenuto del sūtra. Il Mantram, preso isolatamente, non ha alcun significato, e il suo vitale rapporto con il *Prajñāpāramitā* è inintelligibile. Il *Hridaya* non deve essere abordato attraverso una scorciatoia intellettuale, benché in apparenza sembri suggerire proprio questo. Deve essere abordato attraverso l'esperienza religiosa, cioè seguendo la linea che abbiamo adottato nello studio dell'esercizio koan. Il significato del Mantram rivela così i suoi segreti, e di conseguenza il *Hridaya* diviene un testo perfettamente comprensibile, di grande valore religioso.

Se il *Hridaya* fosse un prodotto della mentalità cinese, il Mantram non avrebbe assunto la forma di « *Gate!* ». Come abbiamo già visto in diverse occasioni, il Mantram dei maestri Zen ha assunto spesso colorazioni assai diverse. Ma, psicologicamente parlando, il processo spirituale vissuto sia dai cinesi che dagli indiani fu esattamente lo stesso: del resto, non poteva essere altrimenti. Quando a un cinese venne domandato chi era il Buddha, rispose: « È come un secchio pieno d'acqua, con il fondo rotto ». Secondo i criteri comuni della logica, sembra un Dhāraṇī. Paragonare il Buddha a un secchio d'acqua può sembrare blasfemo,

ma dal punto di vista dello Zen il secchio deve essere sfondato e tutta l'acqua deve riversarsi fuori, e la luna non vi si deve riflettere. Il Buddha, allora, si rivela con i suoi trentadue segni distintivi di eccellenza. Il *Hridaya* non è altrettanto concreto, ma la sua rappresentazione dell'esperienza Zen è sufficientemente chiara.

Nel « *Gate!* » le negazioni del *Hridaya* sono giunte alla grande affermazione designata come Talità (*tathatā*) in tutti i testi mahāyānici. Le negazioni avevano tutte lo scopo di portare a questa crisi gli Yogin della Prajñā. La recitazione di Hsüan-chuang non andava oltre una forma di incantesimo: ma ora si carica di grandiosi significati religiosi. Grazie al Mantram conclusivo, la suprema illuminazione, compresa più o meno intellettualmente dagli studiosi, diviene una grande realtà dell'esperienza spirituale. La posizione che il *Hridaya* occupa nell'insegnamento dello Zen viene così valutata nella sua vera dimensione.

Rimane anche da spiegare la circostanza in cui questo particolare Mantram venne proferito a questo proposito. Sarebbe necessario più spazio di quanto sia disponibile. Posso dire soltanto che l'idea dell'« altra sponda » è tipicamente indiana, e appare molto presto nella letteratura religiosa dell'India. Per dare un esempio tratto dalla più antica letteratura buddista, nel *Dhammapāda* è detto:

*Appakā te manussem ye janā pārāgāmino;
Athāyam itarā pajā tīram evānudhavati.*

(Sono pochi coloro che raggiungono l'altra sponda;
Altri corrono come pazzi su questa sponda).

In un certo senso, Tathāgata è Pārāgata, colui che è passato sull'altra sponda. Ma l'idea di *tathā*, nella filosofia buddista, è divenuta predominante più di quella di *pāram*, e il Pārāgata è stato sostituito dal Tathāgata. Una traccia dell'idea di Pāram è rimasta in Pāramitā, che sta a significare quelle virtù che conducono gli Yogin sull'altra sponda, quella dell'illuminazione. Di solito, *Pāramitā* viene tradotto « arrivato all'altra sponda », che in pratica significa lo stesso di *pārāgata*, « andato all'altra sponda »: la differenza tra le due espressioni è data dalla direzione. Da

questa parte è « andato », dall'altra è « arrivato »; dipende dal punto in cui ci troviamo. Nel *Prajñāpāramitā*, è esatto dire che Avalokiteśvara è « sbarcato sull'altra sponda » (*pārasamgate*).

Quando Tung-shan Liang-chih (9) era ancora un ragazzo, un maestro di Vinaya gli fece studiare il *Hṛidaya Sūtra* e cercò di spiegare la frase: « Non vi è occhio, né orecchio... ». Ma Liang-chih scrutò intento il maestro e poi, toccando il proprio corpo con la mano, disse: « Tu hai un paio d'occhi, un paio di orecchi, e gli altri organi dei sensi, e anch'io li ho. Perché il Buddha ci dice che tali cose non esistono? ». Il maestro, stupito di quella domanda, gli disse: « Non sono adatto ad essere il tuo insegnante. Dovrai essere ordinato da un maestro Zen, perché diventerai un grande insegnante del Mahāyāna ».

Quando una mente giovane e indagatrice come quella di Liang-chih incespica nel negativismo del *Prajñāpāramitā*, è molto promettente. Se continua a indagare, un giorno o l'altro perverrà a un'esplosione. Ma dopo l'esplosione è consigliabile tornare indietro lungo la *via negativa* e scoprire che cosa può confermare l'esperienza. Ciò che non si riusciva ad afferrare all'inizio apparirà carico di significato. La dottrina di Sūnyatā non è più puro negativismo. Come spiegherò nel capitolo seguente, è semplicemente vedere le cose *yathābhūtam*, prenderle nel loro aspetto di Tathatā (talità). Non nega il mondo delle molteplicità; le montagne sono là, i ciliegi sono in pieno fiore, la luna brilla fulgida nella notte autunnale; ma nello stesso tempo sono più che particolarità, hanno un significato più profondo, vengono compresi in relazione a ciò che non sono. Questo è lo scopo del *Hṛidaya Sūtra*.

La poesia di Tung-shan, che egli compose quando vide la propria immagine riflessa nel ruscello che stava attraversando, può darci un'idea della sua esperienza interiore della *Prajñāpāramitā*:

Guardati dal cercare [il Vero] presso gli altri;
Sempre di più si allontana da te;
Io me ne vado tutto solo

E lo incontro dovunque mi volgo.
Egli non è altro che me stesso,
Eppure io non sono lui.
Quando questo viene compreso,
Io sono faccia a faccia con il Tathatā.

VI

LA FILOSOFIA E LA RELIGIONE DEL PRAJÑĀPĀRAMITĀ

Premessa

Il *Prajñāpāramitā* (1) è uno dei più antichi libri canonici buddisti tradotti in cinese. Il primo *Prajñāpāramitā*, conosciuto come *Tao-hsing* (« Praticare la Via ») apparve nel 172 d.C. Il *Sūtra dei Quarantadue Capitoli*, a quanto si ritiene, sarebbe stato tradotto dai primi missionari indiani che si recarono in Cina nel 69 d.C.: ma non si è sicuri della sua autenticità storica. Un certo Shih-kao, che andò dalla Partia in Cina nel 148 d.C., lavorò ventiquattro anni per tradurre i testi buddisti in cinese: ma si trattava di testi hīnayānici. Perciò il *Tao-hsing Prajñāpāramitā*, che fu tradotto da Lokaraksha di Yüeh-chih (conosciuto allora come regno di Kuşana) deve venire ritenuto il primo testo mahāyānico, tra tutti i sūtra buddisti, ad essere introdotto in Cina. È meraviglioso osservare come l'insegnamento buddista che proclama tutte le cose « vuote » e prive di « natura di sé » fu la prima opera veramente importante diffusa presso un popolo profondamente imbevuto di spirito pratico e utilitaristico. Senza dubbio, i seguaci del « Vuoto » non ritenevano che tale tipo di attività missionaria fosse « vuoto » di significato.

Nel terzo secolo d.C. vennero tradotti in cinese due sūtra appartenenti alla serie dei *Prajñāpāramitā*, e nel quarto secolo ne apparve un altro. La versione di Kumārajīva fu ultimata all'inizio del quinto secolo. Nella seconda metà del settimo secolo Hsüan-chuang completò la sua grandiosa traduzione del *Mahāprajñā-*

(1) In corsivo, indica il sūtra.

pāramitā in seicento fascicoli. Si tratta di una compilazione enciclopedica che include parecchi sūtra appartenenti al gruppo *Prajñāpāramitā* della letteratura mahāyānica.

In sanscrito, la raccolta più ampia consiste di 125.000 sloka o stanze di trentadue sillabe. Le quattro più brevi consistono rispettivamente di 100.000, 25.000, 10.000 e 8.000 sloka. La più breve di tutte fu pubblicata nel 1888 dal *pundit* indiano Rājendralāla Mitra, e quella di 100.000 stanze fu pubblicata a cura di Pratāpacandra Ghosha nel 1902, ma a quanto mi risulta una edizione completa non ha ancora visto la luce. La più antica di queste compilazioni sembra essere la più breve, quella in 8.000 sloka, conosciuta come *Aṣṭasāhasrikā*. Le più lunghe sono tutte ampliamenti successivi. L'*Aṣṭasāhasrikā* corrisponde al Tao-hsing di Lokaraksha, al *Prajñāpāramitā Breve* di Kumārajīva, conosciuto come *Hsiao-p'in*, ai Fasc. 538-555 del *Mahāprajñāpāramitā* di Hsüan-chuang e al *Fo-mu Prajñāpāramitā* di Shih-hu (2). Poiché in esso sono contenute tutte le idee essenziali del *Prajñāpāramitā*, dal punto di vista filosofico e religioso, la mia tesi sarà basata prevalentemente su questo sūtra in sanscrito e sulle sue corrispondenti versioni cinesi, anche se talvolta farò ricorso a citazioni tratte da altri *Prajñāpāramitā*. I lettori che provano interesse per la letteratura *Prajñāpāramitā* possono consultare *Die Prajñāpāramitā-literatur* di Tokumyo Matsumoto (3).

Poiché l'*Aṣṭasāhasrikā* in sanscrito e molti testi cinesi ricordati più sopra non sono facilmente accessibili al lettore, è il caso di raccomandare il *Vajracchedikā* nelle traduzioni inglesi di Max Müller e William Gemmel. Il difetto di questo testo, tuttavia, sta nel fatto che insiste eccessivamente sull'aspetto *Sūnyatā* dell'insegnamento della *Prajñāpāramitā*, dando al lettore non specializzato l'impressione che questo sia l'Alfa e l'Omega del

(2) Queste diverse versioni del *Prajñāpāramitā* vengono abbreviate nel presente capitolo come segue: *Aṣṭa* per *Aṣṭasāhasrikā*, *Hsiao-p'in* o *Kumārajīva* per il *Piccolo Prajñāpāramitā* di Kumārajīva, *Mahā* o Hsüan-chuang per il *Mahāprajñāpāramitā* di Hsüan-chuang, *Fo-mu* per la traduzione di Shih-hu, *Tao-hsing* per la traduzione di Lokaraksha. In questo capitolo è usata l'edizione Kokyo-shoin del Tripitaka, conosciuta comunemente come « Shukusatsu » (*so-shua*), cioè « a caratteri piccoli ».

(3) Verlag W. Kohlhamer, Stoccarda, 1932.

Mahāyāna. Max Walleser di Heidelberg ha poi tradotto in tedesco alcuni capitoli dell'*Aṣṭasāhasrikā* (4).

Scopo del presente capitolo è precisare che l'insegnamento del *Prajñāpāramitā* consiste nel definire l'essenza della condizione di Bodhisattva: ciò è conosciuto in tutti i testi mahāyānici come Bodhisattvacaryā. *Caryā* significa « vita », e Bodhisattvacaryā è ciò che distingue il Bodhisattva dagli altri esseri: nel Buddismo mahāyānico soprattutto dagli Śrāvaka e dai Pratyekabuddha. Il *Prajñāpāramitā* trova questa vita nella comprensione della *Prajñā*, con tutte le sue implicazioni, intellettuali, morali e spirituali. Nelle pagine seguenti, perciò, vedremo innanzi tutto cosa si intende per *Prajñā*, poi passeremo a scoprirne il contenuto pratico. Fatto questo, l'essenza della condizione di Bodhisattva verrà alla luce naturalmente. Il lettore, ritengo, sa già che lo Zen è intimamente legato, dal punto di vista storico e dottrinale, all'insegnamento della *Prajñā*.

La *Prajñā* verrà poi descritta dai vari punti di vista da cui è generalmente osservata nei *Prajñāpāramitā Sūtra*.

I

LA FILOSOFIA DEL *PRAJÑĀPĀRAMITĀ*

1. *La Prajñā come Principio Guida*

La *Prajñā* è una delle sei virtù di perfezione (*pāramitā*) tipiche dei buddisti mahāyānici o Bodhisattva. Quando questi sono sufficientemente disciplinati in ciascuna delle sei virtù, hanno la certezza di conseguire l'illuminazione. Ma i sūtra del gruppo *Prajñāpāramitā* considerano la *Prajñā* il principio guida delle altre cinque virtù: infatti, senza la *Prajñā* le altre *Pāramitā* non possono sapere dove sono dirette o a cosa sono destinate. Abbandonate a se stesse, sono come un gruppo di ciechi che si aggirano tra luoghi selvaggi e deserti. Non possono entrare

(4) *Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis*, pubblicato da Vandenhoeck und Ruprecht, Göttinga, 1914.

nella dimora finale della Realtà. Sono prive d'occhi, non sanno riconoscere l'onniscienza, e tutti i loro sforzi sono vani senza la guida della Prajñā. La Prajñā è l'occhio che osserva con perfetta chiarezza l'intero campo della vita buddista e determina dove e come devono essere guidati i passi del Bodhisattva. Le cinque Pāramitā — carità, moralità, umanità (o pazienza), coraggio e meditazione — sono chiamate Pāramitā (5) a causa della Prajñā che è il loro occhio (6).

La Prajñā è come la terra che rende possibile la crescita della vegetazione. Possono esservi tutte le altre condizioni perché il seme germogli, ma senza la terra non germoglierà mai. Allo stesso modo, senza la Prajñā le altre Pāramitā perderanno completamente le loro potenzialità: in esse non vi sarà vita (7). Inoltre, è per virtù della Prajñā che tutte le altre Pāramitā sono guardate, vegliate, radunate e praticate sistematicamente. Come tutte le sessantadue concezioni eretiche derivano dalla nozione che esista una reale sostanza individuale (*satkāyādrīṣṭi*), tutte le cinque Pāramitā derivano dalla Prajñā. Come tutti gli organi corporei godono della loro vitalità quando la « vita » continua, così tutte le cinque Pāramitā sono vive quando la Prajñā le raccoglie sotto le sue ali protettrici (8).

2. La Prajñā paragonata alle ali dell'uccello e all'orcio

I Bodhisattva sono come quegli uccelli celestiali le cui ali possono estendersi per un yojana o addirittura per cinque yojana. Quando non sono pienamente sviluppati, non possono volare. Possono desiderare di discendere in volo dalle loro dimore celesti a questo mondo, oppure possono cambiare idea, nel frattempo, e desiderare di ritornare ai cieli. Nel primo caso, come possono scendere sulla terra senza farsi male? Nel secondo caso, come possono ritornare sicuri alla loro patria? No, non possono fare né l'una né l'altra cosa, ma sono votati all'autodistruzione, perché sono ancora troppo immaturi, non sono ancora idonei a simili voli. Allo stesso modo, il Bodhisattva può

(5) *Pāram* = l'altra sponda; *itā* = arrivato.

(6) *Aṣṭa*, pagg. 172-3.

(7) *Ibid.*, pag. 81.

(8) *Ibid.*, pagg. 431-2.

avere già destato in sé, pienamente, il desiderio dell'illuminazione, può avere accumulato ogni sorta di virtù sotto forma di carità, moralità, coraggio e tranquillizzazione; tuttavia, se non possiede la *Prajñā* ed i suoi *Upāya* (mezzi idonei), tutti i suoi desideri e i suoi sforzi finiranno nel nulla, ed egli ricadrà nella condizione di *Śrāvaka* e di *Pratyekabuddha* (9).

Inoltre, il *Bodhisattva* senza la *Prajñā* può essere paragonato ad un orcio di terracotta imperfettamente cotto. Un uomo può adoperare tale orcio semicotto per portar l'acqua dal pozzo o dal fiume, ma certamente lo vedrà rompersi prima di raggiungere la sua casa. Perché? Perché l'orcio era stato tolto dal forno prima che fosse perfettamente cotto ed asciutto. Allo stesso modo, il *Bodhisattva* può avere fede nell'illuminazione, e desiderarla, e può avere anche pazienza, gioia, comprensione, reverenza, diligenza, pensiero puro, ecc.: ma se non possiede la *Prajñā* ed i suoi *Upāya* (mezzi idonei), grazie ai quali sarà adeguatamente protetto nel corso della sua vita di *Bodhisattva*, sicuramente retrocederà e, ricadendo nella condizione di *Śrāvaka* o di *Pratyekabuddha*, non raggiungerà mai *Sarvajñatā* (10).

Per mezzo di queste valutazioni della *Prajñā*, il *sūtra* ci fa notare l'importanza straordinaria di questa virtù. Prima che questa idea si sviluppasse, le sei *Pāramitā* venivano considerate egualmente significative nella vita del *Bodhisattva*. La nascita del *Mahāyāna* ha modificato queste posizioni. La *Prajñā*, prescelta, riceve la massima considerazione. Senza di essa il resto delle *Pāramitā* è come una imbarcazione che ha perduto la bussola e il comandante. Si tratta di una fase importantissima nell'evoluzione del pensiero buddista. Quando sappiamo che il Buddismo deriva la sua vitalità dalla dottrina dell'Illuminazione, comprendiamo inevitabilmente l'importanza della *Prajñā*. Ma è possibile che l'autore del *Prajñāpāramitā* avesse qualche dubbio sulla possibilità che il suo insegnamento venisse accettato immediatamente e incondizionatamente dai buddisti. Ritengo che appunto per questa ragione il *sūtra* esorti così spesso a non la-

(9) *Fo-mu*, 43b-44a.

(10) *Ibid.*, 40a. *Sarvajñatā* = onniscienza. Quando la *Prajñā* è perfezionata, si raggiunge l'onniscienza. « Onniscienza » appartiene alla condizione di Buddha, e costituisce la natura essenziale del Buddha. « Onniscienza » e « Illuminazione » (*sambodhi*) sono termini intercambiabili nei *Prajñāpāramitā, Sūtra* e nel *Gaṇḍavyūha*.

sciarsi spaventare o avvilire dalla teoria della Prajñāpāramitā. Il sūtra dice che accade raramente che qualcuno ascolti la dottrina della Prajñā senza sentirsi spaventato. Per abbracciarla e per seguirne i dettami è necessaria l'accumulazione di meriti per molte vite.

3. *La Prajñā come Madre dei Buddha e dei Bodhisattva*

Che la Prajñā sia il principio guida delle Pāramitā deriva dal fatto che è concepita dai mahāyānistī come costitutiva dell'onnisconza (*sarvajñatā*), cioè della conoscenza perfetta posseduta dall'onniscente. Perciò la Prajñā è una luce che illumina ogni cosa, e ha diritto al nostro rispetto. È al di sopra dell'influenza contaminatrice degli oggetti terreni. Disperde tutte le tenebre che vi sono in questo mondo di dualità, e in tal modo dona pace e conforto a tutti gli esseri. Offre una luce al cieco, che così può camminare sicuro nella notte buia dell'ignoranza. Guida coloro che hanno smarrito la retta via. Ci rivela la verità di tutte le cose, che è l'onnisconza (*sarvajñatā*). È il rifugio di tutti gli esseri, accorda loro il perfetto coraggio, e con i suoi cinque occhi illumina l'intero universo. È la verità al di sopra di nascita e morte, al di sopra di tutte le azioni e di tutte le aspirazioni. È lo stesso Vuoto. È il tesoro di tutte le verità (*dharmakośa*). È la madre di tutti i Buddha e Bodhisattva (11).

Poiché la Prajñā è madre e progenitrice (*janayitrī*) di tutti i Buddha e Bodhisattva, questi sono sempre solleciti della sua salute, del suo bene e della sua prosperità. Il sūtra dice (12): « È come una donna che ha un gran numero di figli. Se si ammalasse, i figli e le figlie provvederebbero a che recuperasse la salute. L'unico loro pensiero è che essa è la loro madre, la quale li ha cresciuti con cura ed amore, e si vantano del suo dono di saggezza e di tenerezza. Non può venire negletta, deve essere ben assistita, e le si deve assicurare ogni cura medica affinché ritorni sana, libera da infermità e da sofferenze d'ogni sorta. Perciò essa sarà assistita da tutti i suoi figli ». Allo stesso modo, i Buddha e i Bodhisattva si preoccupano profondamen-

(11) *Aṣṭa*, pagg. 170-1, 253, 272, 396-7, ecc.

(12) *Ibid.*, pag. 253. Capitolo XII, « Vedere il Mondo ».

te del bene della *Prajñā* che è la loro madre; ricorrono ad ogni mezzo per difenderla dalle interferenze degli spiriti malvagi e per aiutarla a stabilirsi saldamente nel mondo. Perciò essi compiono le loro attività missionarie, affinché il *Prajñāpāramitā* venga copiato, recitato, studiato, imparato a memoria, meditato e predicato fino alla fine del tempo.

4. *Prajñā* = *Sambodhi* = *Sarvajñatā*

Si è detto all'inizio che la *Prajñā* è il mezzo per conseguire l'illuminazione, il fine più alto della disciplina buddista. Ma ora viene identificata con il fine stesso: la *Prajñā* è l'illuminazione (*sambodhi*); infatti, nell'esperienza buddista, l'opera della *Prajñā* nella sua purezza originale è possibile solo quando vi è l'illuminazione. Quando viene concepita in possesso di un fine esterno, non è ancora se stessa, non è allo stato puro: torna a se stessa solo quando è identificata con l'illuminazione. Finché l'illuminazione viene considerata come qualcosa da ricercare per mezzo della *Prajñā*, non soltanto l'illuminazione stessa è lontana, ma la *Prajñā* non può svolgere la sua azione. La *Prajñā*, per essere *Prajñā*, deve identificarsi con l'illuminazione. Possiamo dire, perciò, che la *Prajñā* trova se stessa, riconosce la propria figura non camuffata e non contaminata nell'illuminazione. Quando si deve portare al culmine la pratica della *Prajñāpāramitā*, si deve giungere all'identificazione di *Prajñā* e illuminazione, che deve diventare realtà.

Concettualmente, la *Prajñā* compie i suoi primi movimenti verso la comprensione di ciò che suppone il suo oggetto. Quando questo viene realmente afferrato, però, chi afferra e la cosa afferrata divengono uno: il dualismo cessa di esistere e si ha uno stato di perfetta identità conosciuto come illuminazione ed anche come onniscienza (*sarvajñatā*). L'esperienza può venire descritta anche in questo modo: la *Prajñā* dapprima si divide o si contraddice per vedere se stessa, iniziando uno stato di dualità mezzo-fine, soggetto-oggetto, questo-quello, riguardante-cosa vista. Quando l'opera di vedere se stessa è compiuta, nella *Prajñā* non vi è più dualità. La *Prajñā* si vede nell'illuminazione, e l'illuminazione nella *Prajñā*. Vede dovunque i propri nomi, solo scritti in modo diverso; *Prajñā* è un nome, illuminazione è un

altro, Nirvāṇa è un terzo, e così via. Tutti questi nomi, cioè, sono solo concettuali, sono discriminati per facilitare la nostra comprensione. In realtà, ciò che è, è l'identità di questi nomi, e null'altro.

La Prajñā è dunque Sambodhi (illuminazione); è Sarvajñatā (onniscienza); è Nirvāṇa, è Tathatā (talità). Prajñā è Citta (mente); è Buddhata (condizione di Buddha); la Prajñā, presa in se stessa, è preminentemente l'Irraggiungibile (*anupalabdha*) e l'Impensabile (*acintya*). E questo Irraggiungibile e Impensabile è la base di tutte le realtà e di tutti i pensieri. Naturalmente, quindi, gli autori dei *Prajñāpāramitā Sūtra* esaltano la Prajñā quale operatrice di miracoli, e quasi la personificano come oggetto di culto ed esortano i devoti a rendere il più alto omaggio a tutti i testi contenenti l'insegnamento della Prajñāpāramitā, come se i testi stessi fossero incarnazioni vive e attive dell'agente che opera i prodigi. Non solo vengono raccomandati lo studio (*paryavāpti*), la recitazione (*vācāna*), l'apprendimento a memoria (*dhāraṇa*), e la ricopiatura (*lekhaṇa*), ma anche la reverenza (*satkāra*) e la venerazione (*gurukāra*) per mezzo di offerte (*pūjā*) di fiori, ghirlande, incenso, unguenti, lampade, bandiere, stendardi, baldacchini e vesti. Nessuno è in grado di valutare esattamente il merito spirituale che deriva dal credere (*abhiśraddhā*) nella Prajñāpāramitā e dall'affidarsi (*adhimukti*) ad essa con la massima sincerità (*adhyāśayata*). L'aspetto devozionale della Prajñāpāramitā si mescola curiosamente con la sua elevatissima metafisica.

Il tema dei *Prajñāpāramitā Sūtra*, tuttavia, propriamente parlando è la vita di Bodhisattva che consiste nella pratica della Prajñā, grazie alla quale si perviene alla suprema illuminazione. Viene continuamente chiesto (e risposto) come praticare la Prajñā; in effetti, è l'argomento principale di tutti i sūtra di questa classe. Quando viene svolta con successo, la disciplina buddista perviene alla fine. Ma, come si è già detto, la pratica della Prajñā non è di natura diversa da ciò che costituisce l'illuminazione stessa. L'illuminazione deriva da questa pratica, come il fiore nasce dalla pianta: vi è una continuità di vita tra i due termini, e la continuità è anche una forma di identità. Perciò vale la logica seguente: la Prajñā prende forma nel venir praticata, e questa pratica è il contenuto dell'illuminazione; perciò, la Prajñā è illuminazione. L'equivalenza tra Prajñā e Sambodhi si può accertare

anche dal punto di vista pratico della questione. Poiché questi termini sono intercambiabili in tutti i *Prajñāpāramitā Sūtra*, ciò che caratterizza l'uno vale anche per l'altro. Anzi, la trinità *Prajñā* = *Sambodhi* = *Sarvajñatā* è il filo che collega le varie concatenazioni dell'insegnamento. Basta sollevare uno degli anelli, e si solleva anche tutto il resto. Ma se ora vogliamo stabilire una differenziazione, possiamo definire *Prajñā* come lo strumento epistemologico grazie al quale si raggiunge *Sarvajñatā*, mentre *Sambodhi* (illuminazione) è più o meno un termine psicologico, nel senso che connota uno stato di risveglio spirituale. La *Prajñā* è condivisa da tutti gli esseri senza distinzione, benché in molti di essi non si trovi funzionante nella sua purezza assoluta. Nel Buddha, la *Prajñā* è *Sarvajñatā*, perché egli è nello stato della perfetta illuminazione.

L'illuminazione viene così descritta nel *Mahāprajñāpāramitā* (13): « Per illuminazione (*bodhi*) si intende vuoto (*śūnyatā*), talità (*tathatā*), limite della realtà (*bhūtakoti*), regno spirituale (*dharmadhātu*) ed essenza (*dharmatā*). Questi, tuttavia, sono nomi, parole, connotazioni di comodo. L'illuminazione è in se stessa la più alta verità e la realtà suprema; è la norma non soggetta a cambiamento; è indistruttibile, al di là della discriminazione; è la vera, pura, onnipervadente conoscenza posseduta da tutti i Buddha; è la perfezione più fondamentale grazie alla quale i Buddha acquisiscono l'intuizione della natura di tutte le realtà, di tutte le forme; è al di là di ogni modo di espressione, al di là di tutte le costruzioni di pensiero create dalla mente ».

Quando la *Bodhi*, illuminazione, viene descritta in tal modo, il risultato può apparire tale da confondere, e a questo proposito vi sarà altro da dire più avanti. Per quanto riguarda la caratterizzazione stessa, è trasferibile totalmente alla *Prajñā*, e possiamo dire così: la *Prajñā* vede nell'essenza delle cose così come esse sono (*yathābhūtam*); la *Prajñā* vede le cose vuote per natura; vederle così è raggiungere il limite della realtà, cioè passare oltre il regno della comprensione umana; perciò la *Prajñā* afferra l'inafferrabile, raggiunge l'irraggiungibile, comprende l'incomprensibile; quando questa descrizione intellettuale dell'opera della *Prajñā* viene tradotta in termini psicologici, significa non divenire attaccati a nulla, sia ad idee o a sentimenti.

Leggiamo nel « Devaparavarta » dell'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*: « Coloro che hanno iniziato la pratica della Prajñā devono praticare tutte le sei Pāramitā in modo da rivolgere tutto il merito così acquisito alla realizzazione dell'illuminazione. Per fare ciò, tuttavia, essi non devono mai aggrapparsi (*parāmṛikṣa*) all'illuminazione quale scopo dei loro esercizi, né ai cinque Skandha quali realtà individuali irriducibili. Perché l'onniscienza (*sarvajñatā*) è al di là dell'aggrapparsi (*aparāmṛiṣṭā*) (14).

« Al di là dell'aggrapparsi », significa « non attaccarsi ». L'Irraggiungibile e l'Impensabile sono la natura della Prajñā, perciò il Bodhisattva che ne ha recuperato la funzione originale naturalmente non proverà attaccamento neppure per Prajñā, Sarvajñatā o Sambodhi. È una fase importante nella vita del Bodhisattva, e in seguito avrà modo di ritornare sull'argomento.

5. La Prajñā come il Vedere le cose *yathābhūta*

Grazie a questa virtù del non-attaccamento, possiamo dire che la Prajñā riesce a vedere il mondo così com'è, a vedere le cose nel loro aspetto di talità (*yathābhūtatā*). È questa la funzione più caratteristica della Prajñā, che viene acquisita dal Bodhisattva quando egli si rende conto di venire, quale egli è, dalla Prajñā stessa, e si rende conto perciò che quest'ultima ha generato lui e così pure tutti i Buddha. Quando i suoi occhi si sono aperti a questa verità, egli osserva il mondo e tutte le sue molteplicità nello stato in cui sono realmente. Ciò, secondo i nostri sensi, si vede il mondo che sempre cambia, subisce varie forme di combinazione e di decomposizione. Ma il Bodhisattva la cui Prajñā è pienamente destata percepisce che i cinque Skandha, i quali formano questo mondo, nonostante le loro trasformazioni superficiali, nella loro natura essenziale (*svabhāva*) non sono mai distrutti, non mostrano segni di distruzione, non sono mai soggetti a vicissitudini, a nascita e morte, all'assunzione delle forme, ai desideri o alle passioni.

Poiché il *Prajñāpāramitā* è nello stesso tempo una filosofia e una religione, il suo insegnamento è sempre un miscuglio di ontologia e di psicologia. In effetti, non si interessa dell'essere in

(14) Ibid., pag. 292.

quanto tale, ma delle sue implicazioni umane. Conoscere il mondo è conoscere lo spirito umano e le sue opere. Non vi sono questioni metafisiche che non siano nello stesso tempo questioni di salvezza e di illuminazione. Perciò, quando il Bodhisattva percepisce il mondo come *yathābhūtam*, percepisce anche le menti umane come esse sono; è quindi pronto ad operare con i suoi mezzi idonei (*upāya*). Così, dice il sūtra, il Bodhisattva percepisce per mezzo del suo occhio della *Prajñā* le menti di tutti gli esseri senzienti, e sa quanto inesauribilmente vari essi siano nel carattere, nella funzione, nella reazione, nel valore morale, nella spiritualità e così via. Eppure la sua percezione *yathābhūtam* penetra attraverso queste superficialità e riconosce che, per quanto tali menti siano pure o impure, raccolte o disperse, avida o non avida, sono tutte prive di sostanza-ego, di attaccamento, di discriminazione. Ciò vien detto vedere tutti gli esseri nel loro aspetto di talità, dove le pluralità in tutte le forme svaniscono, rivelandosi quali sono nella luce della *Prajñā* (15).

È evidente, perciò, che il vedere le cose *yathābhūtam*, nel *Prajñāpāramitā*, significa vedere attraverso il velo della molteplicità che oscura la nostra vista, e afferrare con la *Prajñā* il loro stato di talità. Talità (*tathatā*) è un termine sgraziato, ma nella fraseologia buddista è uno dei più espressivi. Comprendere esattamente cosa significa è comprendere l'intero sistema del pensiero buddista. La talità non deve essere l'identità o l'unità delle cose. Quando si parla dello « svanire delle pluralità », si può immaginare che siano ignorate o annientate per rivelare il loro aspetto di unità. Ma i devoti della *Prajñā* intendono che esse vengono comprese nelle loro vere relazioni, non solo l'una rispetto all'altra, ma anche rispetto a ciò che costituisce la loro ragione d'essere.

Nel *Prajñāpāramitā* vi è una sezione (16) dedicata alla discussione su Subhūti, Anujāta del Tathāgata. *Anujāta* significa « essere nato dopo », oppure « essere nato in armonia con ». Che Subhūti, il quale espone la filosofia della *Prajñāpāramitā*, sia nato dopo il Tathāgata, sia cioè il suo fratello minore, o meglio che sia nato in armonia con ciò che fa del Tathāgata quello che è, è una delle affermazioni più significative del *Prajñā-*

(15) *Fo-mu*, 35b; *Aṣṭa*, pag. 259 segg.

(16) *Aṣṭa*, Capitolo XVI, « Su Tathatā ».

pāramitā, specialmente se si considera ciò in rapporto all'insegnamento della Talità.

Tathāgata, che è generalmente considerato uno dei titoli del Buddha, significa letteralmente « chi è così venuto » o « chi è così andato ». L'importante, qui, è il significato di *tathā*, più che quello di *āgata* o *gāta*; e apparentemente l'autore del *Prajñāpāramitā* pone in grande risalto *tathā*, considerandolo la chiave per la comprensione della dottrina di Tathatā o Yathābhūtātā (talità). Quando egli parla della talità dello stato di Tathāgata (*tathāgata-tathatā*), intende la ragione, o causa, o principio fondamentale che rende possibile l'apparizione del Tathāgata sulla terra. Perciò, dire che Subhūti è nato dopo (*anujāta*) la talità dello stato di Tathāgata significa che Subhūti e il Tathāgata escono dallo stesso grembo cosmico, chiamato *tathāgatagarbha* o « Grembo dello stato di Tathāgata » nel *Laṅkāvatāra* e in altri testi buddisti. Dopo questa spiegazione preliminare, il seguente passo su Anujāta e Tathāta diverrà più intelligibile.

« Quando si dice che Subhūti è nato dopo il Tathāgata, si intende questo: la talità del Tathāgata è la talità di Subhūti, poiché la talità è una in tutti gli esseri senzienti e non vi è dualismo, non vi è separazione, non vi è duplicità; in tutta la talità non vi è né l'andare né il venire, perché non sono mai nati; non hanno dimora dove possono essere localizzati come particolarità; sono non-agenti, e con questo si intende che non devono venire percepiti funzionanti in un certo modo definito al fine di rivelare le caratteristiche specifiche che sono i loro limiti; eppure non debbono essere considerati eternamente quiescenti e inattivi; essi conservano la loro talità in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni circostanza, in ogni combinazione causale; in loro non vi è né passato, né presente, né futuro, benché si ritenga che gli esseri senzienti entrino nell'esistenza, vi dimorino, e poi trapassino; non sono soggetti a discriminazione, non assumono forme particolari, sono al di là della raggiungibilità; e infine, nonostante tutte queste precisazioni appaiono quali realtà, che possono venire chiamate e definite e discriminate, anche se quando vengono così trattati non appartengono più alla talità. Per tali ragioni, la talità di Subhūti è la talità del Tathāgata, e la talità del Tathāgata è la talità di tutti gli esseri, e non è concepibile alcuna divisione tra essi. Qui prevale una ta-

lità uniforme, ma non appena viene formulata tale affermazione definita di talità, la talità cessa di essere talità. È un pensiero estremamente elusivo, eppure senza di esso non vi sono né Tathāgata, né Subhūti, né Buddha, né Arhat, né esseri senzienti. Comprendere questo è il Tathāgata; nessun altro essere può afferrare questa verità. Subhūti, poiché comprende, può spiegare i profondi misteri della *Prajñāpāramitā* e per questa ragione è l'*Anujāta* del Tathāgata ».

Leggiamo poi, nel Capitolo XVII, « Sulle speciali caratteristiche della fase Avinivarta dello stato di Bodhisattva »: « Vi sono varietà di stadi spirituali nella vita buddista, ma sono uno solo per quanto riguarda il loro aspetto di talità, e tra essi non si deve fare discriminazione alcuna. Infatti è attraverso questa unità di talità che il Bodhisattva può entrare nel Dharmatā (Verità). Entrando così nel Dharmatā, egli non nutre alcuna discriminazione. Quando ascolta altri insegnamenti, si astiene dal criticarli, poiché sa pervenire al Dharmatā per molte vie. Quando ascolta argomentazioni verbali e concettuali di ogni genere, egli non ha alcun dubbio sulla validità assoluta della talità, che abbraccia in se stesso ».

Si vede qui che una delle funzioni della *Prajñā* è ricevere le cose *yathābhūtam*, o nel loro aspetto di talità (*tathatā*). In questa talità, si scopre che tutti gli esseri sono indenni da contaminazioni, e perciò possono essere una sola cosa con i Buddha, i quali, in questo caso particolare, possono essere chiamati Tathāgata. Poiché sono una sola cosa, sono fratelli (*anujāta*) l'uno dell'altro, inclusi i Buddha e i Bodhisattva. Il grembo materno da cui sono nati tutti questi fratelli è chiamato « Tathāgata-garbha ». La maternità della *Prajñā* diviene più convincente che mai, e appare più naturale il significato della reverenza tributata alla *Prajñāpāramitā*.

6. *Prajñā e Śūnyatā*

Si ritiene, generalmente, che il *Prajñāpāramitā* insegni esclusivamente la filosofia del Vuoto (*śūnyatā*). Moltissimi, inclusi anche studiosi del Buddismo, accettano questa nozione, ma non sembrano avere un'idea chiara di ciò che si intende veramente per Vuoto. Poiché studiare la *Prajñāpāramitā* significa vedere tut-

te le cose nel loro aspetto di talità o vuoto, mi sia consentito formulare qui alcune osservazioni sulla dottrina del Vuoto.

Nella versione del *Mahāprajñāpāramitā* di Hsüan-chuang vengono enumerate diciotto (17) forme di vuoto, che vengono spiegate particolareggiatamente nel commento di Nāgārjuna sul sūtra. L'enumerazione riguarda in effetti altrettanti modi per giungere definitivamente all'idea di vuoto. I diciotto modi di descriverlo sono: 1) Adhyātmāśūnyatā, vuoto delle cose interiori; 2) Bahirdhāśūnyatā, vuoto delle cose esteriori; 3) Adhyātmā-bahirdhāśūnyatā, vuoto delle cose interiori-ed-esteriori; 4) Śūnyatā-śūnyatā, vuoto del vuoto; 5) Mahā-śūnyatā, grande vuoto; 6) Paramātha-śūnyatā, vuoto della verità suprema; 7) Samskrīta-śūnyatā, vuoto delle cose create; 8) Asamskrīta-śūnyatā, vuoto delle cose increate; 9) Ayan-ta-śūnyatā, vuoto supremo; 10) Anavarāgra-śūnyatā, vuoto dell'il-limitato; 11) Anavakāra-śūnyatā, vuoto della dispersione; 12) Prakrīta-śūnyatā, vuoto della natura primaria; 13) Svalakṣaṇa-śūnyatā, vuoto del sé; 14) Sarvadharmā-śūnyatā, vuoto delle cose; 15) Anupalambha-śūnyatā, vuoto dell'irraggiungibilità; 16) Abhāva-śūnyatā, vuoto del non essere; 17) Svabhāva-śūnyatā, vuoto della natura del sé; 18) Abhāva-svabhāva-śūnyatā, vuoto del non essere della natura del sé.

1. Per « cose interiori » si intendono le sei coscienze (*viññāna*). Quando si dice che sono « vuote », si intende che tutte le nostre attività psicologiche non hanno dietro di esse un'anima-ego, come normalmente immaginiamo. Questo è un altro modo di appoggiare la dottrina di Anātman o Anatta.

2. Le « cose esteriori » sono oggetti delle sei conoscenze (*viññāna*), e il loro vuoto significa che non hanno dietro di sé sostanze autogovernantisi. Come non vi è Atman dietro i fenomeni psicologici, non vi è Atman dietro il mondo esterno. Ciò è conosciuto tecnicamente come « assenza di ego delle cose ». Il Buddismo primitivo ci ha insegnato la teoria di Anātman, ma solo grazie ai seguaci del Mahāyāna, si dice, la teoria venne applicata anche agli oggetti esteriori.

3. Noi distinguiamo generalmente tra l'interiore e l'esteriore, ma poiché tale distinzione non ha realtà, viene negata; la distinzione non è altro che una forma di costruzione di pensiero, il rapporto può venire rovesciato in qualunque momento, e non

(17) Venti nel *Śatasāhasrikā*; nell'*Aṣṭasāhasrikā* l'enumerazione non c'è.

vi è stabilità permanente. Basta cambiare la posizione, e ciò che è interiore diviene esteriore, e ciò che è esteriore diviene interiore. Tale relatività viene qui chiamata vuoto.

4. Quando le cose esteriori e interiori vengono tutte proclamate vuote, veniamo indotti a pensare che l'idea di vuoto rimanga reale, e che questo soltanto sia qualcosa di raggiungibile oggettivamente. Il vuoto del vuoto ha il fine di distruggere tale attaccamento. Conservare l'idea di vuoto significa lasciare un granello di polvere quando tutto è stato perfettamente pulito (18).

5. Il « grande vuoto » significa l'irrealtà dello spazio. Lo spazio era concepito, nei tempi antichi, come qualcosa di oggettivamente reale, ma è considerato vuoto del Mahāyāna. Le cose nello spazio sono soggette alla legge di nascita-e-morte, cioè sono governate da causa-ed-effetto, come riconoscono tutti i buddisti: ma essi pensano che lo spazio sia eternamente. I seguaci del Mahāyāna insegnano che anche questo vuoto immenso non ha realtà oggettiva, e che l'idea di spazio o estensione è una mera finzione.

6. La « verità assoluta » significa il vero essere di tutte le cose, lo stato in cui esse veramente sono, a parte tutte le forme di soggettività. È qualcosa non soggetto a distruzione, che non può essere sostenuto come questo o quello, e al quale non si può fissare nulla. Perciò, la verità suprema, assoluta, è vuota. Se è reale, è uno degli oggetti condizionati e incatenati dalla legge di causa-ed-effetto. Nirvāṇa non vi sarà più. Si vedrà che qui « vuoto » è usato in modo alquanto diverso dal senso che gli viene dato nel punto 3, quando vengono proclamati « vuoti » gli oggetti interiori o esteriori.

7. e 8. Possono venire considerati insieme. *Samskrīta* significa cose che sono venute ad esistere per la condizione di causa-ed-effetto. In questo senso, sono cose « create ». *Asamskrīta* sono cose non soggette a causa-ed-effetto, come lo spazio. Dire che i *Samskrīta* sono vuoti è un altro modo per dire che il mondo, sia esteriore che interiore, è vuoto. L'esistenza è talvolta divisa in *Samskrīta* e *Asamskrīta*, talvolta in interiore ed esteriore, talvolta nei cinque Skandha, ecc., a seconda dei punti di vista resi necessari dallo svolgersi del ragionamento. Tutte queste di-

(18) Cfr. L'osservazione di Joshu sul nulla. *Saggi sul Buddismo Zen*, Volume Primo.

stinzioni, tuttavia, sono soltanto relative, e non hanno un'oggettività corrispondente: perciò sono tutte vuote. Gli Asamskrīta esistono perché vengono contrapposti ai Samskrīta. Se questi ultimi non hanno realtà, non possono averne neppure i primi. Gli uni e gli altri sono meri nomi, e sono vuoti.

9. Questo insiste sull'idea che tutte le « cose » sono assolutamente vuote. « Supremo » vale « assoluto ». La negazione della realtà oggettiva viene qui sostenuta incondizionatamente. Il « vuoto del vuoto » significa in pratica la stessa cosa. La stanza viene pulita con una scopa: ma quando la scopa viene tenuta non vi è il vuoto assoluto. No, la scopa, insieme con lo spazzino, dovrebbe venire accantonata per raggiungere l'idea di Atyanta-śūnyatā. Finché rimane anche un solo dharma, una cosa o una persona o un pensiero, vi è un punto d'attaccamento, partendo dal quale può venire costruito un mondo di pluralità e perciò di pene e di sofferenze. Il vuoto, al di là di ogni possibile qualificazione, al di là di una catena infinita di dipendenza... questo è il Nirvāṇa.

10. Quando si dice che l'esistenza è senza principio, la gente pensa che esista l'assenza di principio, e si aggrappa a questa idea. Per eliminare questo attaccamento, ne viene proclamato il vuoto. L'intelletto umano oscilla tra gli opposti. Quando crolla l'idea del principio, viene sostituita dall'idea dell'assenza del principio, mentre in verità esse sono soltanto relative. La grande verità di Śūnyatā deve essere al di sopra di questi opposti, e tuttavia non al di fuori di essi. Perciò il *Prajñāpāramitā* si preoccupa di seguire la via di mezzo, pur senza restarvi: infatti, in tal caso, non è più la via di mezzo. La teoria del Vuoto è stata così delucidata da ogni possibile punto di vista.

11. Nel mondo non vi è nulla di perfettamente semplice. Ogni cosa è destinata alla decomposizione finale. Sembra esistere come unità, mantenere la propria forma, essere se stessa, ma non vi è nulla che non possa venir ridotto nelle sue parti costitutive. Può essere sicuramente disperso. Le cose che appartengono al mondo del pensiero possono non apparire soggette alla dissoluzione. Ma qui il cambiamento avviene in un'altra forma. Il tempo agisce, e prevale l'impermanenza. I quattro Skandha — Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna — sono destinati anch'essi alla dispersione e all'annientamento finali. Sono in ogni senso vuoti.

12. Prakṛiti è ciò che rende caldissimo il fuoco e fredda

l'acqua, è la natura primaria di ogni oggetto individuale. Quando viene dichiarato vuoto, ciò significa che in esso non vi è Atman, che costituisce la sua natura primaria, e che l'idea stessa di natura primaria è vuota. Abbiamo già notato che non esiste alcun sé individuale dietro ciò che consideriamo un oggetto particolare, perché tutte le cose sono prodotti di varie cause e condizioni, e non vi è nulla che possa essere chiamato natura indipendente, solitaria, auto-originantesi. Tutto è assolutamente vuoto, e se vi è una natura primaria, non può essere altro che vuota.

13. Lakṣhaṇa è l'aspetto intelligibile di ogni oggetto individuale. In alcuni casi, Lakṣhaṇa non è distinguibile dalla natura primaria: sono inseparabilmente collegati. La natura del fuoco è intelligibile attraverso il suo calore, quella dell'acqua attraverso la sua freschezza. Il monaco buddista trova la propria natura primaria nell'osservanza delle regole di moralità, mentre il capo rasato e l'abito a toppe sono il suo aspetto caratteristico. Il *Prajñāpāramitā* ci dice che questi aspetti esteriori, percettibili delle cose sono vuoti, perché sono mere apparenze, risultanti da varie combinazioni di cause e di condizioni: essendo relativi, non hanno realtà. Per il vuoto dell'aspetto di sé o del carattere di sé (*svalakṣaṇa*), perciò, si intende che ogni oggetto particolare non ha caratteristiche permanenti e irriducibili sue proprie.

14. L'affermazione che tutte le cose (*sarvadharma*) sono vuote è la più ampia, perché il termine *dharma* denota non soltanto un oggetto dei sensi, ma anche un oggetto di pensiero. Quando tutti questi vengono proclamati vuoti, non sono necessari ulteriori commenti. Ma il *Prajñāpāramitā*, evidentemente, non traslascia nulla per imprimere scrupolosamente negli studenti la dottrina del Vuoto. Secondo Nāgārjuna, tutti i *dharma* sono dotati di questi caratteri: esistenza, intelligibilità, percettibilità, oggettività, efficienza, causalità, dipendenza, mutualità, dualità, molteplicità, generalità, individualità, ecc... Ma tutte queste caratterizzazioni non hanno permanenza o stabilità: sono tutte relative e fenomeniche. L'ignorante non riesce a vedere la vera natura delle cose e perciò si attacca all'idea di una realtà eterna, beata, autogovernantesi e priva di contaminazioni. Essere saggi significa semplicemente essere liberi da queste false concezioni, perché in esse non vi è nulla che non sia vuoto.

15. Questa specie di vuoto è conosciuto come irraggiungibile (*anupalambha*). Non che la mente sia incapace di raggiungerlo, ma in realtà non vi è nulla di oggettivamente comprensibile. Il vuoto fa pensare al nulla, ma quando viene qualificato come irraggiungibile, cessa di essere puramente negativo. È irraggiungibile perché non può essere oggetto del pensiero negativo nutrito da Vijñāna. Quando quest'ultimo è elevato al livello superiore della Prajñā, « il vuoto irraggiungibile » viene compreso. Il *Prajñāpāramitā* teme di spaventare i suoi seguaci, quando afferma arditamente che tutto è vuoto, e perciò aggiunge che l'assenza di tutte le idee nate dalla relatività non significa il vuoto puro e semplice, bensì il vuoto irraggiungibile.

Per il saggio, questo vuoto è una realtà. Quando il leone ruggisce, tutti gli altri animali si atterriscono, immaginando che tale ruggito sia qualcosa di straordinario, qualcosa « raggiunto » dal re degli animali. Ma per il leone, il ruggito è nulla, nulla di specificamente acquisito o aggiunto. Allo stesso modo, per il saggio, non vi è un « vuoto » da considerare specificamente raggiunto quale oggetto di pensiero. Il raggiungimento è in realtà non-raggiungimento.

16, 17 e 18. Possono venire considerati insieme. L'esistenza è qui considerata dal punto dell'essere (*astitva*) e del non essere (*nāstitva*), e queste due visioni, sia prese individualmente o relativamente, sono dette vuote. *Abhāva* è la negazione di essere, che è un senso del vuoto; *svabhāva* significa « essere per se stesso », ma poiché ciò non è, è egualmente vuoto. Dunque è reale l'opposizione di essere e non essere? No, anch'essa è vuota, poiché è vuoto ciascun termine dell'opposizione.

Ritengo che il vero significato di « vuoto » sia stato chiarito da tali spiegazioni dettagliate. Il vuoto non va confuso con il nulla: né si deve immaginare che vi sia un oggetto di pensiero da designare come vuoto, perché tale idea è nettamente contraria alla natura del vuoto stesso. Non deve neppure essere definito come relatività, come fanno alcuni studiosi. È vero che il *Prajñāpāramitā* insegna che le cose esistono mutualmente relate, in conseguenza di combinazioni casuali, e perciò sono vuote. Ma per questa ragione non possiamo affermare che relatività e vuoto siano sinonimi. Anzi, una cosa è dire che le cose sono relative, e tutta un'altra è dire che sono vuote. Il vuoto è il risultato di

un'intuizione, non il prodotto del ragionamento, benché l'uso del « perciò » dia questa impressione. L'idea del Vuoto si sviluppa dall'esperienza, e per darle un fondamento logico si trova la premessa nella relatività. Ma, parlando da un punto di vista strettamente logico, vi è un abisso tra relatività e Vuoto. La relatività non supera l'abisso: finché ci atteniamo alla relatività, ci troviamo in un cerchio; renderci conto che siamo in un cerchio e che perciò dobbiamo uscirne per vederne l'intero aspetto presuppone che una volta siamo stati al di fuori di esso. L'esperienza del Vuoto è sempre stata presente, da quando abbiamo incominciato a parlare di relatività. Dal Vuoto noi possiamo passare alla relatività, ma non viceversa. L'analisi è importante nella comprensione della filosofia del *Prajñāpāramitā*. È la *Prajñā* che vede tutte le implicazioni del Vuoto, e non già l'intelletto o *Vijñāna*, e sono saggi coloro che hanno aperto il loro occhio della *Prajñā* alla verità del Vuoto. Se il sistema mahāyānico fosse costruito sull'idea della relatività, il suo messaggio non avrebbe mai suscitato l'interesse che vediamo nella sua storia in India, in Cina e in Giappone. Il fatto che l'insegnamento del Vuoto abbia effettivamente operato prodigi nella vita spirituale dei popoli dell'Estremo Oriente costituisce la prova irrefutabile della sua profonda intuizione degli abissi della coscienza umana.

Per tali ragioni, il Vuoto è detto irraggiungibile (*anupalambha*) o impensabile (*acintya*): ciò dimostra che non si tratta d'una nozione che rientra in qualche categoria della logica. È sinonimo di talità (*tathatā*). *Tathatā* o *Sūnyatā* è quindi il vero oggetto di studio dei Bodhisattva.

7. *Prajñā* e *Māyā*

Una delle analogie preferite dai filosofi della *Prajñā* quando desiderano porre in risalto ai nostri occhi la dottrina del Vuoto è quella di *Māyā*, e perciò vengono spesso chiamati *Māyāvādin* dagli altri insegnanti. Che cosa significa questa similitudine? Mi sia consentito di citare qualche brano, per vedere cosa significa *Māyā*.

« Il Buddha disse a Subhūti: O Subhūti, credi tu che *Māyā*

sia diversa da Rūpam (19), e Rūpam da Māyā? Credi tu che Māyā sia differente da Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna; e che Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna siano differenti da Māyā?

« Subhūti disse: No, o Beato, non sono differenti. Se Rūpam è differente da Māyā, non è Rūpam; se Māyā è differente da Rūpam, non è Māyā. Māyā è Rūpam e Rūpam è Māyā. Lo stesso si può dire di Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna.

« Il Buddha: O Subhūti, tu pensi che i cinque Skandha costituiscano la condizione di Bodhisattva, o no?

« Subhūti: Sì, o Beato.

« Il Buddha: O Subhūti, tu dovresti sapere che i cinque Skandha non sono altro che Māyā. Perché Rūpam è come Māyā, e Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna sono come Māyā; e questi cinque Skandha e i sei sensi sono ciò che costituisce la condizione di Bodhisattva, e perciò anche il Bodhisattva è come Māyā. Coloro che desiderano disciplinarsi nella Prajñāpāramitā devono farlo come se si disciplinassero nella Māyā... Ma quei Bodhisattva che hanno iniziato i loro esercizi per disciplinarsi potrebbero spaventarsi moltissimo e lasciarsi fuorviare, se non sono adeguatamente guidati da buoni maestri spirituali » (20).

Un tale discorso, infatti, se l'ascoltatore non è adeguatamente istruito da un grande, competente maestro della Prajñāpāramitā, ci condurrebbe alle follie del libertinismo. Ascoltiamo questo:

« Il Buddha: È come un mago (*māyākāra*) che, con la sua arte magica, evoca una grande folla di esseri a un crocevia. Non appena sono stati visti apparire, subito svaniscono. O Subhūti, che ne pensi? Vengono davvero da qualche località definita? Sono realtà reali? Svaniscono davvero in qualcosa? Vengono davvero distrutti?

(19) Rūpam (forma), Vedanā (sensazione), Samjñā (pensiero), Samskāra (conformazione) e Vijñāna (coscienza): sono noti tecnicamente ai buddhisti come i Cinque Aggregati (*pañcaskandhāḥ*), cioè i cinque costituenti supremi dell'esistenza. Perciò, quando si allude a questi Cinque Aggregati, possiamo considerarli come indicanti questo mondo di materia e di pensiero nella sua interezza. I Cinque Aggregati « avvinghiano » quando li consideriamo come realtà assolute, e non riusciamo a districarci dalla loro presa tirannica.

(20) *Aṣṭa*, pagg. 16-7 (*Fo-mu*, 3b).

« Subhūti: Oh, no, Beato.

« Il Buddha: Lo stesso si può dire del Bodhisattva. Benché egli guidi innumerevoli esseri senzienti al Nirvāṇa, in realtà non vi sono esseri senzienti da condurre al Nirvāṇa. Coloro che non si spaventano neppure quando ascoltano discorsi come questo, sono veri Bodhisattva, fortificati nell'armatura del Mahāyāna » (21).

« Subhūti disse a Pūrṇa: Il Rūpam della creazione magica non è asservito ad essa né da essa liberato: lo stesso si può dire di Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna: non sono asserviti né liberati. Lo stesso si deve dire della talità del suo Rūpam e degli altri quattro Skandha. Nulla, di lui, è mai stato asservito, e perciò non viene mai liberato da nulla. Perché? A causa della non-attualità (*asadbhūtatvāt*), per lui non vi è né schiavitù né emancipazione; a causa del distacco (*vivikatatvāt*) non vi è per lui né schiavitù né emancipazione; a causa della non-nascita (*anutpannatvāt*) non vi è per lui né schiavitù né emancipazione. I Bodhisattva che realizzano ciò dimorano veramente nel Mahāyāna e sono muniti dell'armatura del Mahāyāna » (22).

« Allora i Devaputra chiesero a Subhūti: Tutti gli esseri sono come Māyā o no?

« Subhūti disse: O Devaputra, sono tutti come Māyā; sono come un sogno (*svapna*). Perché? Perché non si deve fare distinzione tra tutti gli esseri e Māyā, o un sogno; tra essi non vi è in verità alcun contrasto dualistico. Perciò, tutti gli esseri sono come Māyā o un sogno. I quattro ordini dello stato di Sravaka, come pure lo stato di Pratyekabuddha, sono come Māyā o un sogno; la stessa suprema illuminazione è come Māyā o un sogno.

« I Devaputra: Se è così, anche il Nirvāṇa è Māyā e sogno?

« Subhūti: In verità il Nirvāṇa è come Māyā e sogno; e tanto più lo sono tutte le altre cose!

« I Devaputra: Perché?

« Subhūti: Anche se dichiaraste che vi è qualcosa di superiore al Nirvāṇa, io vi direi che anche questo non è più di Māyā

(21) Ibid., pag. 21 (*Fo-mu*, 4a).

(22) Ibid., pagg. 22-3 (*Fo-mu*, 4b).

e di un sogno; perché tra essi non vi è differenza, non se ne può ricavare alcun contrasto dualistico » (23).

Da questo punto di vista, è naturale per i seguaci della *Prajñāpāramitā* concludere che « Buddha è solo un nome (24) (*nāma-dhaya-mātram*); Bodhisattva è solo un nome; *Prajñāpāramitā* è solo un nome; e questi nomi non hanno origine reale (*anabhī-nirvṛita*) » (25).

I nomi che non hanno mai conosciuto la loro origine reale sono come uno spazio vuoto (*ākāśa*) di cui non si può indicare da dove venga e dove vada, e che perciò è completamente al di là di ogni forma di prevedibilità. In altre parole, questo vuoto è *Sūnyatā*. « L'insegnamento del Buddha è in armonia con la natura di tutti gli esseri, che è al di là della raggiungibilità. È come un vuoto di spazio che non è intralciato da nulla, e rifiuta di assumere qualsiasi predicato. Poiché è al di là di ogni forma di dualismo, in esso non vi sono contrasti, né di esso è possibile alcuna caratterizzazione. Poiché in esso non vi è opposizione, non conosce nulla che vada al di là di esso. Poiché in esso non vi è origine, non lascia tracce dietro di sé. Poiché non vi è in esso nascita-e-morte, è non-nato. Poiché non vi sono in esso sentieri che ne segnino la trasformazione, è privo di sentieri » (26).

Da queste citazioni si può essere tentati di trarre la conclusione che il Dharma del *Prajñāpāramitā* sia qualcosa di visionario, di nebuloso, di inafferrabile eguale a una non-entità. Se vedere tutte le cose in armonia con *Prajñāpāramitā* è vederle in armonia con *Sarvajñātā* (onniscienza) e se vedere tutte le cose in armonia con *Sarvajñātā* è vederle in armonia con la natura d'uno spazio vuoto (*ākāśa*), allora l'insegnamento del *Prajñāpāramitā* può essere considerato, in fondo, come l'insegnamento del nulla, giustamente chiamato « *Māyāvada* », la dottrina dell'irrealtà di tutte le cose (27). Non c'è da stupirsi, possiamo dire, che il sūtra ammonisca ripetutamente i lettori di

(23) Ibid. pag. 39 (*Fo-mu*, 6b).

(24) Qui « nome » significa concetto o costruzione del pensiero. Nome solo, perciò, è lo stesso che *Prajñāptimātrā*. È qui che l'insegnamento di *Sūnyatā* viene a contatto con l'idealismo dello *Yogācāra*.

(25) Ibid. pag. 25 (*Fo-mu*, 5a).

(26) Ibid. pag. 306 (*Fo-mu*, 43a).

(27) Ibid. pag. 302 (*Fo-mu*, 42b).

non allarmarsi, di non atterrirsi, di non inorridire, quando ascoltano la filosofia della più profonda *Prajñāpāramitā* (*gambhīrā-prajñāpāramitā*) (28). Per queste ragioni, possiamo dire che *Prajñā* è *Māyā*, è un sogno, e solo un nome, e che il *Mahāyāna* è un edificio costruito sulla sabbia? Non è altro che un giocattolo concettuale fatto di bolle e di echi? Tale è stata sicuramente la conclusione di alcuni studiosi, soprattutto in Occidente. È molto difficile sollevarsi al di sopra della nozione dell'irrealtà delle cose e prenderle per ciò che sono: cioè nel loro aspetto di talità. Comprendere la teoria della *Māyā* è percepire la talità delle cose.

Gli indiani sono famosi per la loro abilità nella magia, ed è naturale che i filosofi buddhisti abbiano illustrato la natura fuggibile di tutta l'esistenza per mezzo di creazioni magiche. Ma non dobbiamo prendere in senso letterale la loro retorica. Dobbiamo scoprirne il vero significato. Come è stato precisato più volte, la forza dell'argomentazione adottata nel *Prajñāpāramitā* è diretta contro l'errore fondamentale che tutti noi commettiamo in generale nei confronti del mondo: cioè l'ingenuo realismo. La caratteristica principale di questo realismo sta nel prendere il mondo come una realtà eternamente fissa ed esistente esternamente, in contrasto con quello che viene concepito come un mondo interiore di pensieri, di sentimenti e di sensazioni, governato quest'ultimo da un'anima-ego individualmente isolata dagli altri e in guerra con essi. Una delle armi migliori per distruggere la roccaforte nel realismo ingenuo sta nel dichiarare che tutto è *Māyā* e che non vi è alcun ordine permanentemente fissato nel mondo, che la concezione dualistica dell'esistenza, esterno e interno, essere e non essere, è visionaria, e che per raggiungere la vera base dell'esistenza è necessario destare la *Prajñā*, che afferra l'irraggiungibile. Infatti è solo per mezzo della *Prajñā* che ogni genere di attaccamento, sia intellettuale che affettivo, può essere giustamente corretto, e che la talità dell'esistenza può essere veramente percepita e agita. Il *Prajñāpāramitā* non perde mai di vista questa considerazione pragmatica della sua filosofia, benché si li-

(28) Questo ammonimento è ripetuto in tutti i sūtra sulla *Prajñāpāramitā*, e si dice che la vera dimostrazione della condizione di Bodhisattva consiste nell'accettare arditamente questa dottrina e nel rallegrarsene sinceramente.

bri in voli altissimi dell'immaginazione e nel suo misticismo sempre evanescente.

L'idea buddista di avere un sistema filosofico ha lo scopo di sradicare le passioni malvagie (*klesā*) che intralciano l'armoniosa attività della Prajñā. Le passioni sono sempre unilaterali, e creano ogni forma di attaccamento, e a causa di tali passioni e di tali attaccamenti vengono commesse cattive azioni in tre modi: per mezzo del corpo, per mezzo della bocca e per mezzo della mente; e queste portano a interminabili ripetizioni. Perciò ci viene detto che i piaceri e le sofferenze che ci riguardano non hanno natura permanente in quanto tali; e lo stesso si può dire degli oggetti del piacere e della sofferenza, che sono transitori e mutevoli come la Māyā. Essi non hanno alcuna realtà sostanziale. Sono mere apparenze, e devono essere considerate tali, prive di qualsiasi valore. Per quanto riguarda le apparenze, esse esistono, e non devono essere ignorate; ma il saggio sa che non ci si deve attaccare ad essi quali finalità, perché il suo occhio della Prajñā è penetrato nella base stessa della realtà. Secondo Nāgārjuna (29), il bimbo vede la luna nell'acqua, e prova il desiderio di raccogliercela e tende il braccio nell'acqua. Poiché, tuttavia, non riesce ad afferrarla, è molto afflitto. Poi un saggio gli dice che ciò che vede nell'acqua non può essere toccato. Nello stesso modo, non viene negato un mondo di apparenze: viene negata solo la sua raggiungibilità. Un mondo di pluralità si offre tanto al saggio quanto all'ignorante: la differenza tra i due consiste nel fatto che il primo lo vede con una mente libera da attaccamenti, mentre il secondo non si è ancora addentrato a sufficienza nel mondo di Śūnyatā. Il velo di Māyā è riconosciuto dai Bodhisattva, ma coloro che sono ancora nello stato di schiavitù lo scambiano per realtà.

L'insegnamento della Māyā, perciò, deve essere inteso sullo sfondo di Śūnyatā o Tathatā. Altrimenti la Māyā rimane per sempre tale, e i buddisti non riusciranno mai a trovare una base stabile, benché tale base non deve essere considerata appartenente al regno delle discriminazioni. Quando non viene formulato questo commento, la Māyā perde interamente il suo significato nell'insegnamento del *Prajñāpāramitā*. L'affermazione « anche il Nirvāṇa è Māyā e sogno » non sarà altro che una frase priva

di senso. La *Māyā* è un elemento indicatore. Coloro che lo seguono con intelligenza vedranno oltre il velo un mondo di misteri inesprimibili e di realtà « irraggiungibili ».

8. *Prajñā e intuizioni*

Per comprendere la posizione della *Prajñāpāramitā* quale insegnamento filosofico, è necessario accertare dove sta il suo fondamento. Se non si provvede adeguatamente a questo, il critico può scambiare l'ombra per la sostanza. Dunque, dov'è il fondamento della *Prajñāpāramitā*? Come l'intendono i seguaci del *Mahāyāna*, non è basata sulla logica, così come questa viene comunemente interpretata: ma è basata su intuizioni. La *Prajñāpāramitā* è un sistema di intuizioni. La sua completa comprensione richiede un balzo dalla logica all'altra sponda. Quando si cerca di districarla senza tale esperienza, il sistema diventa una massa di elementi confusi, espressi in gergo inintelligibile. Moltissimi scrittori si accostano al *Mahāyāna* senza tale indispensabile preliminare: ma essi devono scartare gli argomenti concettuali.

Quale è il significato di questo scartare nella dottrina della *Prajñāpāramitā*?

Secondo i seguaci del *Mahāyāna*, la cosiddetta logica, o il nostro ordinario modo umano di pensare è il risultato di una interpretazione dualistica dell'esistenza: *astitva* e *nāstitva*, essere e non essere. Questo dualismo permea tutto il nostro pensiero. Non possiamo mai discostarcene, finché ci atteniamo alle condizioni del pensiero. L'opposizione tra « A » e « non-A » è fondamentale, è lo strumento della comprensione umana. Ma, singolarmente, il nostro cuore o spirito non si acquieta mai finché non trascendiamo questa posizione, in apparenza essenziale logicamente. La logica ordinaria è lo strumento più utile nella nostra vita pratica, perché senza di essa non possiamo pretendere di sollevarci al di sopra del piano animale dell'esistenza. È grazie alla nostra facoltà di formare concetti che noi possiamo, per così dire, uscire da noi stessi, dalle nostre esperienze immediate. Purtroppo, ci siamo innamorati della nostra capacità di formare concetti al punto che ci siamo gradualmente distaccati dalle fonti del no-

stro essere; le fonti che ci hanno messo in grado di costruire idee e di svolgere ragionamenti astratti. Il risultato è che abbiamo incominciato a sentirci inquieti. Anche quando siamo convinti dell'acutezza e della perspicuità della nostra logica, sentiamo dentro di noi un senso di vuoto interiore, non riusciamo a localizzarlo nella nostra logica; ma la logica stessa, nel suo complesso, sembra carente di un certo fondamentale potere di convinzione. In ogni caso siamo insoddisfatti di noi e del mondo intero, finché ci aggrappiamo al dualismo di *asti* e *nāsti*, « A » e « non-A ».

Forse, la nostra cosiddetta logica è solo il supremo strumento utilitaristico per mezzo del quale maneggiamo cose appartenenti alla superficialità della vita. Lo spirito, o ciò che occupa la parte più profonda del nostro essere, richiede qualcosa di totalmente non concettuale, cioè qualcosa di immediato e di molto più penetrante dell'intelletto. Quest'ultimo trae le sue basi dai concetti. Lo spirito esige percezioni immediate. Evidentemente, perché lo spirito sia soddisfatto, deve essere destato ciò che può venire designato come una percezione interiore o superiore, e che si esprime attraverso i sensi ordinari ma non è da essi vincolata.

La meta finale di tutti i discepoli buddisti è il risveglio di questo senso interiore. Come per quanto riguarda la *Prajñāpāramitā*, anche qui la cosa più necessaria è il risveglio. Tutti gli insegnamenti esposti nei sūtra, tutte le affermazioni ardite che lo studente viene invitato a non paventare, sono le concezioni che si offrono al senso risvegliato del Bodhisattva. Sono le sue intuizioni, sono la dialettica della sua esperienza immediata, non dei suoi concetti. Per tale ragione, il sūtra ripete che si devono vedere le cose *yathābhūtam*, cioè quali esse sono. Si deve rammentare che qui è importante « vedere » e non « ragionare » o « discutere » logicamente. *Yathābhūtam* è un termine che si può applicare solo all'atto del vedere, non al processo di deduzione.

I seguaci del Mahāyāna sostengono questo nuovo punto di vista, acquisito mediante il risveglio del senso interiore che è *Prajñā* o *Sarvajñatā*, e dichiarano che è più fondamentale della semplice logica. Per quanto logicamente impossibile o piena di contraddizioni, un'affermazione fatta dalla *Prajñāpāramitā* è sommamente soddisfacente per lo spirito, in quanto è un'afferma-

zione fatta *yathābhūtam*, in perfetta armonia con il senso interiore, che funziona in un campo al di là del dualismo di *astitva* e *nāstitva*. Viene poi detto che tali affermazioni sono caratterizzate da *yathābhūtatā*, o semplicemente che sono affermazioni di *Tathatā* (talità). Il fatto che non siano affatto logiche non significa che non siano vere. Per quanto riguarda la verità, anzi, ne contengono di più. *Verità* significa « è così »: *yathābhūtatā* non significa nulla di meno.

Le affermazioni di percezione immediata in un regno che sta al di là di *astitva* e *nāstitva* non possono non apparire spaventose a coloro che non hanno mai sollevato gli occhi dal dualismo utilitaristico del mondo dei sensi. Annunciare che tutto è *Māyā*, che tutto è come un sogno, è sicuramente terrificante. Ma solleviamoci al di sopra di questa interpretazione dualistica dell'esistenza: ci rendiamo conto allora che ciò che è, lo è a causa di ciò che non è, e ciò che non è, lo è a causa di ciò che è. Non possiamo indicare una cosa come finale, assoluta. Ma è appunto ciò che facciamo nella nostra vita quotidiana, nella nostra logica ordinaria. Quando il *Prajñāpāramitā* proclama che tutto è *Māyā*, descrive semplicemente ciò che vede *yathābhūtam* in questo mondo dei sensi. *Māyā*, più esattamente, è « esistere come non esistendo » (30). Non è una negazione integrale del mondo. Superficialmente è una negazione, ma nello stesso tempo asserisce qualcosa che sta oltre. È nello stesso tempo una negazione e un'affermazione. La logica non può sostenere questa posizione, ma l'intuizione della *Prajñā* lo può. Coloro che studiano i *sūtra mahāyānici* devono tenerlo sempre presente.

9. La *Prajñā* come Irraggiungibile e la Relatività

La posizione della *Prajñāpāramitā*, conseguita dal risveglio del senso interiore, è detta *anupalabdha*, « irraggiungibile ». I paradossi, qui, sono inevitabili. La dialettica hegeliana può spiegarli come se fossero in armonia anche con le leggi della logica. Ma nella *Prajñāpāramitā* non è necessario procedere attraverso il processo di tesi, antitesi e sintesi, perché nel mondo mahāyānico delle

(30) *Yathā na samvidyante tathā samvidyante. Aṣṭa*, pag. 15.

intuizioni non vi è spazio da concedere a questo passaggio in girotondo da un'idea all'altra. Al di là di un mondo costruito dualisticamente, l'irraggiungibile è raggiungibile, e il raggiungibile è irraggiungibile. Questo può essere chiamato il punto di vista trascendente della *Prajñāpāramitā*.

Possiamo ora comprendere perché sono in torto gli studiosi che cercano di identificare la dottrina del Vuoto (*śūnyatā*) con quella della relatività. Secondo loro, tutte le cose sono vuote perché la loro esistenza è totalmente condizionata dal principio di relatività, il che equivale ad affermare che tutte le cose sono legate dalla legge di causa-ed-effetto. Se la filosofia buddista è basata sulla causa-ed-effetto e sul karma, ciò significa relatività; e se tutte le cose sono ciò che sono a causa della rete causale che pervade l'intera portata dell'esistenza, e se perciò sono caratterizzate come Vuoto, il Vuoto è relatività. Ma questa identificazione tra Vuoto e relatività è insostenibile. Gli studiosi non hanno pienamente affermato lo scopo della dottrina mahāyānica: essi sono ancora sulla vecchia posizione, la posizione, cioè, che noi teniamo in genere prima del risveglio del senso interiore, al quale si è già accennato.

Per comprendere veramente *yathābhūtam* ciò che è il Vuoto, è indispensabile il risveglio (*sambodhi*). Il risveglio è il rivolgimento (*parāvṛitti*) menzionato ripetutamente nei sūtra mahāyānici come il *Laṅkāvatāra* ecc... Questo rivolgimento significa l'inversione dell'ordine della visione mentale. Ciò che era dualistico, ora deve venire visto dalla « parte sbagliata »: l'interno, che prima era celato alla vista, ora appare rivelato, in piena vista. Le cose, ora, vengono osservate da questa posizione appena scoperta. Naturalmente, la visione del mondo deve cambiare; le cose viste dall'esterno non possono essere quali sono viste dall'interno. Un albero veniva osservato come espresso nel colore, con i rami oscillanti al vento; ma ora non vi è più un albero distinto dagli altri e da ciò che lo circonda; le foglie non sono più verdi; non vi sono rami oscillanti; non vi sono fiori in boccio; tutto ciò è svanito; ciò che è apparso ai sensi e che è stato costruito dal pensiero è scomparso. Vi è un mondo nuovo. Tutto ciò che era « raggiungibile » rimane; ma è cambiato, sebbene non sia passato in uno stato di nulla, perché il nulla sa ancora di qualcosa. In mancanza di ogni mezzo di espressione, il *Prajñāpāramitā* lo chiama « l'irraggiungibile », « il vuoto », « il senza ostacoli », eccetera.

Non vi è qui spazio dove la relatività possa creare i suoi meccanismi. La relatività è una delle nozioni che ci siamo formati osservando l'esistenza dal punto di vista di *astitva* e *nāstitva*, dove ogni cosa ha la sua controparte, dove ogni « A » è accompagnato dal suo « non-A ». Da tale posizione è impossibile penetrare nel regno del Vuoto; perciò deve venire subito abbandonata; sinché il filosofo si aggrappa alla sua relatività, la relatività intralcia i suoi passi; non può trarne null'altro; la relatività non si trasforma mai nel Vuoto. Per penetrare nel mondo del Vuoto, l'esistenza stessa deve subire un rivolgimento. È necessario vivere l'esperienza di stare seduti al centro dell'esistenza, e di osservare le cose da questo mozzo. Se si resta al di qua del dualismo, l'abisso tra relatività e Vuoto non può mai venire superato. Le cose di questo mondo sono relative perché sono vuote per natura, e non viceversa. *Sūnyatā* viene realizzato solo dopo il risveglio del senso interiore, dopo il rivolgimento (*paravṛitti*) nell'*Alayavijñāna*. Solo dopo questo « rivolgimento », che è anche un balzo, possiamo fare affermazioni di questo genere: « Tutto è legato alla catena dell'originazione, perciò tutto è vuoto », oppure « Tutto è *Māyā*, tutto è *Sūnyatā* », o « Tutto è come è (*yathābhūtam*) eppure non è ».

Quando i buddisti parlano della catena dell'originazione (*hetu-pratyaya* o *kāraṇasamutpāda*), per spiegare la formazione di un ruscello o la fabbricazione di un'immagine di Buddha (31), e dicono che non viene prodotto nulla senza la combinazione di varie cause e condizioni, e che tali cose non vengono da una direzione definita e non scompaiono in una direzione definita, può sembrare che questo indichi l'identificazione tra relatività e Vuoto. In una delle versioni cinesi del *Prajñāpāramitā Sūtra*, noto come *Tao-hsing Pan-jé* (32), si legge (33):

« È come quelle dimore celesti abitate dagli esseri del Cielo di *Akanishṭa*. La loro fulgida bellezza supera tutto ciò cui

(31) Vedere *Saggi sullo Zen*, Volume Terzo.

(32) *Tao-hsing* è il titolo del primo capitolo, che fu tradotto da Lou-chio-sh'an (Lokaraksha) della dinastia Han orientale (25-220 d.C.), ed è il più antico *Prajñāpāramitā* tradotto in lingua cinese. Nella versione di Kumārajīva e di Hsüan-chuang, « *Tao-hsing* » è « *Miao-hsing* », e nell'*Aṣṭasāhasrikā* in sanscrito è « *Sarvākārajñatācaryā* ».

(33) Questa parte manca in Kumārajīva e anche in Shih-hu.

possiamo pensare noi della terra. Ma si sono fatte da sé: non sono state portate qui da qualche altro luogo, e non vi è un creatore che le ha create dal nulla, e nessuno sa da dove vengano e dove vadano. La loro venuta in esistenza è dovuta alla legge di causa-ed-effetto; quando quegli esseri celesti maturarono grazie alle loro precedenti azioni, per godere di quei luminosi palazzi celestiali, questi ultimi pervennero ad esistere. Allo stesso modo, quando sono mature varie cause e condizioni, gli esseri senzienti possono vedere il corpo del Buddha. Essi prima concepiscono il desiderio di vedere il Buddha; poi accumulano ogni sorta di meriti compiendo buone azioni; evitano di nascere nelle otto abitazioni indesiderabili; essendo intelligenti, hanno piena fede nel Buddha. Quando tutte queste condizioni sono esaudite, essi parleranno con il Buddha. In quanto allo stesso corpo del Buddha, non viene da nessun luogo e non va in nessun luogo; non conosce creatore; non è stato portato qui per il bene dei devoti, non ha forma; non è attaccato a nulla; come i palazzi dell'Akanishta, si è semplicemente manifestato perché tutti gli esseri senzienti conseguano l'emancipazione finale... ».

La dottrina di causa-ed-effetto (*kāranasamutpāda*) viene qui detta applicabile solo a un mondo di dualità e di combinazioni. Dove ciò non esiste, la dottrina perde subito il suo significato. Finché siamo legati a un mondo di particolari, vediamo dovunque causa-ed-effetto e relatività, perché è qui che essi funzionano. Ma poiché non ci accontentiamo di questo, non solo spiritualmente ma anche logicamente, nel senso più profondo della parola, balziamo, per la vita o per la morte, al di sopra dell'abisso senza fondo che si spalanca davanti a noi. Questo balzo ci porta nel regno del Vuoto, e ci rendiamo conto che è appunto questo Vuoto alla base del mondo di cause e di condizioni.

È il Vuoto che rende possibile il mondo di causa-ed-effetto, è una tela su cui causa-ed-effetto dipingono le loro immagini più variegate. Il Vuoto viene così primo, sebbene non nel tempo, perché il tempo presuppone una catena di cause ed effetti; il « venir prima » significa essere fondamentale. Quando causa-ed-effetto e relatività vengono resi pensabili, vi è già il Vuoto. Questa distinzione è di importanza vitale in tutta la nostra esperienza religiosa e, ritengo, anche in tutto il nostro chiaro pensiero filosofico. I filosofi del *Prajñāpāramitā*, perciò, insistono nell'affermare

che il Vuoto è l'idea più fondamentale, quando la loro intuizione si sforza di esprimersi per mezzo dell'intelletto. Non è una nozione negativa, anzi è decisamente positiva. Appare negativa soltanto a coloro che non sono passati dall'altra parte dello schermo. Quando la penetrazione è imperfetta, l'intelletto si obnubila e si hanno molte deduzioni errate.

Purtroppo gli studiosi sorvolano erroneamente sul fatto che nel *Prajñāpāramitā* e in altri testi mahāyānici *Sūnyatā* (Vuoto) e *Tathatā* o *Yathābhūtā* (talità) sono usati come sinonimi per esprimere un identico pensiero. Se Vuoto è un termine negativo e non connota un'affermazione, non può mai servire a costruire il grande edificio religioso chiamato Buddismo mahāyānico. È veramente sbalorditivo vedere quanto siano prevenuti e superficiali i critici che non riescono a comprendere l'esigenza del senso umano di qualcosa di veramente affermativo, tale da sostenere l'anima. La mente orientale, generalmente parlando, è più interiore e intuitiva, e opera verso l'esterno dal centro del suo essere. Forse non è logica e amante dei sistemi come la mente occidentale, e per questo è capace di afferrare più profondamente i fatti fondamentali della vita. Coloro che partono da un mondo costruito dualisticamente non possono distruggere tale costruzione e ritornare alla sua sorgente, che in realtà è una non-sorgente. Tesi (*astitva*) e antitesi (*nāstitva*) possono venir portate a una sintesi, ma poi rimane un'idea, un concetto, che non diviene mai esperienza: e perciò, quando a costoro viene chiesto « Dove ritorna l'Uno? », non sanno trovare una via d'uscita (34).

Il filosofo può disprezzare l'intuizione: ma l'intuizione ha diversi gradi. Le più profonde sono sperimentate da menti religioso-filosofiche appartenenti all'ordine della *Prajñāpāramitā*. Ma quando le loro intuizioni vengono tradotte in termini di conoscenza relativa, appaiono insipide, negative e assurde. La comprensione della *Prajñāpāramitā* diviene un'impossibilità. Perciò viene ripetuto l'ammonimento di non nascondersi, di non nutrire ombra di dubbio, di non sentirsi abbandonati, spaventati o minacciati.

10. La *Prajñā* e le irrazionalità

Considerando in tal modo il *Prajñāpāramitā*, possiamo comprendere perché abbonda di frasi negative e di asserzioni irrazionali. Le sue intuizioni non possono venir comunicate in altro modo, se devono venire espresse. Possiamo anzi dire che tutte le profonde verità che agitano l'anima sono espresse paradossalmente, al punto che siamo quasi indotti a ritenere gli autori incorreggibilmente e volutamente enigmatici. Le seguenti citazioni possono fornire adeguati esempi:

« Subhūti chiese: Come giunge il Bodhisattva alla conoscenza dei cinque Skandha, quando si disciplina nella profonda *Prajñāpāramitā*?

« Buddha disse: Egli giunge alla conoscenza dei cinque Skandha quando si disciplina nella profonda *Prajñāpāramitā* percependo *yathābhūtam*: 1) quali sono i segni caratteristici (*lakṣaṇa*) degli Skandha; 2) da dove vengono e dove vanno; 3) cosa si intende per la loro talità.

« 1) Rūpam (forma) non ha solidità assoluta; è piena di crepe e di fori; è come una bolla. Vedanā è come una freccia, che si leva rapida e rapida scompare; è come una schiuma, ingannevole e fluttuante; sorge quando vi è una triplice combinazione di condizioni. Samjñā è come un miraggio, e non contiene vere fontane; sorge a causa della sete di desiderio, e si esprime in parole benché non contenga nulla di sostanziale. Samskāra è come la piantaggine: quando viene staccata ogni foglia, non ne resta nulla; Vijñāna è come una creazione di Māyā: vi è quando le cause e le condizioni sono variamente combinate. È una costruzione provvisoria; i soldati creati magicamente si vedono marciare per le vie; benché sembrino reali sono privi di sostanzialità.

« 2) Riguardo il venire e l'andare dei cinque Skandha, il Bodhisattva sa *yathābhūtam* che essi non provengono da nessun luogo, benché sembrino manifestarsi realmente davanti a lui; che essi non vanno in nessun luogo, benché sembrino scomparire completamente alla vista, eppure vi è negli Skandha un evento conosciuto come loro sorgere o loro scomparsa.

« 3) Infine, il Bodhisattva percepisce *yathābhūtam* che vi è ciò che deve essere conosciuto come la talità dei cinque Skandha, che non è nata né morta, che non viene e non va, non è pura né contaminata, non perde e non acquisisce; che rimane per

sempre nello stato di talità, libera da ogni falsità, da ogni forma di cambiamento » (35).

La *Prajñāpāramitā* non nega necessariamente il cosiddetto mondo fenomenico; gli riconosce la qualità di palcoscenico della nascita e della morte, dell'essere e del non essere. Ma nello stesso tempo non dimentica mai di asserire che ciò che vi vediamo mostrato o rappresentato è costituito solo dalle ombre fuggevoli di qualcosa che sta dietro, e che quando questo qualcosa non viene afferrato definitivamente dalla nostra esperienza il significato delle ombre non verrà mai adeguatamente riconosciuto e valutato. Perciò, i seguaci del Mahāyāna badano sempre, scrupolosamente, a distinguere tra « il raggiungibile » e « l'irraggiungibile », così chiamato tecnicamente. « Il raggiungibile » appartiene a questo mondo costruito dualisticamente e « l'irraggiungibile » a un mondo al di là di esso. Dovunque è possibile il contrasto tra *astitva* (essere) e *nāstitva* (non essere) vi è raggiungibilità, e perciò attaccamento, che è il nemico dell'illuminazione e dell'emancipazione.

« Il Buddha dice a Subhūti: Dovunque vi è una forma di dualità, è raggiungibilità; dovunque non vi è dualità, in qualunque forma, vi è non raggiungibilità. Quando l'occhio si pone contro la forma (*rūpam*) o la mente contro le idee (*dharmā*), vi è dualità. Quando ciò che è chiamato suprema illuminazione è posto in contrapposizione al Buddha che si considera l'abbia raggiunta, vi è ancora una dualità. Ogni insegnamento basato sul dualismo è errato, appartiene a un regno dei raggiungibili.

« Si elimini completamente la dualità di occhio e forma, orecchio e suono, mente e pensiero: anche quella di illuminato e illuminazione; non avremo nulla da fare; e allora vi sarà uno stato di non dualità, libero da tutti i falsi insegnamenti e dalle speculazioni illegittime. L'irraggiungibile viene così raggiunto.

« Subhūti chiede: È l'irraggiungibile perché dipende dal raggiungibile? O perché dipende dall'irraggiungibile?

« Il Buddha: È l'irraggiungibile perché non dipende né dal raggiungibile né dall'irraggiungibile. È detto "irraggiungibile"

(35) Dalla traduzione di Hsüan-chuang del *Mahāprajñāpāramitā*, Fasc. 532, Capitolo 29 (1), 55 segg.

quando il raggiungibile e l'irraggiungibile sono considerati una sola cosa. La disciplina del Bodhisattva nella Prajñāpāramitā consiste nel realizzare questa unità del raggiungibile e dell'irraggiungibile. Egli deve liberarsi dell'idea del raggiungibile e di quella dell'irraggiungibile: allora sarà libero da tutti gli errori che l'intralciano.

« O Subhūti, tu puoi chiedere: se il raggiungibile e l'irraggiungibile sono una cosa cosa, come può il Bodhisattva, che è detto progressivamente travalicante da uno stadio all'altro, raggiungere finalmente l'illuminazione dell'onnisciente? O Subhūti, la vita del Bodhisattva è una serie di irraggiungibili. Egli non ha raggiunto nulla mentre passa attraverso i vari stadi della condizione di Bodhisattva; perché nella Prajñāpāramitā, non vi è nulla di raggiungibile, e non vi è nemmeno nell'illuminazione dell'onnisciente. Quando il Bodhisattva si disciplina nella Prajñāpāramitā, non vi è nella sua disciplina nulla che possa venir riconosciuto come raggiunto, e in questo non raggiungimento non vi è nulla raggiunto in qualunque tempo e in qualunque luogo » (36).

Ciò sembra assurdo, quando ci limitiamo all'aspetto relativo dell'esistenza, o alla comprensione discorsiva della mente umana. Ma invertiamo l'ordine delle cose: vediamo il mondo delle pluralità dall'altra parte che si rivela all'occhio interiore, ora dischiuso grazie a un processo conosciuto come Parāvṛtti: allora comprenderemo che tutte queste irrazionalità sono possibili. Le irrazionalità sono tali a causa della nostra posizione. Il problema è questo: possiamo abbandonare tale posizione? Possiamo adottare un punto di vista completamente nuovo, dal quale le cose sono osservate dal loro aspetto di talità? Come abbiamo già visto, tale acquisizione è possibile grazie agli sforzi supremi che compiamo quando siamo spinti da un certo impulso interiore. La nuova posizione è accessibile solo alla nostra forza di volontà, non all'intelletto. Qui la logica si arresta; le idee non riescono a ordinarsi in una sequenza regolare di cognizione e di analisi. L'intelletto si arrende ai dettami della volontà. La porta viene forzata e si apre, e noi vediamo un regno di irraggiungibili che si estende davanti all'occhio. È in questo regno che noi raggiun-

giamo una irraggiungibilità non raggiungendola veramente. I critici possono protestare: « In tal modo non abbiamo guadagnato nulla, perché ci troviamo dove eravamo prima del rivolgimento (*paravṛitti*). In tal caso, a che serve esercitarsi tanto sulla cosiddetta situazione? Quando avere una cosa è come non averla, è praticamente lo stesso che non averla dal principio ». È un ragionamento solido, per quanto concerne l'intelletto. Ma possiamo ricordare che siamo già passati al di là dell'intelletto, e che qualunque affermazione facciamo, la facciamo dopo il balzo. Vi è nel mezzo un'esperienza: è un grande evento che crea un abisso invalicabile tra la filosofia e l'insegnamento del *Prajñāpāramitā*.

11. *L'Irraggiungibile e l'Inafferrabile*

« Irraggiungibile » (*anupalabdha*), espresso in altro modo, è « non afferrato » o « non attaccato » (*apāramṛiṣṭa*). « Irraggiungibile » ha ancora un suono intellettuale, mentre « inafferrabile » appartiene alla terminologia dell'emozione. L'affermazione: « L'onni-scienza è in verità inafferrabile » (*apāramṛiṣṭa hi sarvajñāta*) è uno dei motivi che ritornano continuamente nel *Prajñāpāramitā Sūtra*. Questo ci convince che il testo mahāyānico è un documento che descrive la visione dall'altra parte dell'esistenza, dove il dualismo di *astitva* e *nāstitva* non vale più. Nei brani seguenti, *apāramṛiṣṭa* è sostituito da *aśleṣa* e da *asamga*, che denotano la stessa idea: il nostro autore si impegna per farci comprendere l'importanza di questo insegnamento.

« Quando il Bodhisattva raggiunge l'illuminazione, insegna a tutti gli esseri la dottrina del non-attaccamento (*aśleṣa*). Per non-attaccamento si intende non essere legati da *Rūpam* (*rūpasyā-sambandhā*), *Vedanā*, *Samjñā*, *Samskāra* e *Vijñāna*. Quando una persona non è legata da essi, non si preoccupa della loro comparsa e scomparsa. Non essendo attaccata a questi avvenimenti, non è né schiava né emancipata » (37).

« Questo insegnamento del *Prajñāpāramitā* è difficile da comprendere, difficile da credere. Infatti la forma stessa (*rūpam*) non

è né legata né emancipata. Perché? Perché la forma non ha natura in sé (*asvabhāva*). Lo stesso si può dire degli altri Skandha. Non vi è natura in sé in alcuno di essi, né all'inizio, né a mezza via, né alla fine. Poiché questo non avere natura di sé è la sua natura di sé, non vi è nulla di legato, nulla di emancipato. Perciò è difficile afferrare la *Prajñāpāramitā* » (38).

« Ma non appena ci aggrappiamo a nome (*nāma*) e apparenza (*nimitta*), vi è attaccamento (*saṃga*). Nome e apparenza sono prodotti della discriminazione (*vikalpa*). La discriminazione ha luogo quando la *Prajñāpāramitā* viene afferrata in quanto tale. Discriminazione, attaccamento e perdita di vista della *Prajñāpāramitā* sono sinonimi e intercambiabili nel lessico del Buddhismo mahāyānico. La forma è vuota (*rūpaṃ śūnyam*); ma quando ciò viene affermato, vi è attaccamento (*saṃga*) e l'attaccamento ci separa dalla *Prajñāpāramitā*.

« Ecco un novizio Bodhisattva che ha destato in sé il desiderio dell'illuminazione; disciplinandosi, ha seguito la vita della condizione di Bodhisattva; e può avere concepito l'idea di avere in tal modo accumulato una certa quantità di merito. Ma non appena questa idea si agita in lui, egli commette un atto di attaccamento, e non è più nella *Prajñāpāramitā*. Dovunque vi sia discriminazione, essa porta all'attaccamento; oppure possiamo dire, rovesciando la frase, che dovunque vi è attaccamento vi è discriminazione. L'illuminazione si raggiunge soltanto quando non vi è attaccamento, né sforzo conscio, né dualismo di *astitva* e *nāstitva*; perché l'illuminazione è non-raggiungimento, e la sua natura in sé consiste nel non avere natura in sé » (39).

Questa libertà dalla discriminazione, dall'attaccamento, questo non avere natura di sé è chiamato talvolta stato di « assoluta purezza » (*atyantaviśuddhi*). Vien detto che, grazie a questa assoluta purezza, la *Prajñāpāramitā* è insondabilmente profonda, fulgidamente luminosa, unità perfetta, irraggiungibile, inafferrabile, in conoscibile, non-nata, indistruttibile, non dimorante in alcun luogo, ecc. (40).

Per illustrare ulteriormente la filosofia dell'irraggiungibile o dell'assoluta solitudine, così come è descritto nel *Prajñāpāramitā*,

(38) Ibid. pagg. 185-6; Hsüan-chuang, Fasc. 545, Capitolo 8, 19b.

(39) Ibid. pag. 190 (*Fo-mu*, 25b).

(40) Ibid. pag. 186 e segg. (*Fo-mu*, 25b).

cito un altro passo dal sūtra, dove vi è un capitolo dedicato al trattamento di Māyā (41).

« Subhūti disse allora: Come può la mente, che è come Māyā, raggiungere la suprema illuminazione?

« Il Buddha: Vedi tu la mente che è come Māyā?

« Subhūti: No, non la vedo.

« Il Buddha: Vedi tu Māyā?

« Subhūti: No, non la vedo.

« Il Buddha: Quando tu non vedi Māyā, né la mente che è come Māyā, pensi tu che vi sia un'esistenza (*dharma*) — diversa da Māyā o dalla mente simile a Māyā — che raggiunge la suprema illuminazione?

« Subhūti: No, non vedo nessuna esistenza (*dharma*) del genere. Se vi fosse qualche esistenza, a parte la mente che è come Māyā, nulla può esser detto di essa, perché non è né un essere (*asti*) né un non essere (*nāsti*). Tutto è assolutamente solitario (*atyantaviviktā*), e in questa assoluta solitudine non vi è nulla che possiamo dichiarare essere o non essere; non vi è nulla in cui sia possibile la disciplina o di cui si deve ammettere l'attaccamento. Per tale ragione, la *Prajñāpāramitā* è assolutamente solitaria, e così pure la suprema illuminazione. Tra questi due termini assolutamente solitari non può esistere alcuna relazione; non possiamo descrivere l'uno come un mezzo per raggiungere l'altro, né l'altro come qualcosa di raggiungibile. Si dice che il Bodhisattva raggiunge la suprema illuminazione grazie alla *Prajñāpāramitā*. Ma lo stesso Bodhisattva è un essere assolutamente solitario, e non possiamo fare alcuna affermazione circa il raggiungimento di qualcosa da parte sua, neppure l'illuminazione.

« Il Buddha: Ben detto, Subhūti. È appunto come tu affermi. Tutte le cose (*dharma*) sono solitarie, e così pure il Bodhisattva, la *Prajñāpāramitā*, la suprema illuminazione. Eppure, in mezzo a questi *dharma* assolutamente solitari, il Bodhisattva si desta alla vera natura della *Prajñāpāramitā* e raggiunge la conoscenza che la *Prajñāpāramitā* è assolutamente solitaria, e che ciò che è noto come *Prajñāpāramitā* non è *Prajñāpāramitā*. Questo è in verità il raggiungimento della suprema illuminazione da parte del Bodhisattva, eppure in questo raggiungimento non vi è in realtà nulla che possa venir considerato raggiunto e afferrato; e

(41) Ibid. Capitolo XXVI, « Sulla similitudine di Māyā ».

tutte le cose (*dharmā*) rimangono assolutamente solitarie come se non fosse accaduto nulla » (42).

12. La realtà vista dall'altra parte

« Assolutamente solitario » (*atyantaviviktā*), « assolutamente puro » (*atyantaviśuddhi*), « irraggiungibile » (*anupalabdha*), « inafferrabile » (*aśleṣa* o *asamga* o *apāramṛṣṭa*), « né schiavo né emancipato » (*abaddhāmukta*), « né nato né estinto » (*anutpādānirodha*), « non dimorante in alcun luogo » (*asthita*), « non dipendente da alcuna cosa » (*anāśrāya*), « inesaurito » (*akṣaya*), « senza vie » (*apatha*), « senza sentieri » (*apada*), ecc.: tutti questi termini ricorrono nel *Prajñāpāramitā Sūtra*, e vengono dal regno del Vuoto. Quando tentiamo di comprenderli dal nostro punto di vista logico, che si occupa dell'aspetto relativo dell'esistenza, non sembrano avere molto senso; sono troppo negativi o troppo oscuri perché ci sia possibile capire dove intendano realmente guidarci. Tuttavia, non appena abbandoniamo il nostro punto di vista, costruito dualisticamente, ed entriamo nella vita interiore delle cose, ci sembra di comprendere questi termini oscuri; pensiamo persino che questo mondo interiore possa venire descritto soltanto per mezzo di questa fraseologia mistica. La vita religiosa, dopotutto, è una vita da vivere, e l'esperienza non è un concetto su cui pensare, eppure la mente umana è costruita in modo che non può evitare di dare espressione alla vita. Le espressioni nel *Prajñāpāramitā* sono quindi i prodotti più o meno intellettuali della mentalità mahāyānica.

Studiare la *Prajñāpāramitā* o disciplinarsi in essa è quindi avvicinarsi a questo regno di assoluta solitudine o di vuoto assoluto. La *Prajñā*, generalmente, giace oscurata nei recessi più profondi della coscienza. Se questa non viene destata e portata a vedere l'altra parte della realtà, cioè a vedere la realtà *yathābhūtam*, non vi è modo di sottrarsi alla schiavitù dell'ignoranza e della sofferenza. Questa liberazione è chiamata raggiungimento della suprema illuminazione od onniscienza (*sarvajñatā*).

La *Prajñāpāramitā* è lo scopo di tutta la disciplina buddi-

(42) *Aṣṭa*, pag. 438 segg.; *Fo-mu*, 61; *Mahā*, Fasc. 553, 60a; Kumārajīva, 78b.

sta. Ma quando viene raggiunta, in realtà non vi è nulla di cui si possa dire che è stato raggiunto. È questo il significato di frasi come: « Non vi è percezione della Talità nella Talità »; « Non per mezzo dell'assoluta solitudine, l'assoluta solitudine è realizzata »; « Vi è qualcosa di compiuto, eppure non abbiamo alcuna discriminazione (*avikalpa*), perché la *Prajñāpāramitā* è non-discriminativa »; ecc... Alcuni diranno che sono frasi mistiche, in quanto sono irrazionali e al di là di ogni ragionamento sillogistico. Può essere vero, perché « incomprendibile » (*acintya*) è uno dei termini usati più frequentemente in tutta la letteratura mahāyānica. Ma dal punto di vista dei filosofi della *Prajñā*, essi non espongono affatto delle irrazionalità: si limitano semplicemente ad esprimere ciò che vedono realmente con il loro occhio della *Prajñā*.

All'inizio, insoddisfatti di se stessi e del loro cosiddetto mondo oggettivo, avevano cercato dovunque la Realtà, nella quale o con la quale vivere serenamente. Il rivolgimento (*parāvṛtti*) si è prodotto nella loro mente. L'ordine delle cose si è invertito. L'universo (*sarvadharmā*) non viene più osservato dal punto di vista al quale prima erano legati profondamente, inestricabilmente: anzi, esso viene ora completamente abbandonato. Le cose vengono viste dalla parte opposta. Come prima, vi è un mondo di *Rūpam*, *Vedanā*, *Samjñā*, *Samskāra* e *Vijñāna*, ma ora viene visto permeato di *Tathatā* (talità) e non più come un evento isolato, separato dalle sue radici. Senza le radici, che però in realtà non sono radici, noi andavamo alla deriva come una foglia morta portata dal vento autunnale, e questo andare alla deriva non aveva alcun significato: cioè, per usare la terminologia buddista, era ignoranza, trasmigrazione e tortura. La scena è ora cambiata, e per descrivere in modo semplice questo cambiamento, gli autori del *Prajñāpāramitā* danno fondo alle loro capacità letterarie. Le cosiddette « irrazionalità » appartengono al filosofo e al logico, non al devoto della *Prajñā*.

I maestri della *Prajñāpāramitā* hanno base o dimora (*sthāna*) sempre dall'altra parte (*pāram*) di questo mondo di relatività. Perciò può sembrare che neghino quest'ultimo, considerandolo come *Māyā*, come un sogno, un'eco e così via. Anche quando vi è un riferimento alle loro parti di *Sūnyatā*, anche questo *Sūnyatā* è vuoto e non ha una dimora fissa. Poiché il loro è un *Sūnyatā*

assoluto, al quale non si può contrapporre nulla, è assolutamente senza predicati. Talità, quindi, è diventata uno dei termini preferiti da loro usati per indicare *Sūnyatā*. « Vuoto assoluto » o « assoluta solitudine »: per coloro che hanno una mentalità dualistica è molto difficile comprenderlo. È per questo che il *Prajñāpāramitā* ammonisce ripetutamente i suoi lettori di non lasciarsi spaventare o deprimere quando sentono parlare della dottrina del Vuoto: per loro, deve sembrare come l'annuncio di un annientamento universale. E coloro che abbraccerebbero subito l'insegnamento senza la minima esitazione vengono lodati, perché lo hanno ascoltato molte volte nelle esistenze passate. L'ammonimento e la rassicurazione dimostrano che la *Prajñā* è qualcosa di straordinario; e straordinaria è veramente, poiché nella *Prajñāpāramitā* il comune ordine delle cose è completamente rovesciato. Non è sconvolgente sapere che il monte Hiei, che noi abitanti di Kyoto vediamo ogni giorno nella parte nord-orientale della città, non è più una realtà; e che tutti i cieli, compresi gli astri la cui luce raggiunge la terra dopo milioni di anni, vengano detti mere bolle nell'oceano dell'eterno Vuoto? Chi non si sentirebbe atterrito da questa audace affermazione? Ma è proprio questo che viene proclamato in tutto il *Prajñāpāramitā*. Che intuizione grandiosa, penetrante deve essere quella che fa esplodere questo intero cosmo, come una bolla di sapone, nell'immensità del Vuoto assoluto (*atyanta-sūnyatā*)!

Il Vuoto è assoluto, quando è solo, respinge ogni prevedibilità. Finché si parla di interno ed esterno, di creato e di increato, di sostanza e di apparenza, il Vuoto non è ancora assoluto, rimane ancora relativo. Tutto deve venir posto in disparte. Il Vuoto deve venire spogliato di ogni cosa: allora i suoi veri connotati ci colpiranno con la loro terribilità primordiale. Dico « terribilità primordiale » perché ora è svanito lo stesso Vuoto: è come se questo corpo fisico rimanesse a mezz'aria, senza nulla che gli copra la testa, nulla che sorregga i suoi piedi. È terribile immaginare una situazione simile. Ma il *Prajñāpāramitā* riesce inequivocabilmente a crearla per noi. Non c'è da sorprenderci se ci rivolge continui ammonimenti a questo proposito.

« Tutto è vuoto » (*sarvam sūnyam*): con questo, viene stroncata una gamba. « Lo stesso Vuoto è vuoto » (*sūnyātā sūnyātā*):

e viene stroncata anche l'altra: e nello stesso tempo, sotto svanisce la terra. Io sono come l'uomo sull'albero di Hsiang-yen (43) e persino i denti, ora, devono lasciare la presa. Da questa grande negazione si produce il risveglio della Prajñā, e ha luogo la grande affermazione, che è Sarvajñatā e Sambodhi, onniscienza e illuminazione. Sūnyatā sembra essersi mutato in Tathatā, ma in realtà, Sūnyatā è Tathatā, e Tathatā è Sūnyatā. La terra non è svanita. Il monte Hiei sta davanti a noi più solenne che mai, e i cieli stellati sono un prodigio che ispira non solo i filosofi, ma anche tutti noi. Ora sappiamo veramente ciò che si intende per vedere *yathābhūtam*. Il mondo si rivela totalmente puro, distaccato, irraggiungibile, libero dal pensiero di ego, e perciò è sede della pace e della felicità. I sūtra mahāyānici parlano molto dell'abbellimento (44) del mondo. Quando il Bodhisattva si desta in Tathatā, è lui l'abbellitore.

13. La Prajñā e i maestri dello Zen

Tutto questo sembra vago? Poiché la stessa Prajñāpāramitā è una creazione di Māyā, siamo privati di ogni possibile punto di riferimento per rendere conto intellettualmente di questa esistenza. Questa può essere l'impressione dei nostri lettori, dopo che hanno letto più sopra la caratterizzazione della Prajñā. Ma il seguace del Mahāyāna direbbe che egli sa (*abhidudhyate*) che vi è realmente l'esperienza della Prajñāpāramitā, e che questa conoscenza è la pietra angolare della struttura spirituale chiamata Buddismo. Nelle seguenti citazioni, il lettore vedrà in qual modo la dialettica della Prajñāpāramitā è trattata dai seguaci dello Zen, e in che cosa il loro metodo è distinguibile sia da quello dei loro predecessori indiani, sia da quello dei filosofi e dei logici moderni.

Tai-hui (45) citò una volta Yung-chia Hsüan-chiao (46): « Come si vede chiaramente! Eppure non vi è nulla da vedere! Né

(43) *Saggi sullo Zen*, Volume Primo.

(44) *Ālambkāra* o *vyūha*.

(45) Daiye in giapponese, 1089-1163. Vedere *Saggi sullo Zen*, Volume Secondo.

(46) Yo-ka Gen-kaku in giapponese, morto nel 713.

una persona né il Buddha! I grandi chiliocosmi, numerosi come i granelli di sabbia del Gange, sono come bolle dell'oceano; tutti i saggi e i degni uomini del passato sono come i bagliori del lampo » (47). Poi Tai-hui citò un altro vecchio maestro dello Zen, che aveva scritto un commento su Yung-chia: « Quando non vi è nulla da vedere, che cos'è che egli vede così chiaramente? ». Terminate queste citazioni, Tai-hui chiese: « Cosa dite del commento di questo vecchio maestro Zen? È veramente dotato di un occhio [della saggezza]? ».

È tipico dei maestri dello Zen formulare una domanda senza avere l'aria di aspettare una risposta. In tali casi, chiedere è rispondere. Il commento interrogativo del maestro si spiega da solo. Qua la *Prajñāpāramitā* è descritta come una forma di autoesame.

In un'altra occasione, Tai-hui citò Mu-chou (48). Mu-chou domandò una volta a Shêng-chêng: « Tu tieni sermoni sulla filosofia di Vijñaptimātra? ». Chêng: « Non molto, maestro, ma quando ero giovane l'ho studiata un poco ». Mu-chou prese un pasticcino, lo divise a metà e chiese: « Cosa dici? ». Chêng non rispose, e allora Chou chiese: « Deve essere chiamato pasticcino? O non deve essere chiamato così? ». Chêng: « Non si può fare altro che chiamarlo pasticcino ». Allora Mu-chou chiamò un giovane monaco e gli domandò: « Tu come chiami questo? ». Il giovane novizio: « Pasticcino, maestro ». Chou: « Allora anche tu puoi tenere sermoni sulla filosofia di Vijñaptimātra ».

Ecco il commento di Tai-hui: « Shêng-chêng e il giovane novizio possono entrambi tenere sermoni sulla filosofia di Vijñaptimātra: ma nessuno dei due sa di dove provenga il pasticcino. In quanto al vecchio maestro Mu-chou, è veramente esperto dello Zen, ma non ha alcuna comprensione della filosofia di Vijñaptimātra o Cittamātra » (49).

Ch'u-shih Fan-ch'i (50) (1296-1370), fu uno dei grandi mae-

(47) Questi versi sono tratti dalla famosa ode di Yung-chia « Sull'Illuminazione ».

(48) Bokujū. Vedere inoltre *Saggi sullo Zen*, Volume Primo e Volume Secondo.

(49) *Detti di Tai-hui*, Fasc. II.

(50) Sia questo che i seguenti sono citati da *Biografie dei Famosi Maestri Ming*.

stri dello Zen all'inizio del periodo Ming. In uno dei suoi sermoni, egli citò Yün-mên: « Un giorno, Yün-mên mostrò il suo bastone all'assemblea dei monaci e disse: La gente comune, ingenuamente, lo scambia per una realtà; i due Yānā lo analizzano e dichiarano che è inesistente; i Pratyekabuddha affermano che è un'esistenza simile a Māyā; e i Bodhisattva lo accettano com'è, dichiarandolo vuoto. Per quanto riguarda i seguaci dello Zen, quando vedono un bastone, lo chiamano semplicemente bastone. Se vogliono camminare, camminano; se vogliono sedere, siedono; in alcune circostanze debbono essere scomposti e distratti ».

« Miao-hsi (cioè Tai-hui) fece questo commento: Io non sono come Yün-mên, il vecchio maestro che riesce a ricavare una grotta-prigione nella vacuità dello spazio. Così dicendo, mostrò il bastone ai monaci e continuò: Questo bastone non deve venire classificato come esistente, né come inesistente, né come un'esistenza simile alla Māyā, né come della vuota talità. Poi puntò il bastone, diritto, sul pavimento, e dichiarò: La gente comune, gli Śrāvaka, i Pratyekabuddha e i Bodhisattva... ciascuno secondo la sua natura originaria ne fa uso. Ma per voi che siete monaci Zen è diverso: per voi questo bastone è fonte di terribili seccature. Quando volete camminare, non potete camminare; quando volete sedere, non potete sedere [a causa del bastone]. Avanzate di un passo, e subito vi smarrite; ritornate indietro di un passo, e vi fate male al naso. Vi chiedo: C'è qualcuno che non è soddisfatto di me? Allora si faccia avanti e abbia un colloquio con il bastone. Se non c'è nessuno,

« L'anno venturo vi saranno altri nuovi germogli,
Ondeggianti distrattamente nella brezza primaverile
che sempre soffia dolce ».

Dopo queste allusioni ai vecchi maestri, Ch'u-shih esprime le sue osservazioni sul bastone: « È sbagliato per la gente comune nutrire la nozione di realtà, per gli Śrāvaka la nozione di non-essere, per i Pratyekabuddha la nozione di un'esistenza simile a Māyā, e per i Bodhisattva la nozione di vuota talità. Non essere liberati? Yün-mên, il vecchio maestro, era così assorto nell'osservare le onde spumeggianti che non si accorse di perdere i remi. La dolorosa conseguenza di questo impegna ancora l'at-

tenzione di tutto il mondo dei monaci. Essi non sono ancora liberati dal bastone. Essere liberati? No! È meglio sotterrarli tutti in un cimitero comune! ».

In questo sermone Zen, il bastone ha preso il posto della Prajñā-pāramitā, e ai critici può sembrare che i maestri scambino i formicai per montagne. Ma così agisce l'adepto dello Zen, il quale, approfittando di qualunque cosa abbia a portata di mano, è pronto a dimostrare la sua visione del vuoto, o talità. La materia sembra non avere influenza su tali importanti argomenti metafisici. Superficialmente, no: ma anche una particella di polvere non è al di fuori della mente, e quando si comprende questo, Sūnyāta e le altre idee relate diverranno comprensibili.

Un'altra volta Ch'u-shih si riferì a Chao-chou: « Una vecchia signora inviò a Chao-chou un messaggero con alcune offerte e la preghiera di fare girare il Grande Tripitaka. Chao-chou scese dal suo seggio e, dopo aver girato una volta attorno ad esso, disse: Ho finito di fare girare il Tripitaka. Quando ciò venne riferito alla vecchia signora, questa osservò: Gli avevo chiesto di far fare un giro completo al Tripitaka, e lui ne ha finito solo la metà.

« Miao-hsi fece questo commento sulle parole della vecchia signora: Alcuni seguaci dello Zen osservano: Qual è l'altra metà? Altri dicono: Fai un altro giro; oppure: Schiocca le dita; altri ancora dicono: Tossisci! oppure: Esclama *kwatz!* oppure: Batti le mani! Coloro che fanno tali osservazioni sono privi di ogni vergogna. Per quanto riguarda l'altra metà, non si deve dire: Fa' un altro giro! Anche quando venissero fatte centinaia di migliaia di koti di giri, dal punto di vista della vecchia signora non sono altro che mezzo Tripitaka. Anche se si girasse attorno al monte Sumeru per centinaia di migliaia di koti di volte, dal punto di vista della vecchia signora, non sarebbe altro che mezzo Tripitaka. Anche quando tutti i grandi maestri Zen di tutto l'impero facessero il giro della montagna per centinaia di migliaia di koti di volte, dal punto di vista della vecchia signora, non sarebbe altro che mezzo Tripitaka. Anche quando tutte le montagne e i fiumi e la grande terra e tutto ciò che forma questo universo di molteplicità, inclusi ogni filo d'erba ed ogni pianta, e ogni cosa fosse dotata di una lingua larga e lunga, e unanime-

mente facessero girare il Tripitaka da questo giorno fino alla fine del tempo, dal punto di vista della vecchia signora, non sarebbe altro che mezzo Tripitaka.

Miao-hsi rimase in silenzio qualche istante, poi continuò:

- « La bellissima coppia d'anitre, ricamata nello stile piú fino,
è lì e tu puoi guardarla finché vuoi;
« Ma bada di non consegnare l'ago d'oro che ha eseguito il
ricamo! ».

Dopo questi riferimenti, Ch'u-shih esprime la propria idea dicendo: « La vecchia signora afferma che Chao-chou ha finito soltanto di far girare mezzo Tripitaka. Questo è sostituire lo spurio all'autentico. L'unica cosa che si doveva dire allora era: Perché non capire tutto prima che Chao-chou cominciasse a girare attorno al seggio? ».

Per citare un altro metodo con cui lo Zen tratta il problema della Prajñāpāramitā: Chieh-feng Ying (51), della dinastia Ming, ricevette una volta la visita di Tai-tou An, che era un dotto erudito. Ying chiese: « Qual è il sūtra che conosci meglio? ».

An: « Il *Vajracchedikā*: e inoltre comprendo il significato di "Nessun posto in cui venire e nessun posto da cui andare" ».

Ying: « Se non c'è "Nessun posto in cui venire e nessun posto da cui andare" come mai sei venuto qui? ».

An: « La stessa persona che non viene da nessun posto e non va in nessun posto ».

Ying: « Dov'è in questo preciso momento? ».

An proruppe in un « *kwatz!* ».

Ying: « Lasciamo da parte per un poco questo "kwatz!" o lo scuotere il pugno: dove troveresti la tua dimora di pace, quando i quattro elementi fossero dissolti? ».

An: « In questa terra intera... non è forse me stesso? ».

Ying: « Quando all'improvviso il fuoco della fine del mondo divampa e tutti i chiliocosmi sono ridotti in cenere, tu dove sei? ».

An: « Non lo so ».

Ying: « Il sesto patriarca aveva il suo "Non lo so", e continuava a preparare legna da ardere e a pesare il riso; Bodhidharma aveva il suo "Non lo so" e continuò la sua meditazione per nove anni. Tu hai il tuo "Non lo so", e qual è la tua intuizione? ».

An: « La mia è semplicemente: "Non lo so" ».

Ying: « O cieco! Siediti e bevi una tazza di tè! ».

II

LA RELIGIONE DEL PRAJÑĀPĀRAMITĀ

1. Dove funziona la Prajñā

Si può dire che la Prajñāpāramitā stia sulla linea di confine che divide l'aspetto assoluto dell'esistenza dal suo aspetto relativo; e questa linea è geometrica, nel senso che segna il confine e non ha dimensioni. Tuttavia, non dobbiamo immaginare che la Prajñā guardi in una direzione o nell'altra, quando vuole scrutare i due regni dell'esistenza. Se la Prajñā dovesse prendere Śūnyāta da solo, senza il suo Aśūnyāta, o Aśūnyāta solo senza il suo Śūnyāta, non sarebbe più Prajñā. Per simboleggiare ciò, gli dèi indiani hanno un occhio in più, posto al centro, al di sopra dei due occhi normali: è l'occhio della Prajñā. Per mezzo di questo terzo occhio, gli illuminati possono percepire Realtà *yathābhūtam*, senza scinderla in due metà da unificare poi, perché scindere e riunificare è opera del pensiero astratto. L'occhio della Prajñā, ponendosi sulla linea di confine tra Unità e Molteplicità, tra Śūnyāta e Aśūnyāta, tra Bodhi e Kleśa, tra Prajñā e Karuṇā, tra Buddha e Sarvasattva, Illuminazione e Ignoranza, Samādhi e Karma, accoglie questi due mondi in un solo sguardo come un'unica Realtà. « La Prajñā non è da questa parte, né da quella parte, né in mezzo: quando è assoggettata a discriminazione, è perduta, non c'è più » (1).

L'intelletto rappresenta la Prajñā tra i due regni dell'esistenza: ma la stessa Prajñā non è conscia di tale divisione, e continua

(1) Hsiao-p'in, 58b.

la propria esperienza. *Sūnyāta* non viene sentito come qualcosa di separato da un mondo di *Samsāra*, e quest'ultimo come qualcosa di separato da *Sūnyāta*. Quando la *Prajñā* si afferma, *Sūnyāta* e *Samsāra* vengono sollevati insieme. Finora ci siamo abbandonati anche troppo all'astrazione: della *Prajñā* è stata data un'immagine troppo pallida, e di conseguenza l'intero universo ha finito per assumere un aspetto troppo indifferente, probabilmente non tale da soddisfare le esigenze del nostro cuore. Quando il panorama è dipinto con una pennellata di *Sūnyāta*, non vi è spazio per le montagne, i fiumi, le rocce, i crisantemi, ecc., in quella tela che è chiamata universo. Se così fosse, però, la colpa sarebbe nostra e non della *Prajñā*.

Quando vogliamo rendere più comprensibili le idee, in generale le traduciamo in relazioni spaziali. Poi scambiamo tali relazioni per realtà, dimenticando che le rappresentazioni spaziali sono simboli. Manipolare i simboli è diverso dall'afferrare l'originale. La *Prajñā* deve essere liberata da tali complicazioni statiche. Il regno di *Sūnyāta* non dovrebbe essere isolato dal mondo dei particolari: l'isolamento serve solo a facilitare le cose all'intelletto analitico. Quando è servito al suo scopo, è meglio abbandonarlo al più presto. Una delle ragioni per cui il *Prajñāpāramitā* continua a ripetersi, è perché vuole imprimere nella mente del lettore il fatto che *Sūnyāta* non è un'astrazione ma un'esperienza, o un atto compiuto dove non vi è né spazio né tempo. Quando si afferma che *Sūnyāta* e tutto il resto è solamente un nome, deve essere inteso in tal modo.

Inoltre tutte le attività umane, mentali e fisiche, vengono svolte nel tempo: o almeno, quando cerchiamo di descriverle, le poniamo nella struttura del tempo. Anche quando parliamo di eternità o di assenza del principio, l'idea ha il tempo come sfondo. È molto difficile sbarazzarsi di questa forma di pensiero, ed è specialmente così quando si deve comprendere adeguatamente la *Prajñā*. La seguente domanda indubbiamente deriva dalla nozione che la *Prajñā* o Sambodhi sia figlia del tempo, mentre in realtà il tempo incomincia dal risveglio della *Prajñā*, e la *Prajñā* è dove non vi è né tempo né spazio.

« Subhūti: Sambodhi è raggiungibile mediante il risveglio di un pensiero precedente o dal risveglio di un pensiero successivo? Se è il pensiero precedente, questo non concorda con il

successivo. Se è il pensiero successivo, questo non concorda con il precedente. E quando non vi è concordanza tra i due, come può venire accresciuto un accumulo di meriti? [E come è possibile il raggiungimento di Sambodhi?] » (2).

Secondo Subhūti, ciò che chiamiamo mente è una successione di pensieri, può essere suddiviso in molti pensieri e ordinato in forma temporale, cioè in termini di priorità e di posteriorità. Quando si suppone che i pensieri si succedano in sequenza temporale, che cosa lega insieme due pensieri, poiché altrimenti la loro concordanza (*samavahita*) non è possibile? In assenza di tale concordanza, come può venir costruito un singolo pensiero d'illuminazione, per pervadere una intera serie di pensieri, che per definizione è una mente? Questo è il punto centrale della domanda di Subhūti.

Il Buddha dà il paragone della fiamma e dice: L'ardere non avviene a causa di una fiamma precedente, né di una fiamma successiva: eppure non è separato né dall'una né dall'altra: continua attraverso una successione di fiamme. Preso in se stesso, non vi è l'ardere. Quando è diviso in fiamme, è difficile concepirne l'ardere successivo. Ma in realtà vi è una talità dell'ardere. Quando l'esperienza viene descritta in termini di nascita-e-morte, di venire al mondo e di trapassare, di precedere e di seguire, non vi è null'altro, e la talità delle cose sfugge alla nostra stretta.

Quindi la Prajñā sfugge a tutti i nostri sforzi intellettuali di arrestarla nel tempo. Il processo deve essere invertito, per venire orientato giudiziosamente. Invece di collocarla in qualche punto del nostro schema di costruzioni del pensiero, prendiamo la stessa Prajñā quale punto di partenza di tutte le nostre attività e di tutti i nostri pensieri, e l'intero testo del *Prajñā-pāramitā* diviene intelligibile. Le complicazioni temporali e spaziali derivano dalla Prajñā in cui non vi è, tuttavia, né tempo né spazio. Con il suo risveglio noi viviamo veramente, e davanti a noi si rivela un mondo di particolari con i suoi problemi. Queste osservazioni preliminari ci aiuteranno probabilmente a passare alla seconda parte di questo capitolo, in cui verrà discusso ciò che i filosofi mahāyānici chiamarono tecnicamente Upāya (mezzi adatti).

(2) *Aṣṭa*, pag. 352; *Fo-mu*, 49b.

2. Upāya (« mezzi adatti »)

Finché il nostro punto di vista è confermato dall'aspetto assoluto della Prajñāpāramitā, noi ci arrestiamo e non ci rimane lo spazio per avanzare ulteriormente. In tal caso non vi sarebbe più Buddismo mahāyānico o condizione di Bodhisattva. Se tutte le cose sono come una visione (*māyā*), si può pensare, e se in esse non vi è realtà alcuna, come può un Bodhisattva compiere progressi verso il raggiungimento di Sarvajñatā (onniscienza)? Come può essere stabilita la natura stessa di Sarvajñatā?

Come può esservi una devoluzione del merito alla realizzazione di Sarvajñatā? Queste sono le domande che vengono naturalmente formulate da colui la cui comprensione della Prajñāpāramitā viene fatta rientrare nello schema del concetto di tempo. Ecco la risposta di Śāriputra (3):

« Se tutte le cose non fossero come una visione ma avessero in sé qualche realtà, sarebbe impossibile per il Bodhisattva devolvere il suo merito alla realizzazione di Sarvajñatā. È appunto perché non vi è nulla di reale in tutte le cose, che sono come una visione, che il Bodhisattva può devolvere il suo merito al conseguimento di Sarvajñatā e avanzare verso la realizzazione; è appunto perché percepisce l'irrealtà e il carattere di visione di tutte le cose che egli persevera e pratica instancabilmente la virtù della costanza.

« Qual è la ragione di questa perseveranza, di questa costanza instancabile?

« È dovuta all'azione dei "mezzi adatti" (*upāya-kauśalya*), che nascono dal cuore del Bodhisattva, pieno di compassione per tutti gli esseri senzienti. Grazie a questi mezzi adatti, gli viene detto che tutte le cose sono vuote; e ancora grazie a questi mezzi adatti, egli non tenta di realizzare in se stesso la verità dell'assoluta solitudine. È come un uomo che, stringendo saldamente nelle mani un grande ombrello, sta ritto sulla vetta di un'alta montagna. Può piegarsi e guardare giù, nell'abisso spalancato ai piedi del precipizio, ma non ha paura, non trema al pensiero di venire inghiottito dalle viscere della terra; perché egli è sostenuto dall'ombrello che, con l'aiuto del vento, gli impedisce

(3) *Mahāprajñāpāramitā* di Hsüan-chuang, Fasc. 587.

di cadere. Allo stesso modo, per virtù della Prajñā che vede nella natura di tutte le cose, per virtù di un cuore pietoso che lo fa rimanere tra gli altri esseri in questo mondo di tribolazioni, il Bodhisattva si disciplina in tutte le Pāramitā, progredendo gradualmente verso Sarvajñatā, così che alla fine egli può maturare tutti gli esseri, beneficarli e dispensare loro felicità, e stabilire una terra del Buddha ».

« Mezzi adatti » o « abili mezzi » (*upāyakaṣālyā*), o semplicemente « mezzi » (*upāya*), ha un senso tecnico nell'insegnamento del Mahāyāna. Sono la creazione del grande cuore pietoso del Bodhisattva. Quando egli percepisce che gli altri esseri annegano nell'oceano di nascita-e-morte, a causa della loro ignoranza e del loro appassionato aggrapparsi a un mondo di particolari, egli desta il suo grande cuore d'amore e di compassione per loro ed escogita ogni sorta di mezzi per salvarli, illuminarli, maturare la loro coscienza affinché possa ricevere la verità suprema. I « mezzi » derivano dalla chiara percezione che il Bodhisattva ha della verità di Śūnyāta (vuoto), non dallo stesso Śūnyāta. La verità in quanto tale rimane impotente; deve passare attraverso la coscienza del Bodhisattva; perché gli esseri dei due veicoli, gli Śrāvaka e i Pratyekabuddha, non si preoccupano del bene degli altri esseri. Essi si accontentano della comprensione intellettuale della verità, dimorano con la verità dell'assoluta solitudine, non si avventurano fuori della loro cella di autosufficienza. Perciò, essi non hanno « mezzi adatti ». I « mezzi » coabitano con l'intuizione (*prajñā*) nella mente del Bodhisattva. È la sua visione intellettuale della natura delle cose, quando egli vede che esse non sono reali, che sono simili a Māyā, che sono « vuote »; ma la sua è più che un'intuizione, è più dell'intelletto, più di una fredda, indifferente osservazione di un mondo di turbolenza e di sofferenza dal punto di vista dell'assoluta solitudine o dell'eterna serenità. Poiché egli percepisce che un mondo di particolarità è simile a Māyā, non è attaccato ad esso; ma sa che quel mondo è lì davanti a lui, perché è il palcoscenico sul quale vengono svolte tutte le sue attività, dove tutti gli altri esseri, ignoranti ed egoisti soffrono e sono estremamente tormentati. Perciò Upāya, i mezzi, derivano dalla Prajñā.

La catena formata da Prajñā, Karuṇā e Upāya attraversa tutti i sistemi del Buddhismo mahāyānico. Questa concatenazione è il

suo connotato più caratteristico. Dice il *Prajñāpāramitā* (4): « Il Mahāyāna consiste nella pratica delle sei Pāramitā, e tale pratica è caratterizzata dal levarsi della mente in conformità con Sarvajñatā (onniscienza). Questo levarsi è guidato da un grande cuore pietoso, che crea i "mezzi" (*upāya*); e i mezzi sono caratterizzati dal non-raggiungimento (*anupalambha*) [cioè dal non-attaccamento]. Tutte le cose, interiori ed esteriori, vengono abbandonate per guidare tutti gli esseri verso Sarvajñatā. E questo merito della rinuncia è messo in pratica non solo da uno, ma dagli altri... ».

La tesi del *Prajñāpāramitā* è che la realizzazione della Prajñā viene per prima cosa nella comprensione piena dello spirito del Mahāyāna, che costituisce la vita del Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*). Quando la sua mente (*citta* o *manasikāra*) dimora in perfetta conformità (*pratiyukta*), giorno e notte con la Prajñāpāramitā, egli diviene il benefattore (*dakṣiṇīyata*) di tutti gli esseri; perché è allora che in lui si destina un grande cuore pietoso (*maītrīśahagatam cittam*) nei confronti di tutti gli esseri. Grazie alla sua visione penetrante nella natura della Prajñā, egli percepisce che tutti gli esseri sono tenuti incatenati e sono ben lungi dall'essere padroni di se stessi. Egli è preso da un grande sentimento di pietà (*mahākaruṇā*). Poiché è anche dotato di una vista spirituale, egli percepisce che gli esseri soffrono per il karma malvagio da loro commesso e che si impigliano nella rete della falsità. È intensamente turbato da questi fatti e decide fermamente di divenire protettore e rifugio (*nātha*) del mondo, e di liberarlo dalla schiavitù dell'ignoranza e della passione (5).

Possiamo vedere perciò che vi è una relazione inevitabile tra Sarvajñatā, Prajñā, Karuṇā, Upāya e Sambodhi o Moksha. Teoricamente, Sarvajñatā è il risultato o contenuto di Sambodhi, che è realizzabile per mezzo di Prajñā; ma Prajñā, in se stessa, non può raggiungere alcun risultato pratico, e opera attraverso Upāya, e Upāya nasce da Karuṇā. Il *Prajñāpāramitā* illustra tali relazioni per mezzo delle seguenti similitudini (6):

« Subhūti, è come un uomo che si avventura sul mare; dopo qualche tempo la sua barca naufraga; se non si afferra a una

(4) Hsüan-chuang, Fasc. 413, Capitolo « Su Samādhi ».

(5) Tratto da *Fo-mu*, Fasc. 20, Capitolo « Sui buoni amici ».

(6) *Fo-mu*, Fasc. 14, Capitolo « Sulle similitudini » (*aupamya*). In generale, vengono date quattro similitudini, ma qui ne sono citate due.

tavola o a un legno, sicuramente annegherà nell'acqua prima di giungere a destinazione. Subhūti, nello stesso modo un Bodhisattva può avere fede nella suprema illuminazione (*anuttara-samyak-sambodhi*), può accettarla con tutto il cuore, può aspirarvi con ogni forza, può comprenderla, può rallegrarsene, può trovarvi grande gioia, può desiderarla sinceramente, può avere fiducia, rassegnazione, assiduità, vigilanza, pensieri puri nei suoi confronti. Nonostante queste sue virtù, il Bodhisattva non può raggiungere Sarvajñatā a meno che Prajñā e Upāya si prendano cura di lui. Infatti egli sicuramente retrocederà nel bel mezzo della sua avanzata. Per "mezzo della sua avanzata" si intende lo stadio della condizione di Śrāvaka e di Pratyekabuddha; per "retrocedere" si intende perdere di vista Sarvajñatā.

« Diversamente è per l'uomo che si afferra a una tavola quando la sua barca affonda, perché egli può giungere sano e salvo all'altra riva; e lo stesso avviene per il Bodhisattva che, con tutte le sue forze della fede, comprensione, ecc. nella suprema illuminazione, ha Prajñā e Upāya che si prendono cura di lui; perché egli raggiunge Sarvajñatā senza fermarsi nel mezzo della sua avanzata, nello stadio della condizione di Śrāvaka e di Pratyekabuddha ».

Ecco un'altra similitudine: Vi è un vecchio che ha centoventi anni; assalito da ogni sorta di infermità, è costretto a letto e sopporta pazientemente il dolore; non può neppure sognare di levarsi e di percorrere qualche miglio, per non parlare poi di distanze maggiori. Ma vengono a lui due uomini forti, e gli dicono di alzarsi, perché lo sorreggeranno e lo porteranno lungo la strada, dovunque egli voglia recarsi. Il vecchio segue il loro consiglio. Per quanto sia debole, raggiunge finalmente la sua destinazione.

In modo simile, per quanto un Bodhisattva possa avere fede, ecc. nella suprema illuminazione, egli non può raggiungere l'altra riva di Sarvajñatā, a meno che venga aiutato dai due uomini forti, Prajñā e Upāya: perché questi sono i sostegni del Bodhisattva nella sua avanzata progressiva verso lo scopo della sua vita, e senza di loro egli cederà sicuramente nel mezzo della sua avanzata e sprofonderà al livello della condizione di Śrāvaka e di Pratyekabuddha. Perché? Perché questa è la talità delle cose.

3. Il Bodhisattva e lo Śrāvaka

Come è stato detto altrove, ciò che distingue caratteristicamente il Bodhisattva dallo Śrāvaka e dal Pratyekabuddha è che, mentre il primo si preoccupa del benessere spirituale e materiale di tutti gli esseri, gli altri due si accontentano della propria liberazione o illuminazione; continuano indisturbati la loro meditazione e non escono dalla loro cella, onde fare qualcosa per sollevare gli altri esseri dal loro karma, dall'ignoranza e dalla sofferenza. Questo egotismo spirituale contrasta grandemente con gli impulsi di abnegazione del Bodhisattva. Per quanto riguarda l'illuminazione, il Bodhisattva e lo Śrāvaka possono essere sullo stesso livello, ma il primo è sempre pronto, ogni volta che ciò è necessario, a discendere dalla sua posizione suprema e a mescolarsi agli esseri non illuminati, contaminati, legati dal karma, e a vivere anche la loro vita, se vi è la possibilità di beneficiarli in un modo o nell'altro. Perciò il Bodhisattva abbandona spesso la vita di asceta, di eremita, di monaco, per essere nel mondo, per vivere con il mondo, soffrire le sue sofferenze, portandolo perciò ad uno stato di illuminazione finale. Essere in un mondo di particolari e di passioni e seguire le leggi che lo governano (cioè « non oscurare causa ed effetto ») è il modo di vivere del Bodhisattva; è questo che si intende quando si dice che « Prajñā e Upāya si prendono cura » di lui. È da ciò che deriva Sarvajñatā.

Per questa ragione, leggiamo spesso nel *Prajñāpāramitā* che il motivo che spinge il Bodhisattva a realizzare in sé la suprema illuminazione non è trarre beneficio per sé, ma per tutti gli esseri; egli desidera liberarli dalla schiavitù del karma e dell'ignoranza affinché possano venire stabiliti finalmente nel Parinirvāṇa. Questa è la conquista più difficile, specialmente per il Bodhisattva che vive nel regno di nascita-e-morte (*samsāra*). Perciò egli viene ammonito a non allentare mai la sua vigilanza, a non spaventarsi.

Il desiderio del Bodhisattva è beneficiare il mondo (*lokaḥita*), donare felicità al mondo (*lokaśukha*), suscitare in se stesso un cuore pietoso verso il mondo (*lokānukampā*)

Perciò, quando egli realizza in sé la suprema illuminazione, fa voto di diventare il grande benefattore del mondo, il protet-

tore, il rifugio, la dimora, il sentiero supremo, l'isola di rifugio, l'illuminazione, la guida, la via (7).

Perciò il Bodhisattva non è un'anima negativa e schiva che desidera fuggire il mondo per la propria perfezione e per la propria illuminazione; è invece un aggressivo salvatore del mondo; opera positivamente su di esso per ottenere il risultato che desidera dal suo attivo contatto. La sua affermazione consiste nel nutrire pensieri di identità (*samam cittam utpadya*) e non pensieri di discriminazione (*viṣamacittam*) verso tutti gli esseri, pensieri di compassione (*maitracittam*), di benevolenza (*hita*), di buona amicizia (*kalyāṇa*), di non ferire (*nihatamāna*), di non resistenza (*apratihata*), di non offendere (*avibhimsā*), di non fare del male (*avibheṭhanā*). Il Bodhisattva, inoltre, considererà tutti gli esseri come se fossero sua madre, suo padre, suoi figli e sue figlie (8). Maitrī (amichevolezza), Karuṇā (compassione), Anukampā (simpatia o comprensione) e altri sono i termini che incontriamo molto spesso in tutti i sūtra mahāyānici; infatti tutti i Bodhisattva devono nutrire con tutto il cuore il desiderio (*praṇidhāna*) di considerare tutti gli esseri con tali sentimenti.

Il seguente dialogo tra Pūrṇamaitrāyaṇīputra e Śāriputra, tratto dal *Mahāprajñāpāramitā* (9), ci dà un'idea delle ragioni per le quali il Bodhisattva prova compassione per tutti gli esseri che non sono pienamente illuminati. Nel sentimento d'amore non vi è alcun pensiero di superiorità, né di separazione e di esclusivismo, che crei una distinzione fondamentale e inconciliabile. Il Bodhisattva, anche quando è ben distinguibile dallo Śrāvaka e dal Pratyekabuddha e dalla loro disciplina, dai loro moventi, dalla loro moralità, dalle loro conquiste e dalla loro saggezza, non prova alcun senso di superiorità; non tende affatto a considerare gli altri inferiori; mantiene il suo atteggiamento di reverenza verso tutti gli esseri, che sono possibili Buddha e Tathāgata.

« Pūrṇamaitrāyaṇīputra chiede a Śāriputra: Il Bodhisattva deve essere rispettoso nei confronti degli altri Bodhisattva e non di tutti gli esseri in generale?

« Śāriputra risponde: Il Bodhisattva deve rispettare tutti gli esseri quanto rispetta il Tathāgata. Egli deve rispettare tutti i

(7) Ibid. Fasc. 14, Capitolo « Sui saggi ».

(8) Ibid. Fasc. 16, Capitolo « Su Tathatā »; *Aṣṭa*, pag. 321.

(9) Hsüan-chuang, Fasc. 387, Capitolo 12 « Sulla moralità ».

Bodhisattva e tutti gli esseri senzienti, senza fare tra essi alcuna distinzione. Il Bodhisattva, infatti, deve coltivare verso tutti gli esseri il sentimento di umiltà e di reverenza, e non considerarli con arroganza. Anzi, deve riverirli con lo stesso sentimento di abnegazione che nutre nei confronti dei Tathāgata.

« Il Bodhisattva deve pensare così: Quando raggiungerò l'illuminazione istruirò tutti gli esseri senzienti nell'essenza del Dharma, affinché essi recidano le loro passioni malvagie e realizzino il Nirvāṇa, o raggiungano l'illuminazione e abbiano pace e felicità, o diventino pienamente emancipati dalle sofferenze delle vie malvagie.

« Il Bodhisattva deve perciò destare in sé un grande sentimento di compassione verso tutti gli esseri, e mantenere la propria mente completamente libera dall'arroganza e dalla presunzione; deve pensare così: Io praticherò tutti i mezzi adatti (*upāya*) affinché tutti gli esseri senzienti realizzino ciò che in loro è più importante, cioè la loro natura di Buddha (*buddhatā*). Realizzando questa, essi divengono tutti Buddha, e in virtù dei mezzi adatti io li guiderò a tale realizzazione finale che dà loro diritto al rango di Dharmarāja. Il Dharmarāja è nella posizione più elevata e più onorevole, perché egli diventa re di tutte le cose (*dharma*).

« Perciò il Bodhisattva deve rispettare tutti gli esseri senzienti, il suo sentimento di compassione deve pervadere ogni cosa, indipendentemente dai suoi oggetti; perché il Dharmakāya del Tathāgata pervade tutte le cose... ».

4. *Sūnyatā: visto ma non realizzato*

Ora sappiamo che il complesso di *Prajñā*, *Karuṇā* e *Upayā* costituisce la vita del Bodhisattva: ma qui sta il mistero fondamentale della vita umana, troppo profondo perché l'intelletto possa sondarlo. Tale mistero comprende contraddizioni che i filosofi non sono riusciti a riconciliare. Perciò l'autore del *Prajñāpāramitā* tenta di non dare un'esposizione logica delle sue esperienze, ma di narrarle con le parole più semplici di cui dispone. Se nei suoi racconti vi è qualcosa di incoerente, ciò è dovuto alla natura stessa dell'esperienza, ed è nostro dovere sforzarci di comprenderli scrutando nei recessi più intimi della nostra coscienza.

Ciò significa che il *Prajñāpāramitā* deve essere letto attraverso la nostra vita e la nostra esperienza, non per mezzo dell'intelletto. Quando noi osserviamo sinceramente, profondamente e pazientemente l'attività della nostra anima, vediamo il sūtra rivelare il suo contenuto davanti ai nostri occhi. Tutte le precedenti difficoltà si disperdono completamente. Non esistono più i grovigli logici e le incomprensibilità intellettuali. È come vedere una mela in quanto mela. Il frutto sta davanti a noi, noi lo vediamo, lo tocchiamo, possiamo mangiarlo e gustarne la dolcezza, e lo troviamo soddisfacente sotto ogni aspetto. Il chimico, il botanico, il medico, l'agronomo, ecc., possono trovare nella mela molti problemi ancora irrisolti, e continuare a discuterne ed a fare esperimenti: ma l'uomo pratico è soddisfatto dell'attualità delle cose di cui si è accertato personalmente, senza dipendere da altri, o da qualche processo di analisi e di astrazione che interferisce sempre con l'immediatezza della percezione e della sensazione.

I seguenti brani sono tratti dal capitolo intitolato « Mezzi adatti » nell'*Aṣṭasāhasrikā*: sono pieni di difficoltà e di complessità, e la nostra immaginazione si sforza di districarli. Ma vengono riportati perché costituiscono l'essenza stessa della vita del Bodhisattva.

« Se », dice il Buddha, « il Bodhisattva vuole praticare la *Prajñāpāramitā*, deve considerare (*pratyavekṣitavyam*) tutte le cose (10) come vuote vedendo nella loro natura con mente ferma e costante (*avikṣiptayā cittasantatyā*); ma nello stesso tempo, egli non può realizzare il Vuoto (11) in se stesso ».

Nel nostro normale modo di pensare, è una situazione impossibile: vedere le cose come vuote, dimorare nel Samādhi del Vuoto, eppure non realizzare il Vuoto in se stessi. Come è possibile?

Il Buddha risponde: « Benché il Bodhisattva veda (*pratyavekṣate*) che tutte le cose contengono completamente in se stesse la ragione del Vuoto, egli rifiuta di seguire la sua ragione fino alla conclusione pratica: perché egli sa che è tempo di disciplinarsi nel Vuoto e non di realizzarlo in se stesso » (12). Perciò egli

(10) Cioè i Cinque Skandha: Rūpam, Vedanā, Samjñā, Samskāra, Vijñāna.

(11) *Na sūnyatām śākṣātkaroti.*

(12) *Parijayaśāyāṃ kṛto nāyam kālāḥ śākṣātkriyāyā.* Pag. 370.

si arresta non appena coglie il frutto legittimo del Samādhi, non si abbandona senza riserve al Vuoto. Essendo difeso dalla virtù della *Prajñāpāramitā*, pur non realizzando il Vuoto, non trascura la pratica dei fattori dell'illuminazione, né sprofonda, distruggendo tutte le sue passioni, nella dimora dell'estinzione assoluta. È per questa ragione che il Bodhisattva, nella sua pratica del Samādhi del Vuoto che porta all'emancipazione finale, non si dà alla realizzazione incondizionata del Vuoto; e che, pur dimorando nel Samādhi della non-forma (*animitta*), non si dà all'incondizionata realizzazione della non-forma, e non dimora nella forma. La sua conoscenza è profonda, e la sua accumulazione dei meriti è perfetta; ed essendo protetto dalla *Prajñāpāramitā*, percepisce che la sua vita, qui, è ora destinata alla maturazione di se stesso e non alla realizzazione. Perciò egli si astiene dal varcare il limite della realtà (*bhūtakoti*) ».

Questa spiegazione non sembra sufficiente, e perciò non è del tutto convincente per i non illuminati. Viene perciò data la seguente parabola che illustra la volontà e l'intuizione del Bodhisattva:

Vi è un uomo bello e valoroso; è attivo e strenuo; come soldato, è esperto nelle arti della guerra; come gentiluomo è intelligente, virtuoso, esperto in vari campi della vita; perciò è grandemente riverito da quanti lo conoscono. Un giorno, egli deve sistemare certi affari in una regione lontana: per giungervi deve viaggiare attraverso zone montuose e selvagge, infestate da banditi e fuorilegge. I genitori, la moglie, i figli e gli altri che l'accompagnano temono un assalto di questi malvagi briganti. Ma l'uomo ricco di valore e di saggezza dice loro di non nutrire preoccupazioni per il viaggio, perché egli sa come sconfiggere i fuorilegge e guidare il suo gruppo in piena sicurezza attraverso le montagne e le plaghe deserte. Gli altri si sentono rassicurati. Terminano il viaggio senza essere molestati, e giungono felicemente a destinazione. Ciò è dovuto interamente all'intelligenza, alla saggezza, al grande coraggio di quell'uomo, e all'ineguagliabile fermezza della sua mente.

Allo stesso modo, il cuore compassionevole del Bodhisattva è sempre incline a beneficiare tutti gli esseri; egli è sempre pronto a praticare la pietà, la compassione, l'amore, la gioia, l'imparzialità verso tutti gli esseri; è protetto dal potere della *Prajñāpā-*

ramitā (*prajñā pāramitayā parigrihitā*); è fornito dei mezzi adatti; rivolge tutte le sue azioni meritorie al raggiungimento di Sarvajñatā. Per tale ragione il Bodhisattva, pur disciplinandosi nel vuoto, nella non-forma (*animitta*) e nel non-desiderio (*apranibhita*), si arresta prima di realizzare Bhūtakoti (13) in se stesso. In tale aspetto, egli non è come lo Śrāvaka e il Pratyekabuddha (14). La sua mente, infatti, è sempre preoccupata del bene di tutti gli esseri, e desidera vederli raggiungere la suprema illuminazione della condizione di Buddha.

Il Bodhisattva non realizza in se stesso l'attualità del Vuoto, pur disciplinandosi in esso: in ciò è simile all'uccello che vola nell'aria, e che non rimane nell'aria e non cade al suolo. Il Bodhisattva desidera praticare tutti gli insegnamenti del Buddhismo per il bene di tutti gli esseri, e attende il tempo opportuno per godere del frutto della sua vita.

È come il lancio di una freccia dopo l'altra nell'aria, effettuato da un uomo espertissimo nell'uso dell'arco. Egli è capace di tenere tutte le frecce nell'aria, facendo sì che ciascuna sostenga l'altra immediatamente precedente: e può far ciò per tutto il tempo che desidera. Il Bodhisattva cerca la suprema illuminazione e, essendo protetto dalla potenza della Prajñāpāramitā non si ritrae nell'inattività di Bhūtakoti. Egli attende di avere compiuto tutte le sue opere, benché la sua profonda intuizione penetri anche nel vuoto di tutte le cose. La sua compassione per tutti gli esseri che brancolano nelle tenebre, cercando la verità che li libererà dall'ignoranza e dalla sofferenza, e i suoi mezzi adatti, generati dal suo amore che abbraccia ogni cosa, che lo sostengono in tutto il lungo, arduo corso della sua Prajñāpāramitācaryā: queste sono le forze che determinano la condizione di Bodhisattva.

Non vi è comunque dubbio che questo sia uno dei più grandi misteri della vita spirituale del seguace del Mahāyāna: vivere il Vuoto, dimorare nel Vuoto, giungere al Samādhi del Vuoto, eppure non realizzare in se stesso il limite della realtà. Lo stesso Buddha riconosce che è estremamente difficile, è una cosa di

(13) *Na tveva bhūtakotiṃ sāksatkaroti. Bhūtakoti* è usato in tutto il sūtra come sinonimo di *fūnyatā*. Letteralmente significa «limite della realtà», e ha una nota molto moderna.

(14) Cfr. la descrizione, nel *Gaṇḍavyūha*, dei due Yāna, come *bhūtakoti-pratiṣṭhitā* e *atyantaśāntaniṣṭhāmgatā*. Vedere più sopra, pag. 81 segg.

natura straordinaria (15). In effetti il mistero consiste nel fatto che il Bodhisattva osserva i voti più meravigliosi, impegnandosi a non abbandonare tutti gli esseri, a liberarli dall'ignoranza e dalla sofferenza. Tutti i misteri e le incomprensibilità della vita buddista sono dovuti a questo risveglio, entro di noi, del desiderio dell'emancipazione universale. Quando questo è saldamente stabilito nella mente del Bodhisattva, si dice che egli è nello stadio di Avinivartanīya (dove non vi è possibilità di tornare indietro).

Incidentalmente, può essere interessante vedere quali sono le qualità specifiche del Bodhisattva che ha raggiunto questo stadio della disciplina buddista: perché si fa spesso ricorso alla psicologia del sogno, nella determinazione della mentalità del Bodhisattva. In realtà, non è solo lo psicologo che può leggere in profondità nell'Inconscio individuale. Anche lo spirito opera attraverso di esso, partendo dalla fonte molto più profonda.

« Il Buddha disse a Subhūti: Se un Bodhisattva non mostra alcun desiderio, neppure in sogno, per la condizione di Śrāvaka e di Pratyekabuddha, o se non alberga alcun pensiero di essere nato nei mondi che essi abitano, si dice che egli è nello stadio di Avinivartanīya...

(15) *Aṣṭasāhasrikā*, pag. 375. « Poi il Buddha disse a Subhūti: Così è, così è! È in verità difficile; è sommamente difficile che il Bodhisattva, preparandosi in Sūnyatā, dimorando in Sūnyatā, e nel raggiungimento del Samādhi di Sūnyatā, non debba ancora realizzare il limite della realtà (*bhūtakoti*). Perché? Perché egli ha fatto voti meravigliosi (*pranidhānavīśaḥ*) di non abbandonare tutti gli esseri, e di guidarli all'emancipazione finale. Avendo formulato tali voti, egli entra nel Samādhi dell'Emancipazione per quanto riguarda il vuoto, l'assenza di forma e l'assenza di desiderio; ma nel contempo egli non realizza il Limite della Realtà perché è pienamente dotato (*samanvāgata*) di Mezzi Adatti. Protetto dai Mezzi Adatti, egli sa fin dove giungere nella realizzazione del Limite della Realtà prima di adempiere tutti i dharma del Buddha. Egli è fermamente deciso a non godere il frutto della sua disciplina in Sūnyatā fino a quando tutti gli esseri non saranno liberati dall'attaccamento e dalla sofferenza ».

In un altro passo (*ibid.*, pag. 28), si legge: « Śāriputra chiede a Subhūti: Se ti comprendo bene, il Bodhisattva è non-nato; essendo non-nato, come può concepire e intraprendere un'opera difficile come beneficiare tutti gli esseri? Subhūti risponde: Non vorrei che il Bodhisattva considerasse difficile da realizzare e difficile da pianificare quest'opera. In tal caso, vi sono esseri in numero incalcolabile, ed egli non può beneficiarli. Al contrario, egli deve considerare tale opera facile e piacevole, pensando che gli esseri sono tutti suo padre e sua madre e suoi figli, perché questo è il modo per beneficiare tutti gli esseri il cui numero è incalcolabile ».

« Se un Bodhisattva vede se stesso in sogno, seduto nell'aria a predicare alle genti, emettendo raggi di luce del suo corpo, e aggirandosi in forma di un Bhikshu nelle altre terre del Buddha per compiere le opere del Buddhismo, come la predicazione, ecc., si dice che è nello stadio di Avinivartanīya...

« Se un Bodhisattva vede in sogno scene di un inferno, dove tutti gli esseri soffrono ogni sorta di dolore, e vedendole, decide di conseguire la suprema illuminazione, onde mantenere la terra del Buddha monda da ogni impurità e da ogni passione malvagia, affinché persino il nome di inferno venga ignorato nella sua terra, si dice che è nello stadio di Avinivartanīya... » (16).

Le domande che sempre ricorrono durante la lettura del *Prajñāpāramitā*, sono: Come può la Prajñā, che vede nell'aspetto assoluto di tutte le cose conosciute come Vuoto, generare da sé Karuṇā e Upāyakaśālyā, che hanno significato solo in un mondo di particolari? Come può il Bodhisattva, le cui ali lo librano sempre al regno di Sarvajñatā, aleggiare su questa terra piena di sofferenze, di iniquità e di follie? E soprattutto, come può egli rimandare il suo volo finale che lo porta alla meta suprema della sua disciplina perché il suo cuore è chiamato al bene degli altri esseri, ed egli non vuole abbandonarli agli ostacoli del loro karma? Come può la sua vista guardare in due direzioni opposte? Secondo il *Prajñāpāramitā*, egli realizza questo mistero solo perché aspira sempre a Prajñā e Sarvajñatā e vi si disciplina.

E « questo non è difficile », secondo Subhūti, benché altrove sia stato detto altrimenti. « Ciò che è soprattutto difficile è guidare tutti gli esseri, in numero incalcolabile, e condurli a dimorare nella salvezza del Mahāparinirvāṇa. Il Bodhisattva indossa l'armatura dell'energia e del coraggio. Ma gli esseri (*sarvasattva*) sono caratterizzati come lo spazio dalla solitudine (*vivikṭatva*) e dall'irraggiungibilità (*anupalabdhatā*): sono assolutamente inconoscibili (17). Il Bodhisattva, tuttavia, non si spaventa nell'apprenderlo, non si sgomenta, non si sente affatto depresso o avvilito, perché egli si disciplina nella Prajñāpāramitā,... Perché pratica la Prajñā, non concede agli spiriti maligni la possibilità di interferire nella sua opera, se osserva due principi: 1) Vedere in verità

(16) *Fo-mu*, 43 ab.

(17) *Te ca sattvā atyantatayā na samvidyante. Aṣṭasāhasrikā*, pag. 445.

che tutte le cose sono vuote; 2) Non abbandonare mai tutti gli esseri». Evidentemente non vi è modo di sanare questa contraddizione se non lanciandosi intrepidamente nell'abisso dello stesso *Sūnyatā*.

5. Alcuni contrari significativi

Il *Prajñāpāramitā* ci presenta quindi una serie di contrari, dai quali dobbiamo ricavare una sintesi superiore, non per acume logico, bensì vivendo la vita del Bodhisattva, il quale percorre la via verso *Sarvajñatā*. Alcune contrapposizioni significative possono venir formulate nel modo seguente:

a) *Prajñā o Sarvajñatā contro Karuṇā o Upāya*. Questa antitesi è fondamentale nel *Prajñāpāramitā*, e in tutti gli altri insegnamenti del Buddismo mahāyānico. Tuttavia è un contrasto concettuale e perciò superficiale, come in tutti gli altri casi; perché nella vita reale di un Bodhisattva questa opposizione non è sentita e non costituisce alcun intralcio nell'esecuzione di tutte le opere del Buddha. O forse possiamo dire che si è Bodhisattva quando queste nozioni apparentemente contraddittorie scompaiono dalla coscienza religiosa. Per esempio, leggiamo nel sūtra (18):

«Praticare *Prajñā* significa praticare *Sarvajñatā*, il che significa a sua volta realizzare *Tathatā*. Infatti il titolo *Tathāgata* indica colui che ha realizzato *Tathatā*, la talità di tutte le cose. E in questa talità (*tathatā*) non vi è né estinzione (*kṣaya*), né nascita (*utpāda*), né scomparsa (*nirodha*), né sorgere (*janaka*), né manifestazione (*vibhāvana*), né contaminazione (*raja*), né libertà dalla contaminazione, né esistenza con lo spazio, né essere in alcuno stato. Eppure, praticando questa *Prajñā* il Bodhisattva perfeziona le proprie virtù, offre un rifugio agli altri, e compie tutto ciò che deriva da un cuore amoroso e compassionevole, da uno spirito gioioso e da un grande sentimento di carità verso tutti gli esseri. Non solo: il Bodhisattva aiuta gli altri a disciplinarsi nella via dell'emancipazione e fa continuamente prosperare la famiglia del *Tathāgata*... ».

(18) *Fo-mu*, 59 b (Hsüan-chuang, Fasc. 552, 56 b segg. Kumārajīva, 77 ab). La versione di Hsüan-chuang differisce notevolmente dalle altre due, in quanto nega ciò che queste affermano. Qui, ho tratto conclusioni mie.

b) Praticare Dhyāna ma rifiutarne i frutti (19). « Disciplinandosi nella Prajñā, il Bodhisattva rifiuta di nascere nei vari cieli secondo i vari Dhyāna, nei quali è perfettamente adepto. Ciò avviene in virtù dei mezzi adatti (*upāyakaṃśālya*) innati nella Prajñā, perché è l'Upāya che lo trattiene dall'abbandonarsi alla gioia dei piaceri celesti. Gli adepti dei Dhyāna sono destinati a nascere nelle dimore celestiali, dove, liberi dalle cure terrene, godono ogni sorta di piaceri immacolati. Ma il Bodhisattva non ha alcun desiderio di lasciare questo mondo di sofferenza, dove gli altri esseri sono ancora tenuti in schiavitù. Essere nel mondo e del mondo, pur non essendone contaminato: questa è la disciplina del Bodhisattva. Nonostante la sua vita terrena, è pienamente dotato di tutte le purezze.

« Subhūti domanda: Se tutte le cose, nella loro natura originaria, sono pure e libere da contaminazioni, come insegna il Buddha, come può il Bodhisattva raggiungere la purezza in qualche senso speciale, se non fosse puro per natura?

« Il Budda risponde: Sì, tutte le cose, come tu dici, sono primariamente pure, e il Bodhisattva che si disciplina in questa purezza — che è la Prajñā — realizza tutte le cose pertinenti ad essa. Questo è l'Upāya inerente alla Prajñā e da essa derivante. Egli vede questa realtà quale essa è, ed è libero dalla paura e dallo sconforto ».

c) Il Bodhisattva contro lo Śrāvaka. In tutti i testi mahāyānici questa contrapposizione è posta in grande risalto, perché la vita del Bodhisattva si oppone nettamente a quella dello Śrāvaka. Quest'ultimo è pronto a lasciare questo mondo per la propria illuminazione e per la propria emancipazione; è disposto a prestare orecchio al consiglio di Māra il Tentatore, il quale gli dice: « I piaceri celestiali sono di natura squisita e trascendente, e non possono venir paragonati a quelli di questo mondo, caratterizzato dalla transitorietà, dalla sofferenza, dal vuoto e dalla dissoluzione. Preparati, al fine di godere i frutti delle varie misure disciplinari religiose, per non soffrire il karma della rinascita su questa terra ». Il destino del Bodhisattva invece è diverso; egli vuole rimanere con noi, fare qualcosa per noi. Disciplinandosi nella Prajñā, egli accetta ogni vantaggio spirituale che deriva dal-

la vita dello *Srāvaka*, ma respinge l'idea di dimorare per sempre con i suoi frutti. Egli sa che la *Prajñā* è la madre di tutti i Buddha e Bodhisattva, e che *Sarvajñatā* costituisce la ragione della condizione di Buddha; e inoltre che *Sarvajñatā* è *Prajñā* e *Prajñā* è *Sarvajñatā* perché l'una è nata dall'altra (20). Sapendo questo, egli si dedica allo studio della *Prajñā*. Ma non pensa mai di stare disciplinandosi nella *Prajñā*, né pensa che il suo studio e la sua disciplina lo porteranno alla realizzazione della *Prajñā*. La sua vita della *Prajñā* consiste nel non vedere, nel non udire la *Prajñā*, nel non pensare ad essa e nel non esserne conscio: perché è così che la pratica, la studia, e si disciplina in essa.

Perché? Perché quando si pensa: « Questa è la mia mente », « Io sono conscio di questo », « Io mi impadronisco della mente », ecc., la *Prajñā* non vi è più, perché la *Prajñā* è non-mente (*acitta*) (21).

d) *Realtà contro Māyā*. Superficialmente, la *Prajñāpāramitā* sembra negare le realtà, dichiarandole esistenze simili a *Māyā*; e *Sūnya* e *Māyā* vengono considerati sinonimi. Nella comprensione del sūtra, come è stato ripetutamente osservato, questo è forse uno dei punti più difficili.

Secondo il sūtra (22), tutte le cose sono *Māyā*, i cinque Skandha sono *Māyā*, perché tutte le cose non hanno ostacoli, cioè non hanno sostanza in sé. Non solo tutte le cose sono *Māyā*, ma anche i Buddha-dharma sono *Māyā*, il Nirvāṇa è *Māyā*; anche se vi fosse qualcosa che superi il Nirvāṇa, è *Māyā*; non vi è alcuna distinzione tra una cosa e l'altra (*sarvadharma*), inclusi Nirvāṇa e *Māyā*. Tuttavia, *Māyā* non deve essere intesa nel senso di illusione o realtà, come quando diciamo che tutto è un sogno. Il senso buddista di *Māyā* è che la *Prajñā* non si trova né nei cinque Skandha né lontano da essi, e deve essere ricercata « là dove si aggira Subhūti ». Finché il mondo viene concepito staticamente, non ha realtà dietro di sé, è *Māyā*; il mondo deve essere afferrato mentre « si muove », mentre diviene, mentre passa da uno stato dell'essere a un altro. Quando il movimento si arresta, vi è un cadavere. Quando il movimento viene pensato come qualcosa di distinto in se stesso e separato

(20) Vedasi Kumārajīva, 60 b, 63 b, 64 b, 78 b, ecc.

(21) Ibid., 46 b.

(22) Ibid., 47, 49 a, e altrove,

da tutte le cose in cui viene concepito come manifestato, perde tutto il suo significato. Comprendere ciò *yathābhūtam* è Prajñā.

Molti si spaventano quando sentono dire che il mondo è illusione, e immaginano che per questo la loro vita non abbia alcun valore, che possono fare tutto ciò che vogliono e non sono responsabili delle loro azioni. Questo è uno dei grandi errori d'interpretazione della teoria della Māyā. Quando i seguaci del Mahāyāna fanno questa affermazione, non intendono ignorare certe leggi che regolano la Māyā. Anche se tutto è Māyā, in essa vi sono delle leggi, e nulla può sottrarsi; tutto deve conformarsi ad esse. La Māyā non esenta nessuno dall'essere controllato da tali leggi. Solo coloro che hanno trovato un regno di realtà nella Māyā, eppure non ne sono condizionati, possono essere padroni di essa e delle sue leggi. « Tutto è Māyā » può essere affermato solo da coloro che vedono la verità, non da altri.

I seguaci del Mahāyāna, perciò, sono coloro che, in conformità con la verità di Sūnyatā, dimorano nella Prajñā, rifiutando di appoggiarsi a Rūpam, Vedanā, Samjñā Samskāra e Vijñāna, di rimanere in un mondo di Samskrita e in un mondo di Asamskrita. Questa dimora è chiamata: una dimora in cui non vi è dimora. Per questa ragione, dimorare nella Prajñā significa non dimorare in essa; dimorare nella Prajñāpāramitā, in qualunque altro senso significa avere un punto fisso di attaccamento, e ciò deve venire evitato, se si vuole essere liberi padroni di se stessi. Quando si fissa un punto in qualunque cosa, anche nella Prajñā, ciò ha un effetto vincolante su di noi, e noi cessiamo di essere indipendenti intellettualmente, moralmente e spiritualmente. Il *Prajñāpāramitā*, ci insegna perciò a spazzare via ogni possibile punto di attaccamento o di riferimento nella nostra coscienza. Quando si raggiunge un mondo senza riferimenti, è una non-dimora, è il dimorare in Sūnyatā. Il Buddha o il Bodhisattva ci impartisce il suo insegnamento da questa dimora senza riferimenti: perciò non vi è nessuno che insegna, nulla di insegnato, né ascoltatori. Questo è il significato della Māyā (23).

e) *Prajñā contro Discriminazione*. Non appena sorge un pen-

siero che discrimina (*samjñāsyate*), noi ci lasciamo indietro la Prajñā, ci separiamo da essa (24). La discriminazione (*vikalpa*) o risveglio della coscienza, distrugge la Prajñā, ne arresta il corso trionfale. La discriminazione nasce senza dubbio dalla Prajñā, perché senza di essa è impossibile Samjñā. Il guaio è che si afferma a spese della Prajñā. Non ne tiene conto, sebbene la sua funzione prevalga grazie alla Prajñā. Questa unilateralità è così caratteristica di Samjñā che quest'ultima è sempre contrapposta a Prajñā, e causa attaccamento (*samga*), che esercita la sua influenza negativa sull'intero campo della coscienza. La discriminazione è di per sé innocua, ma quando è abbinata all'attaccamento — e questo abbinamento avviene inevitabilmente in tutte le coscienze — causa molti mali. Così dice il sūtra: « A causa del nome (*nāma*) vi è attaccamento; a causa della forma (*nimitta*) vi è attaccamento ». Dare un nome è discriminare, e così pure lo è riconoscere la forma; e da ciò deriva l'attaccamento. Intelletto e volizione vanno sempre insieme.

« Quando tu dichiari che Rūpam è vuoto, questo è attaccamento (*samga*). Quando tu dichiari che Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna sono vuoti, questo è attaccamento. Quando dichiari che i dharma del passato, del presente e del futuro appartengono al passato, al presente e al futuro, questo è attaccamento. Quando tu riconosci te stesso come un Bodhisattva in cui si è destato il desiderio dell'illuminazione e che quindi è riuscito ad accumulare grandi meriti, questo è attaccamento » (25).

Perciò praticare la Prajñā significa non praticare secondo Rūpam, Vedanā, Samjñā, Samskāra e Vijñāna, bensì praticarla come se non si praticasse nulla. Praticare è fare qualcosa, eppure è non far nulla: questo è l'Upāya nato dalla Prajñā, questo è il modo in cui i seguaci del Mahāyāna descrivono la vita del Bodhisattva come *sasamgatā cāsamgatā*, cioè « attaccata e non attaccata ». Quando si giunge a tale stato di coscienza, in cui non vi sono né discriminazione né attaccamento, si dice che sono state pienamente sondate le profondità della Prajñāpāramitā.

Per questa ragione è inevitabile che la Prajñā abbia finito per venire definita in termini contraddittori, e infine proclamata

(24) *Aṣṭa*, pagg. 189-90.

(25) *Ibid.* pag. 190; *Fo-mu*, 25 b.

al di là della sfera della conoscenza relativa. Ecco alcuni dei termini che si incontrano dovunque nel *Prajñāpāramitā*, e che tendono tutti a mostrare che vi è un profondo abisso tra l'intelletto e l'esperienza della *Prajñā*: 1) incomprensibile (*acintyā*); 2) difficile da comprendere (*durānubodhā*); 3) isolata [da ogni conoscenza] (*viviktā*); 4) non intelligibile (*na kāscid abhirambudhyate*); 5) non conoscibile dall'intelletto, non accessibile all'intelletto (*na cittena jñātavyā, na cittagamanīyā*); 6) increata (*akṛtā*), perché non vi è creatore raggiungibile (*kārakānupalabdhitā*); 7) ciò che è considerato come natura originale (*prakṛti*) di tutte le cose, è non-natura (*aprakṛti*), e ciò che è *aprakṛti* è *prakṛti*; 8) tutte le cose sono caratterizzate dall'unità (*ekalakṣaṇa*) che ha la natura di non-carattere (*alakṣaṇa*).

Concluderemo questa parte del capitolo con una citazione tratta dal *Mahāprajñāpāramitā* (26):

« Sāriputra chiese a Subhūti: Quando i Bodhisattva-Mahāsattva praticano la *Prajñā*, ciò significa che praticano qualcosa di saldamente fissato (*sāra*), o qualcosa che non è fermamente fissato?

« Subhūti disse: Essi praticano qualcosa che non è fermamente fissato, e non qualcosa che è fermamente fissato. Perché? Perché nella *Prajñāpāramitā*, come nel Sarvadharma (tutte le cose) non vi è nulla di fermamente fissato. Perché? Perché quando i Bodhisattva-Mahāsattva praticano la profonda *Prajñāpāramitā*, non percepiscono in essa, come nel Sarvadharma, neppure ciò che non è fermamente fissato, tanto meno ciò che è fermamente fissato e raggiungibile.

« Era presente allora una folla innumerevole degli esseri celestiali del mondo di Kāma e del mondo di Rūpa, ed essi pensavano: Questi esseri appartenenti al veicolo del Bodhisattva nutrono il desiderio della suprema illuminazione, praticano la *Prajñāpāramitā*, il cui profondo significato è incommensurabile. Eppure essi non realizzano in se stessi il limite della realtà (*bhūtakoti*), tenendosi così lungi dallo stato di Śrāvaka e di Pratyekabuddha. Per tale ragione, questi Bodhisattva sono esseri meravigliosi, si pongono un compito molto difficile da realizzare. Si

deve tributare loro una profonda reverenza? Perché? Perché sebbene essi pratichino la verità di tutte le cose, non realizzano in se stessi il limite della realtà.

« Sapendo che tali erano i pensieri di quegli esseri celestiali, allora Subhūti disse: Che gli esseri del veicolo del Bodhisattva non realizzino in se stessi il limite della realtà e quindi non cadano nello stato degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha non è meraviglioso né difficile da compiere.

« Ciò che è meraviglioso e difficile da compiere, nei Bodhisattva, è questo: benché essi sappiano pienamente che tutte le cose e tutti gli esseri senzienti, nella loro natura suprema, non debbano essere considerati come esseri e raggiungibili, suscitano il desiderio della suprema illuminazione per il bene di tutti gli esseri, innumerevoli e incommensurabili; e indossando l'armatura del coraggio (*vīrya*), rivolgono tutti i loro sforzi alla salvezza di tutti gli esseri, affinché anche l'ultimo di questi sia condotto finalmente al Nirvāṇa.

« Ciò in verità è come tentare di imporre la disciplina al vuoto dello spazio. Perché? Perché il vuoto è per natura trascendente (*vivikta*), vuoto (*śūnya*) e non fermamente fissato (*asāra*), e deve essere considerato come non esistente (*na samvidyate*); e così tutti gli esseri sono trascendenti, vuoti, non fermamente fissati, e da considerare come non esistenti. Eppure i Bodhisattva tentano di convertire tutti gli esseri e di guidarli al Nirvāṇa finale.

« Essi indossano l'armatura dei grandi voti (*mahāpraṇidhāna*) per beneficiare tutti gli esseri, per disciplinare tutti gli esseri. Eppure sono pienamente consapevoli della verità che tutti gli esseri, come pure i loro grandi voti, sono nella loro natura assoluta trascendenti, vuoti, non fermamente fissati, e da considerare come non esistenti. Essi non sono spaventati, né depressi, né mortificati da questa conoscenza. Così essi praticano la profonda Prajñāpāramitā... ».

III

RICAPITOLAZIONE

Siamo ora in grado di riassumere i principali insegnamenti del *Prajñāpāramitā*:

1. Lo scopo del sermone è esortare alla pratica della *Prajñā* ed esaltarla.

2. La *Prajñā* è una delle sei *Pāramitā*. Essendo la madre di tutti i Buddha e di tutti i Bodhisattva, è lo spirito vivificante di tutte le altre *Pāramitā*. Senza di essa queste rimangono inattive, e non producono opere meritorie.

3. La *Prajñā* ci conduce al raggiungimento dell'onniscienza o *Sarvajñatā*, che costituisce la ragione della condizione di Buddha. *Sarvajñatā* è usato come sinonimo di *Prajñā*. È dalla *Prajñā* che sono nati tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro, ed è dalla *Sarvajñatā* che nasce la *Prajñā*.

4. Per mezzo della *Prajñā* il Bodhisattva vede nella natura delle cose, che è vuota (*śūnya*).

5. Vuoto non significa lo stato del puro nulla. Ha un significato positivo, o meglio è un termine positivo che designa la talità delle cose (*tathatā*). In un certo senso, *Tathatā* e *Śūnyatā* sono nozioni intercambiabili.

6. *Bhūtakoti* è un termine tecnico usato in tutti i testi mahāyānici. Qui è tradotto « limite della realtà », *bhūta* = realtà e *koti* = limite o fine. È spesso usato come sinonimo di *Śūnyatā*: significa la fine ultima di tutte le realtà. Se *Śūnyatā* è identificato con l'Assoluto, *Bhūtakoti* è un altro termine per l'Assoluto: ha un freddo suono intellettuale. Secondo i seguaci del Mahāyāna, gli Śrāvaka e i Pratyekabuddha sono così assorbiti in esso da chiudere gli occhi alle sofferenze degli altri esseri senzienti. Essi realizzano *Bhūtakoti*. Ma il Bodhisattva rifiuta di identificarsi con l'Assoluto, perché tale identificazione pone termine alle pulsazioni del suo cuore, che prova pietà per un mondo di particolari e di iniquità. In altre parole, con l'occhio dell'assoluta purezza egli percepisce la talità (*tathatā*) di tutte le cose, che è *Śūnyatā*, ma tiene aperto l'altro occhio e vede nelle molteplicità, cioè nel mondo dell'ignoranza e della sofferenza.

Tecnicamente, questo è chiamato « non realizzare Bhūtaḥkoṭi (limite della realtà) in se stesso » (27).

7. Perché e come il Bodhisattva può operare tale prodigio: esservi e non esservi? Questa contraddizione è inerente alla *Prajñā*, perché la *Prajñā* non è soltanto la visione intellettuale del vuoto delle cose, ma è un immergersi emotivamente nelle realtà che fanno appello alla volontà. La *Prajñā*, quindi, unifica in se stessa il vedere e il sentire. L'aspetto emotivo è chiamato essere « abile nei mezzi » (*upāyakaśālyā*). La *Prajñā* ha in sé l'*Upāya* che realizza un completo piano di salvezza per tutti gli esseri senzienti. Questa logica di contraddizione può essere chiamata la dialettica della *Prajñā*.

8. Questa dialettica della *Prajñā* prevale in tutto il sistema del pensiero mahāyānico. Poiché il Bodhisattva è uno spirito vivente, vive tale dialettica nella sua cosiddetta *Prajñāpāramitācaryā*. Questa è la sua vita (*caryā*), non un semplice comportamento regolato convenzionalmente secondo la logica del filosofo. I due principi in contraddizione, *Prajñā* e *Karuṇā*, coesistono armoniosamente nella persona del Bodhisattva. Questo è l'insegnamento principale del *Prajñāpāramitā*.

9. I lettori sono inclini a dare maggiore importanza alla filosofia di *Sūnyatā* o *Tathatā* che al più pratico aspetto morale. In effetti, lo hanno fatto anche alcuni dotti buddisti. Ma non dobbiamo mai chiudere gli occhi dinanzi al significato di *Pranidhāna*, il voto, fatto dal Bodhisattva, di illuminare e beneficiare tutti gli esseri. Di frequente si perde di vista il *Pranidhāna*, a causa della natura sconvolgente di *Sūnyatā*. *Sūnyatā*, tuttavia, è la qualificazione principale del *Hīnayāna*, e in ciò quest'ultimo, secondo tutti i testi mahāyānici, si pone in opposizione totale con l'ideale del Bodhisattva.

10. Quando *Sarvadharma* (o esistenza) viene considerata generalmente vuota e irraggiungibile, tutti i mezzi e i voti del Bodhisattva sembrano davvero « in guerra contro il cielo o il vuoto dello spazio (*ākāśa*) » È un'idea che spaventa, o almeno che deprime. È spaventosa perché tutti i nostri sforzi morali sembrano non pervenire a nulla; è deprimente perché, nonostante i voti e i mezzi, tutta l'ignoranza e la sofferenza del mondo sono

fenomeni simili a *Māyā*, e non cedono sostanzialmente all'opera del Bodhisattva. Questo è il mistero della vita religiosa, cioè della vita della *Prajñā*.

11. Il Bodhisattva vive questo mistero, che nel *Prajñāpāramitā*, è chiamato *āścaryam*, meraviglioso. Il suo occhio si volge in due direzioni contrarie, internamente ed esternamente; e così pure la sua vita procede in due direzioni opposte, cioè nella direzione di *Sūnyatā* e nella direzione di Sarvasattva (tutti gli esseri). Egli non si immerge nell'oceano della tranquillità eterna; se lo fa, non è più un Bodhisattva; si tiene sulla superficie ondata dell'oceano, accettando di soffrire il fato d'una foglia di pioppo sulle acque turbolente. Non rifiuta di assoggettarsi alla tirannia di nascita-e-morte (*samsāra*), perché egli sa che in tal modo può essere un buon amico per tutti gli esseri, tormentati e angosciati come lui all'estremo.

12. Questa *Prajñāpāramitācaryā* del Bodhisattva corrisponde all'*Anābhogacaryā* del *Laṅkāvatāra*. In entrambe non vi è alcun pensiero di accumulare meriti per se stessi; ogni buona azione compiuta dal Bodhisattva è devoluta (*pariṇāmana*) a che tutti gli esseri raggiungano Sarvajñatā o Anuttara-samyak-sambodhi; ma anche in questo egli non prova alcun sentimento cosciente di esaltazione, non pensa di aver realizzato qualcosa meritevole di lode. Questa è conosciuta anche come vita di non-discriminazione (*avikalpa*) o, possiamo dire, come vita dei gigli del campo.

13. Per comprendere il *Prajñāpāramitā*, dobbiamo abbandonare completamente ciò che può venire chiamato la visione « da questa parte » delle cose, e passare « dall'altra parte » (*pāram*). La visione « da questa parte » è dove in genere ci troviamo, dove si estende un mondo di particolari e di discriminazione. Il passaggio all'« altra parte » di *Sūnyatā*, *Tathatā*, *Viviktā* e *Sarvajñatā*, è una rivoluzione, nel senso più profondo della parola, ed è anche una rivelazione. Il *Prajñāpāramitā* riconsidera tutte le cose da tale nuova posizione. Non ci si deve stupire se le sue espressioni e le sue dimostrazioni sono piene di paradossi o di irrazionalità. Non ci si potrebbe attendere altro.

14. Quando tale rivoluzione non è completa, la nostra posizione comporta molte complessità, dalle quali è difficile districarsi. Infatti, quando immaginiamo un completo voltafaccia, le nostre gambe portano ancora la vecchia polvere; ogni volta che

cerchiamo di camminare, troviamo che il sentiero dell'assoluta purezza (*atyantaviśuddhi*) è ancora contaminato. Si intende dire così che i ragionamenti e le parole cui ricorriamo ricordano ancora « questa parte ». Siamo impigliati nella rete che noi stessi abbiamo sistemato. Perciò il *Prajñāpāramitā* usa ogni possibile accorgimento per tenerci lontano da tale trappola. L'*Aṣṭasāhasrikā*, « il sūtra di 8.000 versetti », si è così evoluto nel *Satasāhasrikā*, « il sūtra dei 100.000 versetti ».

15. Una delle ragioni per cui tutti i sūtra sono pieni di ripetizioni e di reiterazioni che stancano i lettori moderni, è dovuta al fatto che tutti i sūtra mahāyānici, soprattutto il *Prajñāpāramitā*, non sono stati composti per fare appello alle nostre capacità di ragionamento, cioè alla nostra comprensione intellettuale, bensì a un tipo diverso di comprensione, che possiamo chiamare intuizione. Quando il *Prajñāpāramitā*, viene recitato in sanscrito, in cinese o in tibetano, senza che si tenti di estrarne il significato logico, ma con devota predisposizione di mente e con la decisione di passare attraverso a masse di ripetizioni, l'occhio della *Prajñā* diviene sempre più penetrante. Finalmente, attraverso tutte le contraddizioni, le oscurità, le astrazioni e le mistificazioni, esso vedrà qualcosa di straordinariamente trasparente, che rivela « l'altra parte » insieme a « questa parte ». Questo è il risveglio della *Prajñā* e lo studio della profonda *Prajñāpāramitā*. Qui sta il segreto della recitazione del sūtra.

16. Il mistero di « non realizzare Bhūtakṛti pur essendovi profondamente immersi » può così divenire comprensibile. Finché siamo « da questa parte », è impossibile avere due idee diametralmente opposte che si escludano a vicenda; se abbiamo una cosa, non possiamo non averla; se facciamo una cosa, non possiamo non farla; avere e non avere, essere e non essere, fare e non fare: ognuno dei due termini esclude l'altro. Tra queste due serie di pensieri vi è un abisso invalicabile. Il Bodhisattva, tuttavia, ha attraversato questo abisso e si pone « dall'altra parte », cioè nel regno di Tathatā. Egli scopre, qui, che cose in precedenza impossibili da compiere sono già compiute, come se non fossero nulla di straordinario. Ha in mano una vanga, eppure l'aratura del suolo è stata da lui compiuta a mani nude. Cavalca un cavallo, eppure non vi è un cavaliere in sella

e non vi è cavallo. Passa sul ponte, e non è l'acqua che scorre, bensì il ponte stesso. Lo Śrāvaka, nonostante la sua realizzazione, è ancora « da questa parte », e perciò la sua realizzazione è qualcosa di distinto dalla sua esperienza. La stessa idea di Sūnyatā gli impedisce di viverla realmente. Per il Bodhisattva, Sūnyatā cessa di essere Sūnyatā. Egli vive semplicemente la sua vita, e non è più turbato da Sūnyatā e Aśūnyatā, da Nirvāṇa e Saṃsāra, da Sambodhi e Avidyā. Ciò è detto nel *Prajñāpāramitā*, « non realizzare Bhūtakoti pur essendo nel Samādhi di Sūnyatā ». Questo è uno degli atteggiamenti più caratteristici del Bodhisattva nei confronti dell'esistenza.

17. Che il Bodhisattva, in virtù di Upāya, che è inerente alla Prajñā, soffra le miserie di nascita-e-morte con il resto degli altri esseri è la descrizione della sua vita. Ed è per questa sofferenza da parte sua che il Bodhisattva può conoscere ciò che significa vita e ciò che significa sofferenza. Se non fosse per questo vivere reale, tutti i suoi « abili mezzi » non sarebbero altro che mere astrazioni, incapaci di produrre un qualunque effetto. Anche i suoi voti non potrebbero andare oltre un ardente desiderio. A questo proposito ci si può riferire ai « voti originari » del Bodhisattva Dharmākara, che costituiscono il fondamento dell'insegnamento della Terra Pura. L'idea principale espressa in tali voti è che il Bodhisattva non avrebbe raggiunto la suprema illuminazione fino a quando anche tutti gli esseri fossero stati pronti a passare « dall'altra parte ». Poiché si è esercitato per molti kalpa in tutte le discipline buddiste, è pienamente qualificato per la conquista finale. Ma egli non può decidersi a lasciare indietro tutti gli esseri sofferenti. Questa è esattamente la posizione del Bodhisattva del *Prajñāpāramitā*, anzi di tutti i Bodhisattva, in contrapposizione con gli Śrāvaka e i Pratyekabuddha.

18. La differenziazione della condizione di Bodhisattva significa che il Buddhismo ha abbandonato il monachesimo ascetico. Una religione che era pericolosamente vicina a rivolgersi soltanto a una élite, veniva così salvata da questo spirito aristocratico ed esclusivista, che non corrispondeva allo spirito del fondatore. Per quanto nel *Prajñāpāramitā* l'insegnamento del Pariṇāmana non sia formulato in modo definito, l'idea vi ha già la sua caratteristica distintiva, perché è inseparabile dalla laicizzazione e dalla democratizzazione del cosiddetto Buddhismo primitivo. L'ideale del

Bodhisattva è intimamente legato all'evoluzione sociale della coscienza religiosa. La possibilità di devolvere il proprio merito agli altri presuppone la fratellanza di tutti gli esseri. La natura sociale del Mahāyāna si riflette quindi fortemente nella dottrina del Parināmana.

19. Il *Prajñāpāramitā* indica in cosa consiste realmente la vita distaccata (*viviktaviharā*) del Bodhisattva. Per gli Śrāvaka, essere distaccati significa tenersi lontani da questo mondo, dalla vita cittadina, dalla comunanza con gli altri esseri; perciò essi fuggono le folle, vivono in luoghi selvaggi, dove ritengono di essere al sicuro da contaminazioni e da legami terreni (28). Ma la vita distaccata di coloro che praticano la *Prajñāpāramitā*, significa praticare una grande compassione e un grande amore verso gli altri esseri, vivendo con loro, tra loro e per loro. Il semplice distacco fisico non significa nulla. Il Bodhisattva è distaccato quando vede la *Sūnyatā* di tutte le cose. Per quanto concerne la sua vita, essa ha la sua essenza nella democratizzazione.

20. Inculcando strenuamente e in modo persuasivo questo spirito ad opera dei devoti della *Prajñāpāramitā*, il Buddismo mahāyānico si è diffuso in tutta l'Asia. È dubbio che il Buddismo, nella sua forma cosiddetta « primitiva » avrebbe potuto ottenere lo stesso risultato. Le sei *Pāramitā* sono in realtà le categorie di vita del Mahāyāna, e i seguaci della *Prajñāpāramitā* hanno prescelto la categoria della *Prajñā* al fine di dare alle sei *Pāramitā* un principio direttivo unificante. Carità, moralità, pazienza, coraggio e tranquillizzazione hanno ora un significato definito, legato alla loro messa in pratica.

21. Senza dubbio la propagazione dell'insegnamento della *Prajñāpāramitā* ha incoraggiato le tendenze mistiche, specialmente in Cina. Ciò che è essenziale nella religione è la vita, non la filosofia, e questa vita, che nel Mahāyāna significa la vita del Bodhisattva (*bodhisattvacaryā* o *prajñāpāramitācaryā*), è un grande mistero. E quando, in un momento della sua vita, un uomo si trova di fronte a questo mistero, è invaso dal senso mistico che va al di là dell'intelletto. Poiché la sua espressione logica è impossibile, il trattamento dell'argomento passa finalmente nelle mani del maestro dello Zen.

(28) Ibid., pag. 394 (*Fo-mu*, 55 a).

Vi sono altri elementi, nel *Prajñāpāramitā*, che vorrei spiegare; ma poiché ritengo che quanto precede abbia dato al lettore un'idea generale di ciò che il sūtra si propone di affermare, mi sia consentito di concludere anche questo capitolo con citazioni dei maestri dello Zen, nella speranza che servano anche a illustrare il misticismo della dottrina della *Prajñāpāramitā*:

Un dotto si recò una volta da Mu-chou (29), e questi domandò: « Mi hanno detto che sai tenere sermoni su sette sūtra e śāstra: è vero? ».

Il dotto: « Sì, maestro ».

Mu-chou, senza dire una parola, alzò il bastone e lo colpì.

Il dotto: « Se non fosse per te, maestro, avrei sprecato la mia vita ».

Mu-chou: « Che cosa intendi? ».

Il dotto stava per aprire la bocca quando il maestro gli diede un altro colpo.

Il dotto: « Ti ringrazio per la tua ripetuta cortesia ».

Mu-chou: « Tu parli saggiamente, ma non hai ancora perfezionato la tua qualità di monaco ».

Un dotto domandò a Nan-yang (30): « Che cosa viene trasmesso nella tua scuola? ».

Il maestro rispose a sua volta con una domanda: « Che cosa viene trasmesso nella tua scuola? ».

Il dotto: « La mia trasmissione consiste nei tre sūtra e cinque śāstra ».

Nan-yang: « Davvero! Tu sei un figlio di leone ».

Lo studioso si inchinò rispettosamente e stava per andarsene, quando il maestro lo richiamò dicendo: « O dotto! ».

Il dotto rispose: « Sì, maestro ».

Il maestro disse: « Che cos'è? ».

Il dotto non rispose.

(29) Vedasi sotto Bokuju, *Saggi sullo Zen*, Volume Primo, e sotto Mu-chou, *op. cit.*, Volume Secondo.

(30) Vedere sotto « Chu, il Maestro Nazionale », nei miei *Saggi sullo Zen*, Volume Primo.

Kuang-hui Lien chiese a un dotto: « Mi hanno detto che tu sei esperto nei tre sūtra e nei cinque śāstra. È vero? ».

Il dotto: « Sì, maestro ».

Il maestro alzò il bastone e chiese: « Come discorri su questo? ».

Il dotto esitò, e allora Kuang-hui lo colpì.

Il dotto: « Come sei impaziente! ».

Il maestro: « O impostore che vivi delle ciarle altrui! Che cos'hai detto? ».

Il dotto non rispose.

Il maestro gli disse di avvicinarsi, e quello obbedì. Kuang-hui tracciò per terra una linea e disse: « Questo appare nei sūtra o nei śāstra? ».

Il dotto: « Non se ne parla nei sūtra e neppure nei śāstra ».

Il maestro: « Una sbarra di ferro senza buco! Ritorna nella Sala! ».

Il monaco-erudito, dopo qualche tempo, si ripresentò al maestro e lo salutò.

Il maestro: « Da dove vieni? ».

Il dotto: « Ho già finito il mio saluto ».

Il maestro: « Che posto credi sia questo? O individuo! ».

Così dicendo, il maestro lo abbatté con un calcio. Non appena quello si fu rimesso in piedi, esclamò: « Capisco, capisco! ».

Il maestro lo afferrò e disse: « Diavolo, cosa dici? Parla senza indugi! ».

Il dotto diede uno schiaffo al maestro.

Il maestro domandò ancora: « O dotto cieco, che cosa intendi, agendo così! Parla ancora! ».

Il dotto fece un reverente inchino.

Il maestro concluse: « Se il figlio non è migliore del padre, la famiglia si estingue in una generazione ».

Il monaco Fu di T'ai-yüan (31) fu all'inizio un erudito budista. Mentre stava tenendo, a Yang-chou, un sermone sul *Parinirvāṇa Sūtra*, un monaco Zen si fermò nel suo tempio e as-

(31) Vedere i miei *Saggi sullo Zen*, Volume Secondo.

sistette al sermone. Fu incominciò a discorrere sul Dharmakāya, e questo provocò le risa del monaco Zen. Più tardi, Fu lo invitò a prendere il tè, e gli chiese: « La mia erudizione non è molto grande, ma so di avere fedelmente spiegato il significato in armonia con il senso letterale. Poiché ti ho visto ridere alle mie parole, deve esserci qualcosa di sbagliato. Abbi la bontà di darmi le tue cortesi istruzioni in proposito ».

Il monaco Zen disse: « Semplicemente, non ho potuto trattenermi dal ridere, perché il tuo sermone sul Dharmakāya non era affatto esatto ».

Fu chiese: « Dove ho sbagliato? ».

Il monaco gli disse di ripetere il sermone, e Fu incominciò così: « Il Dharmakāya è come il vuoto dello spazio, giunge ai limiti del tempo, si estende nelle dieci parti dell'universo, riempie gli otto punti cardinali, abbraccia le due estremità, il cielo e la terra. Funziona secondo le condizioni, reagisce a tutti gli stimoli, e non vi è luogo in cui non sia evidente... ».

Il monaco disse: « Non direi che la tua esposizione sia interamente sbagliata, ma non è altro che una chiacchierata sul Dharmakāya. Tu non conosci la cosa in sé ».

Fu: « Se è così, dimmi tu che cos'è ».

Il monaco: « Mi crederesti? ».

Fu: « Perché no? ».

Il monaco: « Se mi credi davvero, rinuncia a tenere sermoni per qualche tempo, ritirati nella tua stanza per una decina di giorni e, seduto eretto e in silenzio, raccogli tutti i tuoi pensieri, abbandona tutte le discriminazioni riguardo il bene e il male, e guarda nel tuo mondo interiore ».

Fu seguì diligentemente questo consiglio e trascorse tutta la notte assorto in profonda meditazione. Alle ore piccole del mattino, udì per caso il suono di un flauto, che aprì la sua mente a uno stato di satori. Corse all'alloggio del monaco e bussò alla porta.

Il monaco: « Chi sei? ».

Fu: « Me stesso ».

Il monaco proruppe in un terribile rimprovero: « Volevo che tu avessi un'intuizione del Dharma, affinché potessi portarlo e trasmetterlo. Perché ti sei ubriacato e trascorri la notte russando sulla strada? ».

Fu: « O monaco Zen, ascolta. Finora tutti i miei sermoni sono stati pronunciati con la bocca datami dai miei genitori (32), ma d'ora innanzi non ve ne saranno più ».

Il monaco: « Vattene, per ora. Ritorna durante il giorno e ti riceverò ».

La poesia che Fu compose allora dice:

In quei giorni, ricordo, quando non avevo ancora avuto il
satori,
Ogni volta che sentivo suonare il flauto il mio cuore si rat-
tristava;
Ora non ho sogni oziosi sul guanciale;
Lascio che il suonatore suoni la melodia che preferisce.

Quanto segue può essere una degna conclusione per la filosofia del *Prajñāpāramitā*:

Mentre stava compiendo il suo pellegrinaggio Zen, Chao-chou vide Tai-t'zu (33) e domandò: « Che cos'è il corpo della *Prajñā*? ».

Tai-t'zu ripeté: « Che cos'è il corpo della *Prajñā*? ».

Allora Chao-chou proruppe in una risata e se ne andò.

Il giorno seguente Tai-t'zu vide Chao-chou che spazzava per terra e gli chiese: « Che cos'è il corpo della *Prajñā*? ».

Chao-chou sollevò la scopa e con una risata se ne andò. Tai-t'zu ritornò nel suo alloggio.

(32) Questo equivale a dire che la verità suprema dell'insegnamento mahāyānico deve essere sperimentata, non deve essere un semplice soggetto di analisi intellettuale. Si noti poi un cambiamento di atteggiamento da parte del monaco Zen, dopo la visione di T'ai-yüan nella natura del Dharmakāya. Vediamo quindi che queste osservazioni, in apparenza prive di senso, questi insulti impetuosi, queste insinuazioni mordenti che si incontrano tanto spesso nella letteratura dello Zen sono lo sfogo naturale di una certa rivoluzione spirituale che avviene al momento del satori.

(33) Vedere inoltre il Volume Primo.

VII

IL CONTRIBUTO DEL BUDDISMO, IN PARTICOLARE DEL BUDDISMO ZEN, ALLA CULTURA GIAPPONESE (1)

Ufficialmente, il Buddismo venne introdotto in Giappone nel 552 d.C., e da allora è sempre stato legato, in una relazione strettissima e vitale, con la storia culturale della nazione. Anzi, ogni sua pagina registra qualche risultato conseguito dal Buddismo per l'elevazione della vita intellettuale, estetica e spirituale dei giapponesi. La cosa era perfettamente naturale, poiché al tempo della sua introduzione in Giappone il Buddismo rappresentava una civiltà superiore. Aveva alle spalle culture progredite come quella indiana, quella cinese e quella coreana, nel campo delle arti, delle industrie, dell'erudizione e delle attività umane. A quei tempi, tali culture erano molto più avanzate di quella giapponese. Il principe Shotoku (574-622), il quale era non soltanto uno statista lungimirante, ma anche un'anima profondamente devota, operò intensamente per creare un Giappone nuovo, erigendo templi buddisti, scrivendo commenti sui sūtra mahāyānici, incoraggiando le arti, inviando studenti in Cina, istituendo ospedali e collegi, compilando testi storici e stabilendo i principi del governo. Oltre ad essere un grande sistema religioso, il Buddismo era allora la fonte della saggezza per ogni settore delle attività umane. Quanti hanno visitato Nara e i suoi dintorni capiranno perfettamente ciò che intendo dire. Ancora oggi, dopo tanto tempo, il Horyūji con tutti i suoi tesori rimane una vera meraviglia (2).

(1) Questo saggio è basato sulle conferenze tenute dall'autore alla Scuola Estiva di Cultura Orientale per Stranieri, a Kyoto nel 1931.

(2) Vedere l'Appendice.

Poiché lo spazio a disposizione è limitato, non posso descrivere interamente tutti i contributi che il Buddhismo ha dato alla cultura del popolo giapponese. Mi limiterò, quindi, a esporre ciò che il Buddhismo, e soprattutto il Buddhismo Zen, ha fatto per la sua vita intellettuale e artistica.

1

È necessario innanzi tutto comprendere quale fu il tipo di Buddhismo che pervenne in Giappone dopo essersi sviluppato per secoli sul continente.

Generalmente, noi distinguiamo tra il Buddhismo *hīnayānico* e il Buddhismo *mahāyānico*. Dal punto di vista storico, l'*hīnayānico* è la forma più primitiva del Buddhismo, e il *mahāyānico* è un sistema più tardo e più avanzato. Le rispettive caratteristiche possono venire definite brevemente in questo modo: l'ideale della disciplina *hīnayānica* è realizzare lo stato di Arhat, mentre quello della disciplina *mahāyānica* è la condizione di Bodhisattva.

La vita buddista mira al conseguimento dell'illuminazione, nota tecnicamente come « Bodhi ». I seguaci del *Hīnayāna* e quelli del *Mahāyāna* concordano su questo fine: ma da parte dei primi non si hanno sforzi coscienti per donare la beatitudine dell'illuminazione a tutti gli altri esseri, incondizionatamente se necessario (3). Un seguace del *Hīnayāna* si accontenta di illuminare

(3) Mi riferisco alla dottrina di Tariki (« potere-altro ») sviluppata nel XIII secolo. Secondo tale dottrina, insegnata per la prima volta da Shinran (1173-1262), noi siamo troppo peccatori per liberarci dal pesante fardello di ignoranza e di Karma con i nostri soli sforzi, morali e intellettuali. È necessario il potere della fede: la fede nel cosiddetto Voto Originario del Buddha Amitābha. Da parte nostra, è necessario soltanto affidarci assolutamente all'onnipotenza del potere spirituale di Amitābha. Nelle sue vite passate, egli ha compiuto tutto ciò che è necessario per la nostra liberazione, e a noi viene richiesto solo di darci incondizionatamente al « potere-altro » che è l'amore di Amitābha per noi.

Il seguace del *Hīnayāna*, o Arhat, crede fortemente nella legge di causa-effetto, e si può dire che, sotto questo punto di vista, egli sia rigorosamente scientifico e individualista. Egli non crede nel mistero della fede e dell'amore che vincono la legge. Nel *Mahāyāna* l'aspetto sociale della vita buddista è posto in grandissimo rilievo, e naturalmente si pone in primo

se stesso, con i suoi sforzi instancabili. Naturalmente, è ricco di spirito missionario, e cerca di convertire i suoi allievi o altra gente in generale al suo modo di pensare e di sentire, di indurli cioè ad abbracciare l'insegnamento ed a seguire la disciplina del Buddhismo: ma tutto ciò che egli fa per gli altri è di natura più o meno intellettuale. Se gli altri non riescono a qualificarsi, entra in gioco la legge morale di causa ed effetto, e se quelli non sanno raggiungere ciò che cercano, non giungono all'illuminazione. Il seguace del Hīnayāna, comunque, non può aiutarli, perché ognuno deve provvedere alla propria salvezza: questa è la concezione della scuola hīnayānica del Buddhismo. L'Arhat è un filosofo solitario, assorto nella beatitudine dell'illuminazione. Non possiede in misura sufficiente la comprensione umana e l'amore che abbraccia ogni cosa. Quando egli vede la sofferenza attorno a sé, la osserva freddamente e dice ai sofferenti in che modo possono uscire da quelle tribolazioni per mezzo dei loro sforzi. Questo è tutto ciò che fa e che può fare per gli altri; non può fare di più; ognuno raccoglie ciò che ha seminato. L'Arhat, o seguace del Hīnayāna, è un ultra-individualista.

L'ideale mahāyānico è invece diverso. Assegna maggiore importanza all'amore, nella vita religiosa, che al razionalismo. Affinché gli altri esseri possano acquisire maggiore forza spirituale, il Bodhisattva vuole estendere a loro il merito che ha acquisito con la sua vita di moralità. Per quanto sia moralmente pronto a raggiungerla, posporrà persino la propria illuminazione (4). Egli

piano qualche potere assai più forte di quello individuale. Questa asserzione di un potere superindividuale è la base della condizione di Bodhisattva.

Lo sviluppo dell'ideale del Bodhisattva significa la laicizzazione della vita del Sangha. Oppure, è possibile che la laicizzazione porti gradualmente alla denuncia del monachesimo, che diede un ottimo rifugio agli Śrāvaka e ai Pratyekabuddha. Questa trasformazione era in piena armonia con lo spirito originale del Buddhismo che aspira a salvare il mondo dalla schiavitù universale dell'ignoranza e del karma. In questo, i buddisti giapponesi sono veri seguaci del Buddha.

(4) Come si è già osservato, questa dottrina è conosciuta come dottrina di Upāya («mezzi abili, adatti») e di Parināmana (devoluzione). Upāya nasce da Prajñā e Karuṇā, e connota un'idea più generale che Parināmana. Parināmana è caratteristico del Mahāyāna. Letteralmente, significa devolvere il risultato del proprio merito a qualcun altro. Si oppone direttamente all'idea individualistica del karma e alla legge morale di causa-ed-effetto così come viene intesa comunemente. Infatti, Parināmana è impossibile finché ci si attiene a un mondo dualistico di essere (*astitva*) e di non-essere

fa ciò perché sa che vi sono ancora molti esseri sofferenti che, ritiene, devono destarsi all'illuminazione. Per quanto sia forte la catena del karma individuale, l'impegno totale del Bodhisattva è rivolto ad infrangerla. In tal modo egli può realizzare il grandioso piano dell'illuminazione universale e della salvezza dell'intera umanità. (Nel Buddhismo, la salvezza non riguarda i soli esseri umani, ma si estende a tutto il creato. Anche gli animali, le piante, i fiumi, le rocce, le montagne sono inclusi nel piano di salvezza, cioè nel conseguimento della condizione di Buddha) (5).

Bodhisattva è il nome assegnato originariamente al Buddha prima che conseguisse l'illuminazione, quando praticava le sei virtù della perfezione (*pāramitā*). Il Mahāyāna attribuisce grande importanza a questa fase della vita del Buddha. La pratica delle Pāramitā significa l'affermazione dell'umanità quale essere sociale: l'idea basilare è che gli individui non possono essere perfetti fino a quando non è resa perfetta la società stessa. Naturalmente, questo significa che un individuo diviene perfetto quando perde la sua individualità nel Tutto cui appartiene. Perdendo se stesso, egli acquisisce qualcosa di superiore a se stesso, perché la sua perfezione consiste nell'essere più che se stesso e nel non essere solo ciò che è in se stesso.

(*nāstiva*). Per mezzo di Prajñā e Karuṇā, questo viene trasceso, e Parīṇāmana svolge la sua missione.

Parīṇāmana opera in due direzioni. Il *Prajñāpāramitā* allude a una di tali direzioni quando dice che il Bodhisattva dona tutto il suo accumulo di merito per la realizzazione della illuminazione universale (*sambodhi* o *sarvajñatā*). Possiamo definirlo il movimento ascendente di Parīṇāmana. L'altra direzione è dal Buddha, o Sarvajñatā, verso tutti gli esseri. Il potere che costituisce la condizione di Buddha promana dal suo corpo e si trasferisce a tutti gli esseri senzienti; e questi ultimi vengono in tal modo aiutati a lasciare la loro vita di ignoranza e di passioni. Nel Buddhismo Shin, questo viene chiamato « il potere del voto originario di Amida », e diviene il fondamento stesso del suo sistema, complesso benché apparentemente semplice. In altre scuole buddiste questo potere è conosciuto sotto il nome di Adhiṣṭhāna, che significa « base » o « autorità » o « potere sostenitore ».

Mediante questa azione reciproca tra il Buddha e gli esseri senzienti, il piano universale di salvezza e di emancipazione viene svolto ininterrottamente fino alla fine del tempo.

(5) Vedere *Nogaku*, di Beatrice L. Suzuki, in cui si spiega come lo spirito della farfalla, o della neve, o della pianta di banano consegue la condizione di Buddha.

Le sei virtù della perfezione sono caratteristiche, sotto molti aspetti, del Buddhismo mahāyānico. Alcune di tali virtù sono considerate cardinali da tutti i sistemi religiosi, ma ve ne sono altre che distinguono il Mahāyāna.

Queste sei virtù sono:

1. Carità (*dāna*). Non significa semplicemente donare ciò che si ha in abbondanza, e comporta anche il dono di se stessi per una causa.

2. Moralità (*śīla*). È la pratica di tutti i precetti buddisti, o di tutte le azioni virtuose che conducono al bene morale del praticante e di altri.

3. Sforzo o coraggio (*vīrya*). È la costante applicazione per la promozione del bene. La vita del seguace del Mahāyāna è fatta di estremo coraggio, e non solo in questa esistenza ma anche nelle esistenze future: e le vite future possono anche non avere fine.

4. Umiltà (*kṣānti*). Talvolta è resa come « pazienza », ma « umiltà » è più vicina al significato originario. Non è tanto il sopportare ogni sorta di mali fisici, quanto un sentimento di indegnità, di limitatezza e di peccaminosità.

5. Meditazione (*dhyāna*). Non è intesa nel senso di meditare su di una massima morale o su di un'affermazione filosofica, bensì in quello di disciplinarsi nella tranquillizzazione.

6. Conoscenza trascendentale (*prajñā*). È ciò che costituisce l'illuminazione; è un'intuizione della verità suprema delle cose, e acquisendola si è liberati dalla schiavitù dell'esistenza e si diviene padroni di se stessi.

2

Vediamo ora quale è la base teorica del Buddhismo mahāyānico. La dottrina del Non-ego (*anatta* in pāli, *nairātmya* in sanscrito) è il fondamento tanto del Buddhismo mahāyānico quanto di quello hīnayānico, ma il primo ne ha sviluppato tutte le implicazioni, pervenendo infine alla dottrina del corpo della Legge, o Dharmakāya come è chiamato nell'originale sanscrito, perché

« corpo della Legge » può essere interpretato in maniera errata (6).

Per comprendere adeguatamente la concezione mahāyānica del Dharmakāya è necessario conoscere bene la filosofia del Buddismo; infatti il Dharmakāya è uno dei Tre Corpi, e il suo significato è legato organicamente agli altri due Corpi, chiamati Sambhogakāya e Nirmānakāya, o Corpo della Beatitudine e Corpo della Trasformazione (7). In sostanza, il Dharmakāya è la real-

(6) Dalla teoria di Anatta o Nairātmya a questa concezione il passo è molto lungo, ed è necessario un impegnativo lavoro di ricostruzione storica per comprendere adeguatamente come il Triplice Corpo (*trikāya*) sia pervenuto ad occupare una posizione tanto importante nel sistema del Buddismo mahāyānico. In breve, vi sono due forme di Nairātmya, Pudgala e Dharma. L'insegnamento dell'assenza della sostanza-ego, che è Pudgalanairātmya, appartiene tanto al Hinayāna quanto al Mahāyāna, mentre quello di Dharmanairātmya è considerato generalmente come insegnato esclusivamente dal Mahāyāna. Dharmanairātmya significa la negazione della realtà di una esistenza individuale che contiene in se stessa un agente permanente e libero nei movimenti. È una formulazione psicologica della legge di causa-ed-effetto, tecnicamente conosciuta come Pratītyasamutpāda. Oppure si può dire che Dharmanairātmya è l'estensione di Pudgalanairātmya. L'espressione ontologica di Nairātmya è la dottrina di Sūnyatā, che è stata ampiamente esposta nei precedenti capitoli.

La formulazione positiva di Sūnyatā del punto di vista religioso e personale è il Dharmakāya. All'inizio, al Dharmakāya si contrapponeva il Rūpakāya: cioè, il corpo del Buddha considerato come lo stesso Dharma veniva contrapposto alla sua esistenza fisica, soggetta alla legge della nascita e della morte. Quest'ultima scompariva dalla terra come ogni altra cosa, ma il corpo-Dharma del Buddha non poteva svanire allo stesso modo, perché il Dharma è permanente. In seguito, questo Dharmakāya pervenne a denotare anche la Realtà, che è la Talità di tutte le cose. Attualmente, significa non soltanto l'essere-essenza (*svabhāva*) di tutti i Buddha, ma anche la base e la ragione di tutte le cose.

Sūnyatā, propriamente, non ha connotazioni negative. È un altro nome di Tathatā; cioè, il vuoto è la talità e la talità è il vuoto. Questa è la concezione intuitiva del *Prajñāpāramitā*. Ora, la talità del Buddha, dal punto di vista religioso, è il Dharmakāya, e questo Dharmakāya è percepito quando si sperimenta l'assenza di ego (*nairātmyatā*) delle cose individuali (*dharma*) e delle anime individuali (*pudgala*).

(7) Il dogma del Trikāya può essere interpretato sommariamente nel modo seguente: Il Dharmakāya è l'essere-essenza di tutti i Buddha, e anche di tutti gli esseri. Ciò che rende possibile l'esistenza di qualunque cosa è il Dharmakāya, senza il quale è inconcepibile lo stesso universo. Ma, specificamente, il Dharmakāya è il corpo-essenza di tutti gli esseri, ed è per sempre. In tal senso, è Dharmatā o Buddhatā, cioè la natura di Buddha in tutti gli esseri. Il Sambhogakāya è il corpo spirituale dei Bodhisattva, da essi goduto quale frutto della loro disciplina in tutte le virtù della perfezione. Essi l'acquisiscono per se stessi secondo la legge morale di causa-ed-effetto, e in esso sono finalmente liberati da tutti i difetti

tà finale che costituisce l'essere di tutte le cose: è ciò che viene comunemente scambiato per una sostanza-ego.

Psicologicamente, il Dharmakāya può essere considerato come l'Alayavijñāna, « la mente che conserva ogni cosa », che ha tanto rilievo nella scuola Yogācāra del Buddhismo. L'Alayavijñāna è affine a ciò che può venire chiamato coscienza trascendente o universale, e che sta al di là della nostra comune coscienza empirica relativa. La purificazione di questa coscienza universale, dove tutte le cose sono conservate in essenza o nella forma-seme (*bīja*) — la purificazione che avviene attraverso le sue coscienze manifestate individualmente — è il fine di ogni disciplina buddista. Ma non dobbiamo dimenticare che, finché siamo sul piano psicologico e parliamo dell'Alayavijñāna, siamo ancora lontani dal Dharmakāya, il segno è molto più profondo della nostra coscienza.

Da un altro punto di vista, l'Alayavijñāna è Śūnyatā (vuoto). Se il primo è un termine psicologico, la seconda è una concezione ontologica, o forse sarebbe più opportuno considerarla epistemologica. Infatti, quando la nozione di relatività logica deve venire finalmente trascesa per raggiungere qualcosa di assoluto, l'intelletto umano giunge inevitabilmente al Vuoto. Finché il Vuoto è concepito relativamente, non possiamo andare oltre la logica, e nella logica l'anima non può trovare dimora e riposo. Il Vuoto deve essere il nostro ultimo rifugio. È superfluo aggiungere che Vuoto non significa puro nulla.

Vuoto, tuttavia, è una parola di cui si è fatto grande abuso,

e da tutte le contaminazioni inerenti al regno dei cinque Skandha. Il Nirmāṇakāya nasce dal grande cuore amoroso (*mahākaruṇā*) dei Buddha e dei Bodhisattva. A causa di questo amore che essi nutrono per tutti gli esseri, non rimangono mai ad allietarsi dei frutti delle loro azioni morali. Essi desiderano intensamente condividere tali frutti con gli altri esseri. Se il Bodhisattva può salvare gli ignoranti soffrendo in vece loro, lo fa. Se il Bodhisattva può illuminare gli ignoranti devolvendo loro il suo accumulo di meriti, lo fa. Questa devoluzione del merito e questa sofferenza vicaria sono compiute dal Bodhisattva per mezzo del suo Nirmāṇakāya, o corpo della trasformazione. In tale forma, perciò, il Bodhisattva, dal punto di vista spaziale, si divide in centinaia di migliaia di koṭi di corpi. Può allora venir riconosciuto nella forma di un bruco strisciante, di una montagna che tocca il cielo, nella santa figura di Francesco d'Assisi, e persino nella forma di un Maligno che divora il mondo, se egli ritiene necessario assumere tale forma per salvare un mondo caduto in preda all'ignoranza, alle passioni malvagie, ad ogni sorta di contaminazioni e di corruzioni.

e che è stata maltrattata in molti modi. Il Buddismo mahāyānico ha un altro termine, dotato di una connotazione affermativa. Mi riferisco a « Talità » (*tathatā* in sanscrito). I seguaci del Mahāyāna indicano che l'esistenza è in uno stato di talità, e insistono che, se non viene così percepita, il risultato è uno stato di ignoranza, dal quale derivano pregiudizi e passioni in tutte le loro complicazioni possibili. Considerare l'esistenza come questo o quello, come essere o non essere, come eterna o transeunte, è una costruzione del nostro pensiero, e non la Realtà quale è in se stessa. È necessario un altissimo grado di acume intellettuale per guardare la Realtà nella sua talità, senza intesserle attorno reti costruite soggettivamente. È dunque un regno di intuizione. Quando entriamo in questo regno, comprendiamo ciò che significa veramente *Sūnyatā* o *Tathatā*.

Tutte queste affermazioni generali possono venire grossolanamente fraintese quando non comprendiamo pienamente le posizioni relative delle diverse scuole del pensiero buddista. La scuola psicologica chiamata *Yogācāra* cerca di spiegare il mondo dal punto di vista della coscienza o idea, mentre la scuola ontologica, la *Mādhyamika*, insiste nel ridurre la realtà a *Sūnyatā*, negando la finalità di tutte le esistenze particolari. D'altra parte la concezione del *Dharmakāya* ha seguito una linea di sviluppo ancora diversa. E poiché queste correnti generali di pensiero non sono mai state sistematizzate meticolosamente, gli studenti del Buddismo spesso non sanno come collegare armonicamente tali nozioni. Le mie brevi spiegazioni costituiscono un modesto tentativo di aiutarli.

Essendo più o meno filosofiche, le idee buddiste sono spesso considerate difficili da afferrare. Alcuni studiosi europei del Buddismo, che si sforzano di comprendere i profondi concetti, non riescono a percepire, in particolare, il significato di « Vuoto » e di « Talità ». Una delle critiche più comuni formulate nei confronti del Buddismo è che, siccome nega l'esistenza, insegna il nichilismo o il negativismo. Superficialmente, questo è vero. Il Vuoto sembra essere la negazione dell'esistenza. Ma il Buddismo insegna ad andare oltre questa negazione, perché là vi è ciò che è noto come *Sūnya*; e quando giungiamo in questo regno dell'assoluta solitudine (*viviktā*) si afferra il significato di Vuoto e di Talità, che dopotutto può essere afferrato, sebbene non in senso

relativo. E quando lo si afferra, si accetta nel suo giusto significato questo mondo di oggetti particolari.

Quando fu chiesto a Wei-k'uan (*Chuan-têng Lu*, VII): « Qual è la Via? », intendendo la verità suprema del Buddismo, egli disse: « Com'è bella questa montagna! » alludendo al monte sul quale era il suo ritiro.

L'interrogante disse: « Non ti ho chiesto della montagna, bensì della Via ».

« Finché non puoi andare oltre la montagna, non puoi raggiungere la Via », rispose il maestro.

Un'altra volta, il maestro fu interrogato sulla Via, e disse: « È proprio davanti ai tuoi occhi ».

« Perché io non la vedo? ».

« Non la vedi a causa della tua nozione egoistica ».

« Se io non la vedo a causa della mia nozione egoistica, tu la vedi? ».

« Finché nutri concezioni dualistiche e dici "io non vedo" e "tu vedi", e così via, i tuoi occhi sono oscurati da questa visione relativistica ».

« Quando non vi è né "io" né "tu", chi è che vuole vedere? ».

Qualche parola di commento su questa conclusione del maestro. Perché non c'è nessuno che vuole vedere qual è la Via, questa montagna è un tranquillo ritiro per i monaci, ed i fiori selvatici fioriscono anche se nessun abitante della città viene fin quassù per ammirarli.

Un'altra critica rivolta al Buddismo mahāyānico è l'accusa di panteismo. Quando il seguace del Mahāyāna vede la natura di Buddha in ogni cosa, persino nelle cose inanimate, sembra incline a una filosofia panteistica. Ma si legga attentamente quanto segue e si capirà qual è la vera tendenza.

Fu chiesto a Wei-k'uan (*Chuan-têng*, VII): « Nel cane vi è natura di Buddha? ».

« Sì ».

« E vi è anche in te? ».

« No, in me no ».

« Come è possibile che non vi sia in te natura di Buddha, quando ne sono dotati tutti gli esseri? ».

« Io non sono uno di "tutti gli esseri" ».

« Se non lo sei, sei allora Buddha? ».

« Io non sono Buddha ».

« Allora, cosa sei? ».

« Non sono neppure "cosa" ».

« È allora qualcosa di tangibile o di pensabile? ».

« No, monaco, è qualcosa interamente al di là del pensiero, al di là della comprensione. Perciò è detto l'impensabile ».

Se esaminiamo attentamente questo dialogo, vediamo che il seguace del Mahāyāna vede qualcosa al di là delle realtà individuali che non può essere interamente incluso in esse, o, secondo il Mahāyāna, la natura di Buddha è manifesta in ogni oggetto particolare, nel cane, nella pianta, in una pietra, in un corso d'acqua, in una particella di polvere, in voi, in me, nell'ignorante come nel Buddha; ma nello stesso tempo va oltre essi e non può essere afferrata dal nostro pensiero e dalla nostra immaginazione. Questa visione della realtà non può essere chiamata panteistica.

Vi è un'altra osservazione da fare sull'interpretazione panteistica della filosofia buddista. Questa corrisponde a ciò che nella scuola Avatamsaka si chiama dottrina della perfetta fusione reciproca degli oggetti individuali. Quando il maestro dello Zen T'ien-lung (8), in risposta alla domanda « Cos'è il Buddha? », levò l'indice, non intendeva che il suo indice fosse il Buddha, o la sua espressione o manifestazione; altrimenti, potremmo dire che vi è panteismo. Ma in realtà nel suo gesto non vi era alcuna indicazione del genere. Se posso aggiungere un commento totalmente superfluo, dettato dal desiderio di mettere in risalto l'atteggiamento non panteistico di T'ien-lung, il suo dito, qui, sta solo, senza alcun riferimento al Buddha, alle sue rivelazioni, o alle relazioni spazio-temporali; il dito non deve essere assoggettato ad alcuna forma di determinazione, logica, metafisica o teologica o altro; il dito proteso davanti a voi è la realtà più minacciosa, e quando incominciate ad agitarvi, precipitate immediatamente nell'abisso senza fondo.

(8) Vedasi i miei *Saggi sullo Zen*, Volume Primo.

3

Vi sono, approssimativamente, tre mezzi di realizzazione con i quali i buddisti pervengono a tale visione della talità della realtà: 1. pratico; 2. intellettuale; 3. intuitivo.

Il metodo pratico è seguito da tutti i buddisti; ma lo Shingon può spiegare in modo più grafico ciò che intendo dire. Il metodo consiste nel disporre l'ambiente in modo da far sì che la mente risponda armoniosamente all'atmosfera generale così creata; vale a dire, l'orecchio ascolta un motivo solenne, l'occhio percepisce le sante immagini di Buddha e Bodhisattva, il naso avverte odori che ricordano un regno celestiale, le mani sono impegnate a formare mūdra segreti, e la bocca ripete sacri mantram di profondo significato. Completati questi preparativi, la mente ne è naturalmente influenzata, e senza comprendere come, si permea profondamente della sottile *vāsanā* che ne promana (9). Quando tutto ciò si ripete regolarmente per un periodo di tempo, il devoto può finire per giungere a una realizzazione.

Il secondo metodo per giungere allo scopo finale della disciplina mahāyānica consiste nel fare appello all'intelletto. Ciò vien fatto addestrandosi nella filosofia della scuola Avatamsaka o in quella Tendai. L'Avatamsaka insegna il sistema, molto astratto, del cosiddetto quadruplice Dharmadhātu, mentre la scuola Tendai contempla la triplice visione dell'esistenza: Vuoto, Relatività e Via di Mezzo. Tali metodi sono destinati a un intelletto molto evoluto e ben preparato. Senza molti anni di disciplina filosofica, non se ne può comprendere il profondo significato spirituale.

Il terzo metodo, che si rivolge alla nostra facoltà intuitiva, è lo Zen, e forse anche il Nembutsu è classificabile in questa categoria. È un metodo diretto, perché rifiuta di fare ricorso a spie-

(9) *Vāsanā*, che significa « profumo », « impressione », « ricordo », « forza dell'abitudine », è un'emanazione che si irradia da ogni azione, buona o cattiva, capace di avere effetto su altri. Poiché il mondo intero, con tutti i suoi oggetti individuali, simboleggia le azioni del passato, vi è anche un'emanazione da essi, collettivamente e individualmente. Tali emanazioni sono cariche del potere di influenzare o « profumare » ogni essere senziente che può essere in condizioni di entrare in contatto con esse. La concezione di *Vāsanā* appartiene alla scuola psicologica del Buddhismo, secondo la quale l'*Alayavijñāna* è il magazzino di tutti questi germi di emanazione.

gazioni verbali, ad analisi logiche e al ritualismo. Qualunque sia la realtà da afferrare, lo Zen si propone di afferrarla direttamente, senza strumenti mediatori come l'intelletto, l'immaginazione, l'accumulazione di merito, ecc... Desta direttamente il più alto potere spirituale, che può essere chiamato intuizione: ed è grazie a questa che si consegue l'illuminazione.

È superfluo aggiungere che, oltre a tutti questi metodi di preparazione spirituale, viene praticata la cosiddetta meditazione (*dhyāna*), perché senza questa la disciplina, intellettuale, intuitiva o ritualistica che sia, non può produrre il risultato voluto. Sia quindi chiaro che, dovunque il Buddhismo è messo in pratica, Dhyāna è il fattore indispensabile. Nello Zen è esercitato in modo più sistematico; anzi, la pratica di Dhyāna è considerata nello Zen il mezzo che corrisponde essenzialmente alla realizzazione suprema. Storicamente, il termine Zen deriva da « Dhyāna », *zenna* in giapponese.

Quindi, dei tre metodi che nella vita buddista portano allo stato di illuminazione, finora lo Zen si è dimostrato in generale quello più pratico e più efficiente per la mentalità orientale. Poiché ha tanto contribuito all'apprezzamento di un certo gusto artistico nella vita del popolo giapponese, dedicherò il resto del capitolo allo Zen e al suo valore culturale.

Lo Shingon sa apprezzare il valore della forma, e perciò ha grandemente contribuito alla creazione di bellissimi oggetti d'arte. Le scuole Tendai, Kegon (*avatamsaka*) e Yuishiki (*vijñaptimātra*), tre delle ali intellettualistiche del Buddhismo mahāyānico, hanno stimolato senza dubbio lo sviluppo della facoltà del raziocinio (10): e quando il Giappone si trovò di fronte all'affluire del pensiero occidentale, seppe discriminarlo e assimilarlo a seconda delle sue necessità. Se ha accolto con adeguata mentalità l'invasione dell'idealismo moderno e della dialettica hegeliana, ciò è indubbiamente dovuto al fatto che il suo intelletto aveva ricevuto una severa preparazione ad opera dei filosofi buddisti.

(10) L'insegnamento di Sūnyatā è strettamente associato allo Zen. Lo Zen, infatti, si sviluppò dalle intuizioni del *Prajñāpāramitā*. All'inizio della sua storia, lo Zen era molto legato al *Laṅkāvatāra*, ma gradualmente si distaccò da questo sūtra e adottò come credo fondamentale l'insegnamento della Prajñā. Forse il *Laṅkāvatāra* offre un sistema di pensiero troppo complicato, per essere facilmente accettabile per la mentalità cinese. D'altra parte, il *Prajñāpāramitā* è semplice e chiaro nelle sue affermazioni, il che attrasse prontamente i compatrioti di Lao-tzu e di Chuang-tzu.

Stranamente, lo Zen contribuì a promuovere lo studio dei classici cinesi. Se lo Zen non si dedicò allo studio della filosofia buddista, considerandola un ostacolo allo sviluppo della facoltà intuitiva, si fece missionario della cultura cinese in genere, comprese la poesia, la storia, l'etica, la filosofia, la calligrafia, la pittura, ecc... È un fenomeno insolito nella storia del Buddhismo, il fatto che un insegnamento tanto contrario alla lettera sia divenuto un mezzo forte ed efficiente per la conservazione e l'incoraggiamento dell'erudizione.

4

In un certo senso, lo Zen è l'interpretazione cinese della dottrina dell'illuminazione. Quando il Buddhismo passò attraverso il prisma della mente cinese, si differenziò in molte scuole: e una di esse fu lo Zen. Ma era evidentemente lo Zen che meglio si conformava alla psicologia cinese, perché tra tutte le scuole buddiste che fiorirono in quella terra per venti secoli, lo Zen è una delle due correnti del pensiero buddista che sono sopravvissute con successo; anzi, per quanto riguarda il nome ufficiale della scuola, lo Zen è l'unica scuola di Buddhismo ora esistente in Cina; perché l'Insegnamento della Terra Pura non è mai diventato, in Cina, una scuola separata, e ha trovato rifugio nei monasteri Zen come ospite e pensionante.

Storicamente, lo Zen ebbe senza dubbio inizio con la venuta di Bodhidharma in Cina nei primi anni del sesto secolo. Ma in realtà lo Zen vero e proprio data dalla comparsa di Yeno (Hui-nêng, 637-714 d.C.), che era nato nella Cina meridionale. La storia dello Zen, da Bodhidharma fino a Yeno, il Sesto Patriarca, è narrata nel Volume Primo dei miei *Saggi sul Buddhismo Zen* (11).

A parte l'insistenza sull'importanza fondamentale dell'espe-

(11) Come ho precisato altrove, la mia idea della storia dello Zen in Cina, fino a Hui-nêng e ai suoi discepoli, ha subito certi cambiamenti in seguito alla scoperta di materiale nuovo, rimasto inaccessibile al pubblico per più di mille anni, nel deserto, al confine cinese nordoccidentale. Non appena sarà possibile, intendo scrivere una nuova storia dello Zen, che avrà come figura centrale Hui-nêng. Il significato dell'insegnamento della Prajñā in rapporto allo Zen verrà allora posto in una luce più chiara.

rienza personale nella realizzazione di un fatto finale, lo Zen ha le seguenti caratteristiche, che hanno esercitato una grande influenza morale nella formazione di quello che può essere designato come lo spirito dell'Oriente, in particolare del Giappone.

1. Trascurare la forma è, generalmente, una caratteristica del misticismo cristiano, buddista o islamico. Quando si sottolinea l'importanza dello spirito, tutte le sue espressioni esteriori diventano cose di interesse secondario. La forma non viene necessariamente disprezzata, ma l'attenzione che le si dedica è ridotta al minimo; oppure si può dire che il convenzionalismo viene posto in disparte e che l'originalità individuale si afferma con tutta la sua forza. Ma proprio a causa di ciò, in tutte le cose connesse allo Zen vi è un fortissimo tono di interiorità. Per quanto riguarda la forma, si può dire che non vi sia osservabile nulla di bello o di gradito ai sensi; ma si sente qualcosa di interiore o di spirituale che si afferma nonostante l'imperfezione della forma, forse a causa di questa stessa imperfezione. La ragione è questa: quando la forma è perfetta, i nostri sensi ne sono troppo soddisfatti e la mente, almeno temporaneamente, può trascurare di esercitare le sue funzioni interiori. Gli sforzi troppo concentrati sull'esteriorità delle cose non riescono a ricavarne il significato interiore. Perciò Tanka (Tan-hsia) bruciò un'immagine lignea del Buddha per alimentare il fuoco, e l'idolatria venne liquidata. Kensu (Hsien-tzu) diventò pescatore, contro ogni convenzione della vita monastica. Daito Kokushi (1282-1337) divenne mendicante e Kanzan Kokushi (1277-1360) era un mandriano.

2. L'interiorità dello Zen implica un appello diretto allo spirito umano. Quando si fa a meno della mediazione della forma, uno spirito parla direttamente all'altro. Basta alzare un dito, e l'intero universo è là. Nulla potrebbe essere più diretto, in questo mondo di relatività. Il mezzo di comunicazione o il simbolo dell'espressione di sé viene ridotto al termine più conciso possibile. Quando basta una sillaba o un ammiccare, perché spendere una vita intera a scrivere libri enormi o a costruire una cattedrale grandiosa?

3. Diretto è sinonimo di semplice. Quando si scartano tutti gli accorgimenti superflui per esprimere le idee, un solo filo d'erba basta a rappresentare il Buddha Vairocana, alto sedici piedi. Oppure, un cerchio è il simbolo più pieno per rappresentare l'in-

commensurabilità della verità realizzata dalla mente di un seguace dello Zen. Tale semplicità si esprime anche nella vita. Un umile ritiro sulla montagna, dal tetto di paglia, condiviso con le candide nuvole, basta al saggio (12). Le patate arrostiti nelle ceneri di un fuoco acceso con il letame saziano la sua fame, mentre egli getta uno sguardo sprezzante all'inviato della corte imperiale (13).

4. Povertà e semplicità vanno insieme: ma il solo essere povero e umile non è lo Zen. Lo Zen non sposa la povertà solo per amore della povertà. Poiché basta a se stesso, non ha bisogno di molto: per gli altri è povertà, ma per lui è sufficienza. Ricco o povero è un metro di giudizio mondano: perché l'interiorità della povertà dello Zen non ha nulla a che vedere con l'essere privi di averi, o con l'essere ricchi di ricchezze materiali.

5. Le realtà dell'esperienza sono apprezzate nello Zen più delle rappresentazioni, dei simboli e dei concetti: cioè, nello Zen la sostanza è tutto e la forma è nulla. Perciò lo Zen è empirismo radicale. Lo spazio, allora, non è qualcosa che si estende oggettivamente, il tempo non deve venire considerato una linea che si protende nel passato, nel presente e nel futuro. Lo Zen non conosce tale spazio e tale tempo, e perciò idee come eternità, infinito ecc. per lo Zen sono semplici sogni. Infatti, lo Zen vive nei fatti, nelle realtà. I fatti possono venire considerati momentanei, ma la momentaneità è un'idea costruita soggettivamente. Quando lo Zen viene paragonato al bagliore del lampo, che scompare prima che si abbia tempo di gridare « Oh! », non si deve supporre che la vita dello Zen stia nella pura e semplice rapidità. Ma possiamo dire che lo Zen sfugge alla deliberazione e all'elaborazione. Quando un tetto lasciava filtrare l'acqua, un maestro Zen chiamò i suoi assistenti perché portassero qualcosa che servisse a tenere asciutto il *tatami*. Senza un attimo di esitazione, uno di essi portò un canestro di bambù, mentre un altro andò a cercare una vasca e la portò al maestro. Si dice che il maestro abbia lodato il primo monaco, quello che aveva portato il canestro: era lui che aveva compreso lo spirito dello Zen meglio di quello che aveva deliberato, anche se la saggezza di que-

(12) Vedasi *Saggi sullo Zen*, Volume Secondo.

(13) Lan-tsan, fine dell'ottavo secolo, nel regno di Tê-tsung di T'ang.

st'ultimo era piú pratica e piú utile. Questa fase dello Zen è conosciuta tecnicamente come « non-discriminazione ».

6. Nel cuore dello Zen si trova ciò che potrebbe essere designato come « eterna solitudine »: è una specie di senso dell'assoluto. Nel *Lankāvatāra Sūtra* abbiamo ciò che è conosciuto come « verità della solitudine » (*viviktadharma* in sanscrito). Tale esperienza sembra destare il senso della solitudine eterna. Ciò non significa che noi tutti ci sentiamo soli e che aspiriamo sempre a qualcosa di piú grande e piú forte di noi. Tale sensazione è provata piú o meno da tutte le anime religiose; ma ciò che intendo qui non è tale specie di solitudine, bensí la solitudine di un essere assoluto, che si manifesta quando ci si lascia indietro un mondo di particolari che si muove nelle condizioni dello spazio, del tempo, e di causa-ed-effetto; quando lo spirito si libra alto nel cielo e si muove a suo piacere, come una nuvola.

7. Quando tutti questi aspetti dello Zen sono confermati, troviamo un certo atteggiamento definito dello Zen nei confronti della vita in generale. Quando può esprimersi mediante l'arte, costituisce quello che possiamo chiamare lo spirito dell'estetica dello Zen. Vi troveremo allora semplicità, immediatezza, ardimento, abbandono, distacco, lontananza dalle cose mondane, interiorità, mancanza di preoccupazione per la forma, liberi movimenti dello spirito, soffio creativo di un genio mistico che pervade l'opera... sia questa la pittura, la calligrafia, il giardinaggio, la cerimonia del tè, la scherma, la danza o la poesia.

5

Come ho detto in precedenza, tra tutte le scuole del Buddismo mahāyānico, è stato lo Zen a dare un grande impulso alla fioritura delle arti tipiche del Giappone, e le indicazioni fornite qui sopra possono aiutare a comprendere lo spirito di tale fase della cultura giapponese. Mi sia consentito, per fare un esempio, prendere la pittura giapponese nota come « Sumiye », la poesia giapponese chiamata « Haiku », e inoltre le istruzioni impartite da un maestro Zen a un Samurai, grande esperto nella scherma.

Lo Zen giunse in Giappone nel dodicesimo secolo (14): negli ottocento anni della sua storia ha influenzato in molti modi la vita giapponese, non solo la vita spirituale dei Samurai, ma anche la sua espressione artistica realizzata dalle classi colte ed erudite. Il Sumiye, che è una di tali espressioni, non è pittura nel vero senso della parola: è una specie di schizzo in bianco e nero. L'inchiostro è fatto di fuliggine e di colla, e il pennello di peli di pecora o di tasso, fatto in modo da assorbire e contenere molto liquido. La carta usata è piuttosto sottile e assorbe molto inchiostro, in contrasto con la tela adoperata nella pittura a olio: questo contrasto è molto importante per l'artista di Sumiye.

La ragione per la quale, come veicolo per trasferire un'ispirazione artistica, è stato scelto un materiale tanto fragile è che l'ispirazione stessa deve esservi trasferita nel più breve tempo possibile. Se il pennello indugia troppo a lungo, la carta si strappa. Le linee devono essere tracciate il più rapidamente possibile e devono essere il meno possibile numerose: sono indicate solo quelle assolutamente necessarie. Non è consentita alcuna deliberazione, non sono ammessi cancellature, ripetizioni, ritocchi, rimodellamenti, assestamenti. Le pennellate sono indelebili, irrevocabili, non soggette a future correzioni o a miglioramenti. Tutto ciò che viene fatto dopo è chiaramente e sgradevolmente visibile nel risultato, dato il tipo di carta usata. L'artista deve seguire la sua ispirazione spontaneamente, assolutamente e istantaneamente: lascia che il braccio, le dita, il pennello siano guidati, come se fossero semplici strumenti, insieme a tutto il suo essere, nelle mani di qualcuno che si è temporaneamente impadronito di lui. Oppure, possiamo dire che il pennello esegue da sé l'opera, indipendentemente dall'artista, il quale si limita a lasciarlo muovere senza uno sforzo consapevole. Se tra il pennello e la carta si interpone la logica o la riflessione, tutto l'effetto è guastato. Il Samiye viene prodotto in questo modo.

È facile comprendere che le linee del Sumiye devono mostrare una varietà infinita. Non vi sono chiaroscuri né prospettiva, che anzi non sono necessari nel Sumiye, dove non vi è alcuna pretesa di realismo. Si tenta di far muovere sulla carta lo

spirito di un oggetto. Perciò ogni pennellata deve battere al ritmo delle pulsazioni di un essere vivente, e deve essere anch'essa vivente. Evidentemente, il Sumiye è governato da una serie di principi del tutto diversi da quelli della pittura a olio. Poiché la tela è un materiale resistente, e i colori a olio permettono ripetute cancellature e aggiunte, un dipinto viene costruito sistematicamente secondo un piano progettato deliberatamente. La grandiosità di concezione e la forza di esecuzione, per non parlare poi del realismo, sono le caratteristiche di un dipinto a olio, che può essere paragonato a un sistema filosofico ben escogitato, in cui ogni filo della logica è saldamente annodato; oppure, può essere confrontato a una grande cattedrale, in cui i muri, le colonne e le fondamenta sono formate da solidi blocchi di pietra. In confronto a questo, uno schizzo Sumiye è la povertà stessa: povero nella forma, povero nel contenuto, povero nell'esecuzione, povero nel materiale. Eppure noi orientali vi sentiamo la presenza di un certo spirito che aleggia misteriosamente attorno alle linee, ai punti e alle ombre; in essi vibra il ritmo del suo respiro vivente. Un unico stelo di giglio fiorito, eseguito in apparenza con tanta disinvoltura su di un pezzo di carta rozza... eppure vi è rivelato vividamente lo spirito tenero e innocente di una fanciulla che si ripara dalla tempesta di una vita terrena. Inoltre, a quanto può vedere un critico superficiale, non vi è grande abilità e ispirazione artistica: una piccola, insignificante barca d'un pescatore al centro di una vasta distesa d'acqua; ma quando la guardiamo non possiamo non sentirci profondamente colpiti dall'immensità dell'oceano che non ha confini, e dalla presenza di uno spirito misterioso che alita una vita di imperturbata eternità in mezzo a quelle acque ondulanti. E tutti questi prodigi sono ottenuti con tanta facilità!

Se il Sumiye tenta di copiare una realtà oggettiva, è un totale fallimento: non vi riesce mai, è piuttosto una creazione. In uno schizzo Sumiye un punto non rappresenta un falco, una linea curva non simboleggia il monte Fuji. Il punto è l'uccello, e la linea è la montagna. Se in un dipinto la rassomiglianza è tutto, la tela bidimensionale non può rappresentare qualcosa oggettivamente; i colori non riescono a rendere l'originale, e per quanto il pittore si sforzi, con i suoi pennelli, di rendere fedelmente un oggetto di natura così com'è, il risultato non può mai rendergli giustizia; perché, in quanto è un'imitazione, una rap-

presentazione, è una povera imitazione, una beffa. L'artista di Sumiye ragiona così: perché non abbandonare del tutto tale tentativo? Creiamo invece oggetti viventi dalla nostra immaginazione. Poiché apparteniamo tutti allo stesso universo, le nostre rappresentazioni possono mostrare qualche corrispondenza con quelli che chiamiamo oggetti di natura. Ma questo non è un elemento essenziale della nostra opera. In ogni pennellata non vi è forse qualcosa di individuale? Vi si muove lo spirito di ogni artista. I suoi uccelli sono creazioni sue. Questo è l'atteggiamento di un pittore di Sumiye verso la sua arte, e desidero precisare che è anche l'atteggiamento dello Zen verso la vita; e ciò che il seguace dello Zen tenta di fare con la sua vita è ciò che l'artista fa con il suo pennello, la carta e l'inchiostro. Lo spirito creativo si muove dovunque, e vi è opera di creazione sia nella vita che nell'arte.

Una linea tracciata dall'artista di Sumiye è definitiva: nulla può andare oltre essa, nulla può recuperarla; è inevitabile come il bagliore del lampo; neppure l'artista può disfarla; e da questo deriva la bellezza della linea. Le cose sono belle quando sono inevitabili, cioè, quando sono libere espressioni di uno spirito. Qui non vi è violenza, né distruzione, né alterazione, né copiatura, ma uno spiegarsi libero, irrefrenabile eppure autogovernantesi di movimento, che costituisce il principio della bellezza. I muscoli sono consapevoli di tracciare una linea, di formare un punto, ma dietro di loro vi è una inconsapevolezza. Per mezzo di tale inconsapevolezza, l'artista crea la sua opera d'arte. Un bimbo sorride e tutta la folla si sente trasportata, perché è autenticamente inevitabile, proviene dall'Inconscio. Il « Wu-hsin » e « Wu-nien » (15), cui il maestro dello Zen attribuisce tanta importanza, come abbiamo già visto altrove, è inoltre, preminentemente, lo spirito dell'artista di Sumiye.

Un'altra caratteristica che distingue il Sumiye è il suo tentativo di cogliere lo spirito mentre si muove. Tutto diviene, nulla è stazionario in natura; quando si pensa di averlo saldamente afferrato, scivola dalle mani, perché nel momento in cui lo si afferra non è più vivo: è morto. Ma il Sumiye tenta di cogliere le cose vive, il che sembra impossibile da realizzare. Sì, sarebbe

(15) *Mu-shin* e *mu-nen* in giapponese. Vedasi pag. 18 e segg. della presente opera.

veramente un'impossibilità se lo sforzo dell'artista fosse teso a rappresentare cose viventi sulla carta: ma egli può riuscirci, in una certa misura, quando ogni pennellata da lui tracciata è connessa direttamente con il suo spirito interiore, non intralciato da fattori estranei come concetti, ecc... In questo caso, il suo pennello è un prolungamento del suo braccio; è soprattutto il suo spirito, e tale spirito si sente in ogni suo movimento che viene tracciato sulla carta. Quando si compie ciò, una pittura Sumiye è una realtà, completa in se stessa, non è una copia di qualcosa d'altro. Le montagne, qui, sono reali nello stesso senso in cui è reale il monte Fuji; così sono reali le nuvole, il ruscello, gli alberi, le onde, le figure, perché lo spirito dell'artista si articola attraverso tutte quelle masse, linee, punti e « sgorbi ».

È quindi naturale che il Sumiye rifugga da colori, perché questi ci ricordano un oggetto di natura, e il Sumiye non pretende di essere una riproduzione, perfetta o imperfetta. Da questo punto di vista, il Sumiye è come la calligrafia. Nella calligrafia ogni carattere, composto di pennellate orizzontali, verticali, oblique, fluenti, rivolte verso l'alto e verso il basso, non indica necessariamente un'idea definita, tuttavia non la ignora completamente, perché un carattere deve in primo luogo significare qualcosa. Ma in quest'arte tipica dell'Estremo Oriente, dove per scrivere si usa un pennello lungo, morbido, appuntito, ogni pennellata eseguita con questo ha un significato, a parte la funzione di elemento di un carattere che simboleggia un'idea. Il pennello è uno strumento docile che obbedisce prontamente ad ogni movimento dello scrivente o dell'artista. Nelle pennellate possiamo discernere lo spirito di chi le ha eseguite. È per questa ragione che Sumiye e calligrafia sono considerati in Oriente appartenenti alla stessa categoria dell'arte.

Lo sviluppo del pannello morbido meriterebbe uno studio a parte. Senza dubbio ebbe una notevole influenza sull'aspetto dei caratteri e della scrittura cinese. Fu una fortuna che nelle mani dell'artista capitasse uno strumento tanto morbido, docile ed elastico. Le linee e i tratti che esso produce hanno qualcosa della freschezza, della tenerezza e della grazia che si riscontrano negli oggetti animati in natura, specialmente nel corpo umano. Se lo strumento usato fosse stato un pezzo di ferro, rigido e non cedevole, il risultato sarebbe stato completamente diverso, e non

sarebbero pervenuti fino a noi i Sumiye di Liang-kai, di Mu-ch'i e di altri maestri.

Anche il fatto che la carta sia così fragile da non consentire che il pennello indugi troppo a lungo è un grande vantaggio per l'artista. Se la carta fosse troppo forte e dura, sarebbe possibile disegnare deliberatamente e apportare correzioni, il che sarebbe in contrasto con lo spirito del Sumiye. Il pennello deve correre rapidamente sulla carta, arditamente e pienamente, irrevocabilmente, come l'opera della creazione, quando incominciò a esistere l'universo. Non appena una parola esce dalla bocca del creatore, deve essere eseguita. L'indugio può significare alterazione, cioè frustrazione; oppure, la volontà viene frenata nel suo movimento in avanti; si arresta, esita, riflette, ragiona, e alla fine cambia rotta: e questo interferisce con la libertà della mente artistica.

Benché artificialità non significhi regolarità o trattamento simmetrico del soggetto, e libertà non significhi irregolarità, nel Sumiye vi è sempre un elemento imprevisto. Quando ci si aspetta di vedere una linea o una massa, questa è assente, e questa assenza, anziché deludere, suggerisce qualcosa che sta oltre, ed è del tutto soddisfacente. Un pezzo di carta, in genere rettangolare, di circa settanta centimetri per un metro e ottanta, racchiude ora l'intero universo. La pennellata orizzontale suggerisce l'immensità dello spazio, un cerchio l'eternità del tempo: non solo la loro illimitatezza, ma anche la presenza di vita e di movimento. È strano che l'assenza di un singolo punto dove, convenzionalmente, ci si aspetterebbe di vederlo, possa realizzare questo mistero; ma l'artista del Sumiye è espertissimo in tale gioco. Lo fa tanto abilmente che nella sua opera non si scorge alcuna artificiosità, alcuno scopo esplicito. Questa vita di assenza di scopo deriva direttamente dallo Zen.

6

Dopo avere accennato al legame tra il Sumiye e lo Zen, mi sia consentito di proseguire facendo alcune osservazioni sullo spirito dell'« Eterna solitudine ». So che le mie parole non bastano a rendere giustizia a ciò che lo Zen ha fatto in realtà, a suo

modo, per il lato estetico della vita giapponese. A quanto possiamo affermare, l'influenza dello Zen sulla pittura orientale è stata generale e non si è limitata al Giappone: ciò che ho detto più sopra vale anche per i cinesi. Ciò che segue, tuttavia, può essere considerato specificamente giapponese, perché questo spirito di « Eterna Solitudine » è conosciuto soprattutto in Giappone. Per tale spirito, o principio artistico, se può essere così chiamato, io intendo ciò che in Giappone è noto comunemente come « Sabi » o « Wabi » (o « Shibumi »). Mi sia permesso spendere qualche parola al riguardo, usando il termine « Sabi » per indicare il concetto di questo gruppo di sensazioni.

« Sabi » appare nel giardinaggio e nella cerimonia del tè come nella letteratura. Mi limiterò alla letteratura, in particolare a quella forma letteraria nota come « Haiku », cioè la poesia di diciassette sillabe. Questa forma brevissima di espressione poetica è un prodotto speciale della mentalità giapponese. Ebbe un grande sviluppo nell'epoca Tokugawa, in particolare dopo Basho (1643-1694).

Basho fu viaggiatore e poeta, amante appassionato della natura: una specie di trovatore della natura. Trascorse la vita viaggiando da una estremità all'altra del Giappone. Per fortuna, a quei tempi non vi erano le ferrovie. Le comodità moderne non sembrano conciliarsi con la poesia. Lo spirito moderno dell'analisi scientifica non lascia misteri e la poesia e il Haiku non sembrano prosperare dove non vi sono misteri. Purtroppo, la scienza non lascia posto per la suggestione, tutto è denudato, e tutto ciò che vi è da vedere è messo allo scoperto. Dove regna la scienza, l'immaginazione è costretta a ritirarsi.

Siamo tutti costretti ad affrontare la cosiddetta dura realtà che calcifica le nostre menti; se in noi non resta alcuna tenerezza, la poesia scompare; dove vi è un'immensa estensione di sabbia, non può esservi la verde vegetazione. Ai tempi di Basho, la vita non era ancora così prosaica e assillante. Un cappello di bambù, un bastone di canna e un sacco di cotone bastavano al poeta per vagabondare, fermandosi per qualche tempo nei villaggi che colpivano la sua fantasia e godendo di tutte le esperienze che erano soprattutto le durezza dei viaggi primitivi. Ora che viaggiare è troppo facile e troppo comodo, ha perduto il suo significato spirituale. Può sembrare sentimentalismo, ma un certo

senso di solitudine causato dal viaggio induce a riflettere sul significato della vita, perché la vita in fondo è un viaggio, da un ignoto ad un altro ignoto. Nel periodo di sessanta, settanta od ottant'anni che ci è concesso, dobbiamo lacerare, se possiamo, il velo del mistero. Un modo troppo agevole di vivere tale periodo, per quanto breve, ci priva del senso dell'Eterna Solitudine.

Predecessore di Basho fu Saigyō, del periodo Kamakura (1168-1334): anch'egli fu un monaco viaggiatore. Dopo avere lasciato i doveri ufficiali di guerriero alle dipendenze della corte, dedicò la sua vita ai viaggi e alla poesia. Era monaco buddista. Se avete visitato il Giappone, avrete visto il dipinto che raffigura un monaco in abito da viaggio, tutto solo, che guarda il monte Fuji. Non ricordo chi sia l'autore, ma quel dipinto suggerisce molti pensieri, specialmente sulla misteriosa solitudine della vita umana, che tuttavia non è un senso di desolazione, né un senso deprimente di isolamento, ma una sorta di valutazione del mistero dell'assoluto. La poesia composta da Saigyō in quell'occasione dice:

Portato dal vento
Il fumo del monte Fuji
Sparisce in lontananza!
Chi conosce il destino
Dei miei pensieri che si allontanano con esso?

Basho non era un monaco buddista, ma era devoto dello Zen. All'inizio d'autunno, quando di tanto in tanto incomincia a piovere, la natura è l'incarnazione dell'Eterna Solitudine. Gli alberi si spogliano, le montagne incominciano ad assumere un aspetto austero, i corsi d'acqua sono più trasparenti e la sera, quando gli uccelli stanchi dell'attività della giornata ritornano al nido, un viaggiatore solitario pensa al destino della vita umana. Il suo stato d'animo si muove insieme a quello della natura. Basho canta:

Un viaggiatore
— Questo sia il mio nome...
Questa pioggia d'autunno.

Non siamo necessariamente tutti asceti, ma non credo manchi in ognuno di noi l'eterno desiderio di un mondo al di là

di questo fatto di empirica relatività, dove l'anima possa contemplare quietamente il proprio destino.

Quando Basho stava ancora studiando lo Zen sotto la guida del suo maestro Buccho, quest'ultimo una volta gli fece visita e gli chiese: « Come ti va in questi giorni? ».

Basho: « Dopo una recente pioggia, il muschio è divenuto più verde che mai ».

Buccho: « Che Buddismo vi è prima del verde del muschio? ».

Basho: « Una rana balza nell'acqua, ascoltane il suono! ».

Si dice che questo sia stato l'inizio di una nuova epoca nella storia del Haiku. Prima di Basho, il Haiku era un semplice gioco di parole, che aveva perduto ogni contatto con la vita. Interrogato dal suo maestro sulla verità suprema delle cose che esisteva anche prima di questo mondo di particolari, Basho vide una rana che balzava in un vecchio stagno: quel rumore spezzava la serenità della scena. La fonte della vita è stata colta, e l'artista, seduto qui, osserva ogni suo stato d'animo via via che la sua mente viene a contatto con un mondo in divenire costante, e il risultato è una poesia di diciassette sillabe. Basho fu il poeta dell'Eterna Solitudine.

Un altro dei suoi Haiku dice:

Un ramo che ha perduto le foglie,
Un corvo vi si è posato...
Questa sera d'autunno.

Semplicità della forma non significa sempre banalità di contenuto. Vi è qualcosa di grandioso al di là del corvo solitario posato sul ramo morto di un albero. Tutte le cose escono da un abisso ignoto di mistero, e in ognuna di esse noi possiamo avere una visione dell'abisso. Non è necessario comporre una poesia di molte centinaia di versi per esprimere il sentimento destato dalla visione dell'abisso. Quando un sentimento raggiunge la sua vetta più alta rimaniamo in silenzio, perché non esistono parole adeguate. Anche diciassette sillabe possono sembrare troppe. Comunque, gli artisti giapponesi, più o meno influenzati dallo Zen, tendono ad usare il minor numero possibile di parole o di pennellate per esprimere i loro sentimenti. Quando queste vengono espresse troppo pienamente, non vi è più spazio per la suggestione, e la suggestione è il segreto dell'arte giapponese.

Alcuni artisti arrivano persino a questo: non ha importanza, per loro, in qual modo il riguardante considererà le pennellate; anzi, più verranno fraintese e tanto meglio sarà. Le pennellate o le masse possono significare qualunque oggetto di natura: possono essere uccelli, o colline, o figure umane, o fiori, o qualunque altra cosa: per loro, dichiarano gli artisti, è del tutto indifferente. È una posizione estremistica. Infatti, se le loro linee, le loro masse, i loro punti vengono giudicati in modo diverso da menti diverse, talvolta in modo ben lontano da ciò che l'artista intendeva, a che serve tentare questo genere di pittura? Forse qui l'artista voleva aggiungere: « Purché lo spirito che pervade il prodotto sia perfettamente percepito e valutato ». Risulta quindi evidente che gli artisti dell'Estremo Oriente sono del tutto indifferenti alla forma. Con l'opera del loro pennello, vogliono indicare qualcosa che li ha profondamente commossi nel loro intimo. Può darsi che essi stessi non abbiano saputo come esprimere quel moto interiore. Si limitano a lanciare un grido o ad agitare il pennello. Può darsi che questa non sia arte, perché non vi è arte, effettivamente, in ciò che essi fanno; o, se vi è arte, può essere molto primitiva. È veramente così? Per quanto noi possiamo essere progrediti nella « civiltà », che significa artificialità, cerchiamo sempre l'assenza dell'artificiosità, perché sembra essere questo il fine e il fondamento di tutte le attività artistiche. Quanta arte si nasconde dietro l'apparente noncuranza dell'arte giapponese! Piena di significato e di suggestioni, eppure perfettamente priva di artificiosità: quando lo spirito dell'Eterna Solitudine è espresso in questo modo, abbiamo l'essenza del Sumiye e del Haiku.

7

Se la forma Zen del Buddismo ha influenzato la vita giapponese, soprattutto nell'aspetto estetico, in misura superiore a quella di tutte le altre forme, ciò è dovuto al fatto che lo Zen si appella direttamente alle realtà della vita anziché ai concetti. L'intelletto è sempre indiretto nel suo rapporto con la vita, è un agente generalizzante, e ciò che è generale manca di forza istintiva, cioè di forza di volontà. Non soltanto lo Zen è volontà: contiene anche una certa dose di intelletto, purché sia un'in-

tuizione. In contrasto con la tendenza concettualizzatrice delle altre scuole del Buddhismo, l'appello dello Zen alla vita è fondamentale. Questa è la ragione principale per la quale lo Zen ha tanto influenzato la vita giapponese.

L'arte della scherma, che era uno degli interessi più vivi delle classi dirigenti del Giappone fin dal periodo Kamakura, raggiunse uno sviluppo prodigioso, e fino a tempi recenti hanno continuato a prosperare molte scuole diverse. Il periodo Kamakura è strettamente legato allo Zen, perché fu allora che venne introdotto in Giappone quale scuola indipendente del Buddhismo. Molti grandi maestri dello Zen dominarono il mondo spirituale di quel tempo, e nonostante il loro disprezzo per l'erudizione, l'erudizione fu conservata per opera loro. Nello stesso periodo, i militari si affollavano attorno a loro, ansiosi di venire istruiti e disciplinati. Il metodo del loro insegnamento era semplice e diretto: non era necessaria una grande conoscenza dell'astrusa filosofia del Buddhismo. Naturalmente, i militari non erano eruditi; volevano non avere paura della morte, che dovevano affrontare continuamente. Era un problema molto pratico, e lo Zen era pronto a trattarlo, forse perché i maestri affrontavano le realtà della vita, non i concetti. Probabilmente dicevano a un militare che veniva per farsi illuminare sulla questione della nascita-e-morte: « Qui non vi è nascita e morte; esci dalla mia stanza al più presto possibile ». Così dicendo, lo cacciavano con il bastone che portavano quasi sempre con sé. Oppure se un militare si presentava a un maestro dicendo: « Ora devo fronteggiare l'evento più critico della mia vita: che devo fare? », il maestro ruggiva: « Vai avanti diritto e non guardare indietro! ». Nel Giappone feudale i militari venivano preparati in tal modo dai maestri dello Zen.

Poiché la vita dei soldati era continuamente minacciata, e poiché le spade erano le sole armi che decidevano della loro vita e della loro morte, l'arte della scherma si sviluppò raggiungendo un grado di perfezione ammirevole. Non è strano, quindi, che lo Zen abbia avuto molto a che fare con questa professione. Takuan (1573-1645), una delle più grandi figure dello Zen nel periodo Tokugawa, impartì una istruzione completa nello Zen al suo discepolo, Yagiu Tajima-no-kami (morto nel 1646) che era maestro di scherma dello Shogun di quel tempo. Naturalmente, l'istru-

zione non riguardava la tecnica dell'arte della scherma, ma l'atteggiamento mentale dello schermidore. Seguirlo con intelligenza dovette significare una grande preparazione spirituale per il suo illustre discepolo. Un altro grande maestro di scherma del periodo Tokugawa fu Miyamoto Musashi (1582-1645), che fu il fondatore della scuola chiamata Nitoryū. Non era soltanto uno schermidore, ma anche un artista Sumiye altrettanto grande. I suoi dipinti sono molto apprezzati e, per così dire, hanno un « sapore di Zen ». Uno dei suoi famosi detti sulla scherma è questo:

Sotto la spada levata in alto
Vi è l'inferno che ti fa tremare:
Ma va' avanti,
E avrai la terra della beatitudine.

Non è semplice coraggio, ma è abbandono di sé, conosciuto nel Buddismo come stato di assenza di ego. Qui sta il significato religioso dell'arte della scherma. In tal modo, lo Zen penetrò profondamente nella vita del popolo giapponese, nei suoi vari aspetti: morale, pratico, estetico e in una certa misura anche intellettuale.

Come è stato precisato altrove, è forse meglio considerare l'insegnamento buddista del Non-ego come un metodo pratico per esporre la filosofia dell'Inconscio. L'Inconscio si evolve silenziosamente attraverso le nostre empiriche coscienze individuali, e mentre opera così, queste ultime lo scambiano per un'anima-ego libera, incondizionata e permanente. Ma quando questo concetto si impadronisce della nostra coscienza, le attività realmente libere dell'Inconscio incontrano ostacoli da ogni lato. Emotivamente, questa è l'origine di tormenti che rendono la vita impossibile. Per ristabilire la pace nel modo più pratico, il Buddismo ci insegna ora ad abbandonare il pensiero di un'anima-ego, a liberarci da questo attaccamento, a prosciugare la fonte principale di una continua angoscia: perché è così che l'Inconscio riacquista la sua creatività originale. Le grandi cose sembrano sempre realizzate mediante il nostro appello diretto all'Inconscio. Non solo grandi eventi spirituali, ma anche grandi cose morali, sociali e pratiche sono i risultati dell'attività immediata dell'Inconscio. L'assenza di ego ha il compito di attirare su questo la nostra attenzione.

Per la mente giapponese, « Muga » e « Mushin » (16) significano la stessa cosa. Quando si raggiunge lo stato di « Muga », si realizza lo stato di « Mushin », l'Inconscio. « Muga » viene talvolta identificato con uno stato di estasi in cui non vi è alcun senso di « Io sto facendo ciò ». Il sentimento del « sé » è un grande ostacolo nell'esecuzione di una attività. Per quanto l'assenza della coscienza di sé non garantisca la grandezza di un risultato, esserne consci, soprattutto nel senso dell'orgoglio e della presunzione, sminuisce immediatamente, dal punto di vista spirituale, il valore della realizzazione. Non solo, ma la stessa realizzazione viene posta in dubbio: è sempre legata a un sentore di « sé ». Istitivamente ce ne allontaniamo, perché non proviene direttamente dall'Inconscio. Tutto ciò che proviene da quest'ultimo sembra andare oltre il giudizio morale: ha un suo fascino particolare, poiché è opera dell'Inconscio. Il fatto che noi possiamo avvertire tale fascino testimonia l'esistenza dell'Inconscio. Il fine di ogni disciplina artistica, in Giappone, si impernia sulla sua autovalutazione, che è nello stesso tempo la sua realizzazione. « Muga » o « Mushin » o assenza di sforzo è così il punto culminante dell'arte.

8

Ecco il succo dell'istruzione Zen impartita da Katuan a Yasyu Tajima-no-Kami sulla scherma:

« Nell'arte della scherma, la cosa più importante è acquisire un certo atteggiamento mentale conosciuto come "saggezza inamovibile". Tale saggezza è acquisita intuitivamente dopo una lunga preparazione pratica. "Inamovibile" non significa essere rigido e pesante e senza vita come una pietra o un pezzo di legno. Significa il grado più alto di mobilità con un centro che rimane immobile. La mente, allora, raggiunge il punto più alto dell'alacrità, pronta a dirigere la sua attenzione dovunque sia necessario: a sinistra, a destra, in ogni direzione. Quando la tua attenzione è impegnata e arrestata dalla spada avventata del ne-

(16) In cinese, *wu-wo* (non-ego) e *wu-hsin* (non-mente); in sanscrito, *anātmya* e *acitta*. Vedasi alle pagg. 18 e 301 della presente opera.

mico, tu perdi la prima occasione di fare da solo la prossima mossa. Indugi, pensi, e mentre si svolge questa deliberazione, il tuo avversario è pronto ad abbatterti. L'importante è non offrirgli tale possibilità. Tu devi seguire il movimento della spada nelle mani del nemico, lasciando la tua mente libera di fare il proprio contromovimento con la tua deliberazione che interferisce. Muoviti come si muove l'avversario, e causerai la sua sconfitta.

« Questo, che può essere chiamato atteggiamento di non interferenza della mente, costituisce l'elemento più vitale dell'arte della scherma e anche dello Zen. Se si lascia tra due azioni lo spazio per un solo capello, vi è interruzione. Quando si battono le mani, il suono si produce senza un solo momento di deliberazione. Il suono non attende e non riflette prima di prodursi. Non vi è nulla di intermedio, qui: un movimento segue l'altro, senza l'interruzione causata dalla mente conscia. Se sei turbato e pensi a ciò che devi fare, quando vedi l'avversario che sta per colpirti ed abbatterti, gli concedi spazio, cioè una felice occasione per sferrare il colpo mortale. La tua difesa deve seguire l'attacco senza un momento di interruzione, e non vi saranno più due movimenti separati, conosciuti come attacco e difesa. L'immediatezza dell'azione, da parte tua, porterà inevitabilmente alla sconfitta del tuo avversario. È come una barca che scende le rapide senza scosse: nello Zen, e così pure nella scherma, è estremamente preziosa una mente senza esitazioni, senza interruzioni, senza nulla di intermedio.

« Nello Zen si accenna spesso al bagliore del lampo e alle scintille che scaturiscono dall'urto tra due acciarini. Se si intendono tali paragoni nel senso di rapidità, si commette un pericoloso errore. L'idea è invece mostrare immediatezza d'azione, un movimento ininterrotto di energia vitale. Se rimane lo spazio per un'interruzione, proveniente da un settore che non sia in relazione vitale con l'occasione, perderai sicuramente la tua posizione. Naturalmente, ciò non significa che si debba desiderare di fare le cose in modo avventato, o nel più breve tempo possibile. Se in te ci fosse tale desiderio, la sua stessa presenza costituirebbe un'interruzione. Quando gli si domanda: "Qual è la realtà suprema del Buddhismo?", il maestro risponde senza un attimo d'indugio: "Un ramo di fiori di susino" oppure "Il cipresso nel cortile". Vi è qualcosa di inamovibile, interiormente, che tutta-

via si muove spontaneamente insieme alle cose che gli si presentano davanti. Lo specchio della saggezza le riflette istantaneamente una dopo l'altra, mantenendosi intatto e imperturbato. Lo schermidore deve coltivare questi principi ».

La vita di non-interruzione, qui descritta come necessaria per la padronanza dell'arte della scherma è la vita di assenza di sforzo (*anābhogacaryā*) o di assenza di desiderio (*apranibhita*), che è l'essenza della condizione di Bodhisattva. Dal punto di vista artistico, è l'arte dell'assenza di arte. I confuciani dicono: « Che dice il cielo? che dice la terra? Ma le stagioni vengono e vanno e tutte le cose crescono ». I seguaci di Lao-tsu dichiarano paradossalmente: « La benevolenza e la rettitudine sono prodotti dell'artificiosità umana, quando la verità più alta non prevale a suo modo ». Oppure: « È il principio della non-azione che fa muovere tutte le cose ». Oppure: « I raggi girano solo perché il mozzo non si muove ». Tutte queste osservazioni tendono a mostrare che il centro di gravità della vita rimane inamovibile e immoto, e che quando lo si è ben compreso tutte le attività della vita, artistiche, poetiche, religiose o drammatiche, in una esistenza di quiete e di apprendimento o in una di intensa azione, si afferma uno stato di realizzazione di sé, che si esprime in modo squisito nella vita e negli atti della persona.

9

In conclusione, lo spirito dell'Eterna Solitudine (*viviktadharma*), che è lo spirito dello Zen, si esprime sotto il nome di « Sabi » nei vari campi artistici della vita come il giardinaggio, la cerimonia del tè, la pittura, la disposizione dei fiori, l'abbigliamento, l'arredamento; nel modo di vivere, nella danza del No, nella poesia, eccetera. Lo spirito comprende elementi che sono semplicità, naturalezza, non convenzionalità, raffinatezza, libertà, familiarità singolarmente sfumata di distacco, e normalità quotidiana, squisitamente velata dal vapore dell'interiorità trascendente.

Per spiegarmi meglio, mi si permetta di descrivere una sala da tè in uno dei templi annessi a Daitokuji, il tempio Zen che è il quartier generale della cerimonia del tè. Dove si interrompe una serie di pietre disposte in modo irregolare, sorge una capan-

na dal tetto di paglia dall'aspetto insignificante, bassa e assolutamente priva di pretese. Non vi si entra per una porta, bensì per una specie di apertura; per varcarla il visitatore deve sbarazzarsi di ogni ingombro, deve cioè abbandonare le sue due spade, la lunga e la corta, che ai tempi feudali il samurai portava sempre con sé. L'interno è una stanzetta scarsamente illuminata di tre metri per tre; il soffitto è basso, di altezza e di struttura irregolari. I pali non sono piallati; sono di legno naturale. Dopo un poco, tuttavia, quando i nostri occhi si abituano al nuovo ambiente, la stanza appare gradualmente più luminosa. Notiamo un antico kakemono in una alcova, con una scritta, o un dipinto del tipo Sumiye. Un incensiere emette una fragranza che calma i nervi. Il vaso contiene un solo ramoscello di fiori, né sgargiante né vistoso; ma come un piccolo giglio candido che fiorisce sotto una roccia circondata da pini, quell'umile fiore appare in tutta la sua bellezza e attira l'attenzione dei quattro o cinque visitatori, invitati a prendere il tè per dimenticare gli affanni terreni che li opprimono.

Ora ascoltiamo il suono dell'acqua che bolle nel bricco, posato sul treppiede, sopra alla buca quadrata scavata nel pavimento. Non è il suono dell'acqua che bolle, ma proviene dal pesante bricco di ferro, e l'intenditore lo paragona giustamente alla brezza che passa tra i pini. Quel suono contribuisce grandemente alla serenità della stanza, perché si ha l'impressione di sedere, soli, in una capanna di montagna, dove gli unici compagni e consolatori sono una nuvola candida e la musica dei pini.

Prendere una tazza di tè insieme agli amici in questo ambiente, parlando probabilmente del dipinto Sumiye nell'alcova o di qualche argomento d'arte suggerito dal servizio da tè, solleva meravigliosamente la mente al di sopra delle perplessità della vita. Il guerriero è sottratto alla quotidiana occupazione del combattere, l'uomo d'affari dal pensiero onnipresente di guadagnare denaro. Non è importante, forse, trovare in questo mondo di lotte e di vanità un angolo, sia pure umile, dove ci si può sollevare al di sopra dei limiti della relatività e scorgere addirittura l'eternità?

APPENDICE

IL BUDDISMO GIAPPONESE (1)

Il Buddismo venne introdotto ufficialmente in Giappone da Chosen (Corea) nell'anno 552 o 538 d.C., quando il re di Kudara donò all'imperatore Kimmei un'immagine bronzea di Śākya-muni, insieme ai sūtra e agli arredi religiosi. È possibile, tuttavia, che alcuni degli immigranti venuti dal continente e stabiliti in Giappone prima di quella data fossero buddisti, e che la loro religione si stesse silenziosamente diffondendo. L'imperatore Kimmei non sapeva con certezza quale accoglienza doveva riservare alla nuova fede, perché i funzionari della sua corte erano divisi in due fazioni. Per qualche tempo vi fu una lotta per la supremazia, ma alla fine la vinsero coloro che erano favorevoli al Buddismo.

Circa cinquant'anni dopo l'introduzione ufficiale, il principe Shotoku (574-622), il cui nome rimane indimenticabile nella storia del Buddismo e della cultura giapponesi, divenne reggente per l'imperatrice Suiko sua zia, e grazie alla sua protezione e alla sua devozione il Buddismo mise salde radici nel suolo giapponese. Egli eresse molti magnifici templi a Nara e nei dintorni: tra questi, Horyūji esiste tuttora. Shotoku, che era anche un grande letterato, scrisse commenti su tre importanti sūtra buddisti: il *Puṇḍarīka*, lo *Śrīmālā* e il *Vimalakīrti*. A quei tempi, Buddismo significava progresso, e rappresentava tutto ciò che vi era di più prezioso nella vita sociale.

(1) Questo saggio fu pubblicato nel « Buddhist Supplement » dell'*Osaka Mainichi* (edizione inglese) del 23 maggio 1930. Viene qui incluso per mostrare la posizione occupata dallo Zen tra le varie sette buddiste del Giappone.

IL BUDDISMO DI NARA

A quei tempi, il Buddismo non era diviso in sette ben definite come lo conosciamo oggi: possiamo tuttavia distinguere le seguenti sei scuole che fiorirono a Nara: l'Abhidharmakośa (Kusha), la Satyasiddhi (Jojitsu), la Vinaya (Ritsu), la Yogācāra (Hosso), la Mādhyamika (Sanron) e l'Avatamsaka (Kegon). Gli insegnanti appartenenti a queste scuole scrissero molti commenti su sūtra e śāstra. È meraviglioso notare che erano tutti prodotti di grande erudizione, e dimostravano con quanto slancio i buddisti giapponesi intrapresero lo studio del Buddismo, che era per loro una nuova filosofia, una nuova scienza, una nuova cultura, e una miniera inesauribile di impulsi artistici.

La costruzione di molti templi e monasteri, il mantenimento di monaci e monache, e l'erezione di una gigantesca statua bronzea di Vairocana (finita nel 749) vennero finanziati dal pubblico erario. Possiamo chiederci perché il governo si impegnò in tali iniziative. In verità non dobbiamo giudicare questa religione secondo criteri moderni, perché in quei giorni i templi buddisti erano scuole, ospedali, dispensari, orfanotrofi, ospizi per vecchi; e i monaci erano maestri di scuola, infermieri, dottori, ingegneri, gestivano pensioni gratuite, coltivavano la terra, esploravano le zone selvagge, ecc... Quando la comunità era ancora in uno stadio primitivo di evoluzione, i buddisti erano all'avanguardia in ogni senso, e naturalmente il governo incoraggiava le loro attività.

Va ricordato, tra l'altro, il movimento delle donne buddiste nel periodo Nara. L'imperatrice Komyo, l'imperatrice Koken e la monaca Hokin costituirono fulgidi esempi della vita buddista di amore e di compassione.

LE OMBRE

Forse, all'inizio, lo sviluppo del Buddismo fu alimentato con eccessiva prodigalità e in modo troppo artificiale. Benché abbia immensamente aiutato lo sviluppo della cultura giapponese, tendeva a diventare un peso troppo grande, soprattutto dal punto di vista finanziario, per la nazione dell'ottavo secolo. I monaci, troppo favoriti, si comportavano in maniera egoistica. Ben pre-

sto, cominciò ad annullarsi la distinzione tra il potere secolare e quello religioso: persino in quest'ultimo, le cose non essenziali vennero poste in primo piano a spese di quelle essenziali. Venne, per il Buddismo, il momento di cambiare direzione. Il Buddismo di Nara doveva essere sostituito dal Buddismo di Heian.

L'imperatore Kwammu spostò la capitale da Nara a Kyoto, verso la fine dell'ottavo secolo. Contrariamente alla tradizione che aveva dominato fino a quel momento, lasciò tutti i vecchi templi di Nara e ne creò di nuovi sul monte Heian e nella zona sud della capitale. I nuovi capi religiosi rappresentavano la scuola Tendai e quella Shingon. Dengyo (767-823) e Kobo (774-835), i due astri più fulgidi che illuminarono il cielo del nuovo regime, si fecero arditamente avanti sulla scena.

DENGYO DAISHI

Chiunque visiti Kyoto riconosce facilmente il monte Hiei, perché è il più alto, e torreggia a nord-est della città. Fu quello il luogo che Dengyo prescelse per fondare la sua scuola Tendai del Buddismo. Egli fu uno dei primi monaci buddisti a rendersi conto dei pericoli della vita cittadina, anche troppo apprezzata dai suoi predecessori. Non soltanto conosceva perfettamente la difficile filosofia della scuola T'ien-tai, ma era un profondo studioso dei riti mistici e della pratica del Dhyāna. Nutriva l'ambizione di sintetizzare tutte le scuole del Buddismo conosciute ai suoi tempi. Tutte le nuove sette del Buddismo, che in seguito si svilupparono nel periodo Kamakura, risalgono al monte Hiei, il quartier generale di Dengyo.

Le vecchie scuole di Nara, inevitabilmente, si opposero ai nuovi capi, non soltanto per motivi sentimentali, ma soprattutto per le divergenze dottrinali. Dengyo, infatti, apparteneva alla scuola T'ien-tai che sosteneva l'assolutismo dell'Unico Veicolo, mentre la vecchia scuola di Nara difendeva la dottrina Yogācāra. Il punto in discussione era il carattere supremo dell'insegnamento del *Puṇḍarīka* (*Hokkekyō*).

Inoltre, Dengyo voleva uno speciale programma mahāyānico di ordinazione che fosse indipendente da Nara. Combatté energicamente contro l'opposizione fortissima, e il suo progetto si realizzò soltanto dopo la sua morte.

KOBO DAISHI

Kobo era contemporaneo di Dengyo e più giovane di lui di sette anni; gli sopravvisse dodici anni. Apparteneva ad una categoria diversa, ed era un grand'uomo estremamente versatile; di profonda erudizione, fu un asceta, un viaggiatore, un artista di prim'ordine, un uomo abile nella diplomazia e un esperto calligrafo. Oggetto principale dei suoi studi furono il *Dainichi-kyo* (*Mahāvairocana Sūtra*) e il *Kongochoogyo* (*Vajraśekhara Sūtra*), i due grandi testi della setta Shingon. In Cina divenne discepolo di Keikwa (Hui-kuo) e fu il suo successore ortodosso quale Ottavo Patriarca della setta Shingon.

Egli fece del monte Koya il quartier generale del misticismo Shingon, e secondo i suoi discepoli là vive ancora, in uno stato di Samādhi. Aveva prescelto un monastero tra le montagne, ma non dimenticava di mantenere contatti con il mondo. Il Toji, nella zona sud di Kyoto, è l'impronta che egli lasciò nella capitale. Dengyo si era tenuto troppo lontano dal mondo, e Hiei rimane solitario, nonostante la sua vicinanza alla città. Koya è quasi inaccessibile, in confronto a Hiei, ma quanti pellegrini vi si radunano ogni anno! La montagna è una piccola città.

Il periodo Heian fu dominato soprattutto dalle sette Shingon e Tendai, che quasi misero nell'ombra il vecchio Buddhismo di Nara; ma nello stesso tempo appariva chiaro che anch'esse dovevano lasciare il posto ad una forza nuova che si era andata affermando silenziosamente ma costantemente.

IL BUDDISMO ARISTOCRATICO

La scuola Tendai, nella sua forma pura, è troppo profondamente filosofica, e per divenire popolare doveva scendere dalle altezze della pura speculazione e trovare un modo pratico per giungere al cuore delle masse. Tale modo consisteva nel compiere riti mistici, tipici della scuola Shingon. Il Tendai giapponese è quindi un misto della metafisica del T'ien-tai cinese e del ritualismo pratico dello Shingon. Possiamo dire che il Buddhismo del periodo Heian fu ritualismo puro e semplice. Per arrestare le influenze malvagie veniva eseguito il rituale detto « Sokusai Ho »;

per accrescere la felicità, lo « Zoyaku »; per attirare le potenze buone, il « Kujo »; per sconfiggere i nemici il « Gofuku »; per chiedere l'amorosa protezione dei Buddha e dei Bodhisattva il « Kyoai »; e per ottenere il prolungamento della vita lo « Yemmei ». Tutti questi rituali mistici erano considerati efficaci, capaci di produrre gli effetti desiderati dal devoto.

Oltre a queste, vi erano anche cerimonie di ogni genere, eseguite nelle diverse occasioni, liete o no, nei templi principali del paese. Talvolta la celebrazione durava una settimana, e vi poteva assistere solo gente di classe abbiente, cioè la nobiltà del tempo. In quei giorni, quando gli svaghi non erano molto numerosi e variati, era abbastanza naturale che i nobili trasformassero alcuni cerimoniali buddisti in una sorta di divertimento raffinato, per trascorrere i giorni festivi. Se ancora oggi il Buddismo ha un'aria aristocratica, ciò è dovuto senza dubbio alla tradizione di quei tempi.

CONTRO LO SPIRITO DEL BUDDISMO

Il Buddismo aristocratico e ritualistico non è vero Buddismo. Quando subisce una simile trasformazione, è giunto il momento di ritornare alla sua forma originale, che è il Buddismo democratico e pratico. Mentre lo Shingon godeva della sua massima prosperità, vi era in atto un altro movimento che ne minava l'apparente influenza. Vi fu l'ascesa della Scuola della Terra Pura, il cui insegnamento principale consisteva nel ripetere il nome del Buddha (*nembutsu*) e nel nascere nella terra di Amida.

Fino a quel momento, il Buddismo era circoscritto alle classi più elevate della società, che avevano intelligenza e tempo sufficienti per impadronirsi della sua difficile filosofia e del suo sistema ritualistico straordinariamente complesso. La cosa era inevitabile. Il Buddismo era giunto in Giappone attraverso canali ufficiali, e aveva aiutato la corte a svolgere il suo programma politico. Il Buddismo aveva finito per legarsi indissolubilmente a tutto ciò che simboleggiava potere, cultura, conoscenza e moralità. Tutto questo andava bene, ma l'aristocrazia è una figlia con un occhio solo: vede la superficie raffinata, ma è priva di profondità. Il vero potere deve nascere dalla vita stessa. Il Buddi-

simo del periodo Heian non poteva più continuare come un tempo, e doveva diventare il Buddhismo Kamakura.

IL BUDDISMO CREATIVO

1. LA VENUTA DI KŪYA SHONIN

Colui che, nel periodo Heian, diede il primo segnale della riforma del Buddhismo in senso democratico fu Kūya Shonin (902-972), conosciuto come « il saggio del mercato ». Egli abbandonò le montagne, i monasteri e i templi, e se ne andò tra le masse recitando il suo Nembutsu. Non si fermava mai in un luogo; era un vero monaco vagante. Ryonin (1072-1132) lo seguì, ma dal punto di vista dell'Avatamsaka, una scuola fondata sulla filosofia dell'identità. Nel Nembutsu si sarebbero unite aristocrazia e democrazia.

La grande guida del Nembutsu fu Honen Shonin (1133-1212), il quale non solo espose la sua dottrina in numerosi scritti, eruditi e divulgativi, in cinese classico e in giapponese vernacolare, ma rappresentò la perfezione del genio religioso. Il suo insegnamento era semplice: cioè, se noi crediamo in Amida e nel suo Voto Originario con cuore devoto e desideriamo sinceramente di nascere nella sua Terra della Purezza e della Felicità, dicendo « Na-mu-a-mi-da-bu-tsu » (*nembutsu*), verremo sicuramente accolti da Amida e liberati del fardello opprimente delle cure terrene. Nessun ritualismo elaborato, nessuna filosofia complessa, nessun labirinto di termini tecnici, ma una semplice, diretta invocazione del Buddha Amitābha: non era questo un cambiamento meraviglioso, rispetto al Buddhismo di Nara e di Heian?

Il degno successore di Honen fu Shinran (1173-1262). Con lui, il Buddhismo della Terra Pura raggiunse il culmine. Con Honen, il Nembutsu aveva ancora qualcosa del « potere del sé », ma con Shinran tutto viene attribuito al « potere altro », benché in pratica non possiamo mai allontanarci dal « potere del sé », fino a quando siamo ancora individui condizionati relativamente. Shinran ammetteva francamente, non solo in teoria ma anche in pratica, che noi siamo tutti esseri peccaminosi, e non pretendeva di sfuggire alle conseguenze dei nostri peccati. Egli affermava che nella costituzione del nostro essere noi siamo peccatori; perciò

dobbiamo rifugiarsi nel « potere altro » e dimenticare l'ignoranza e il peccato. In un certo senso era una dottrina pericolosa perché, se non è accuratamente controbilanciata dalla ragione e dalla moralità, si trasforma in antinomianismo.

Ippen Shonin (1239-1289) fu un monaco vagante come Kūya; girò tutto il Giappone recitando il Nembutsu e invitando gli altri a seguire il suo esempio. Poiché venne dopo Honen e i discepoli di questo, e inoltre studiò lo Zen, il suo Nembutsu ha una sfumatura speciale. La sua setta non raggiunse mai la popolarità di quelle Shin o Jodo, perché egli era una pietra rotolante, alla quale il muschio non si attacca. Diede alle fiamme tutti i suoi scritti poco prima di morire; e ce ne resta solo una breve raccolta di lettere, di detti e di poesie.

La scuola del Nembutsu prevalse in questo periodo anche grazie all'idea, allora molto diffusa, che quell'epoca corrispondesse all'epoca di declino del Buddismo profetizzata dal Buddha. Tutte le regole morali e ascetiche impartite ai monaci sarebbero state trascurate, la gente non avrebbe avuto la saggezza di seguire il profondo insegnamento del Buddha, i monaci sarebbero diventati litigiosi e si sarebbero addirittura impegnati in guerra, ecc... Il periodo immediatamente precedente a quello Kamakura mostrava tutti gli indizi di questa degenerazione, e i saggi pensarono che fosse venuto il momento di ricostruire integralmente il Buddismo per consentirgli di adattarsi alle esigenze dei tempi: e si affidarono alla dottrina del Nembutsu.

IL BUDDISMO CREATIVO

2. APPARE NICHIREN

Oltre al Nembutsu vi fu un'altra corrente, creata da Nichiren Shonin (1222-1282). A differenza di molti grandi buddisti, proveniva dagli strati più bassi della comunità: suo padre era un umile pescatore in un remoto villaggio di Awa. Mostrò uno spirito aggressivo e pugnace in tutta la sua carriera religiosa. I suoi seguaci, ormai, erano più o meno animati da spirito militaristico e non legavano bene con gli altri buddisti.

L'insegnamento di Nichiren è fondato sul *Puṇḍarīka Sūtra*, e si può definire l'applicazione pratica della filosofia Tendai. Egli

crede in Sākyamuni Buddha e nella sua vita eterna; crede che insegni ancora, come in passato, sul Monte dell'Avvoltoio. Questo Buddha eterno si rivela in noi che viviamo in questo mondo. La Terra Pura di Amida non è di questo mondo, e non lo è il Mondo del Loto di Vairochana; ma, dice Nichiren, il suo Sākyamuni è qui, e noi siamo tutti sue rivelazioni. Diveniamo consci di questa rivelazione recitando « Na-mu-myo-ho-ren-ge-kyo », con unità d'intento e sincerità di cuore, poiché il *Myohorengekyo* (*Puṇḍarīka*) è derivato alle nostre aspirazioni religiose. Perciò la setta di Nichiren è fortemente caratterizzata dal legame con il mondo: la sua associazione con lo spirito patriottico fu una conseguenza naturale.

L'ASCESA DEL BUDDISMO ZEN NEL PERIODO KAMAKURA

Il Buddismo del periodo Kamakura costituì l'affermazione della coscienza religiosa contro l'esteriorità e l'intellettualismo che avevano caratterizzato il Buddismo del periodo precedente, ma nello stesso tempo fu una riaffermazione, consistente nello spiegamento delle esigenze spirituali represses dalle condizioni storiche. Quando, verso la fine del Buddismo di Nara, vi fu la tendenza a sbarazzarsi di tutte le complicazioni intellettuali che distinguevano a quel tempo lo studio del Buddismo, essa venne sommersa dal ritualismo dello Shingon. Tale tendenza riapparve alla superficie con l'introduzione dello Zen nel mondo buddista giapponese del periodo Kamakura.

Vi furono più di venti correnti dello Zen che, dalla Cina, si riversarono nel regno del pensiero buddista. Il fine dello Zen è gettar via tutto l'apparato esterno, che l'intelletto ha intessuto attorno all'anima, e vedere direttamente nell'intima natura del nostro essere. L'uomo non è una creatura costruita in modo semplice: ha bisogno di molte appendici, ma quando queste diventano troppo pesanti, egli desidera sbarazzarsene, e qualche volta includervi la propria esistenza.

La classe militare di Kamakura apprezzava moltissimo la semplicità in ogni sua forma. Era contraria all'elegante aristocrazia e alla raffinatezza effeminata. Lo Zen corrispondeva perfettamente

te a queste aspirazioni. Se lo Shingon e il Tendai erano destinati alla nobiltà, e il Nembutsu al popolo, lo Zen era fatto sicuramente per il soldato. A quei tempi, lo Zen fu rappresentato da Eisai (1140-1215) e da Dogen (1200-1253).

DOPO IL PERIODO KAMAKURA

Tutto ciò che era possibile trarre dal Buddismo nel corso della storia giapponese si dispiegò nel periodo Kamakura; quanto seguì fu, più o meno, un riempimento, una elaborazione dei particolari. Non era più possibile che sorgessero nuove scuole, perché non vi erano nuovi sviluppi di idee né mutamenti di valori nella comunità in cui prosperava il Buddismo. Da Kamakura fino alla caduta dello shogunato Tokugawa, vi furono circa sei secoli di pace e di vita tranquilla per il Buddismo; e non vi fu nulla che stimolasse il sorgere di una nuova vitalità, benché le nuove scuole del periodo Kamakura continuassero a fiorire in ogni senso; vennero costruiti altri templi, grazie alla protezione dei principi e dei signori più potenti, o al contributo del pubblico; le organizzazioni divennero più forti, la gerarchia sacerdotale più complessa, le autorità tradizionali più autocratiche, la fede e la devozione più formali, l'erudizione e la speculazione più calcificate. In altre parole, il Buddismo andava perdendo gradualmente la sua vitalità, poiché l'ambiente che lo circondava non aveva funzioni stimolanti.

Tuttavia i buddisti furono strappati alla loro lunga narcosi quando il declino del feudalesimo si determinò verso la fine del secolo XIX. Lo scintoismo, che era stato tenuto soggiogato fin dal completamento della dottrina Ryobu Shinto, si liberò dalle interferenze ufficiali; e il Buddismo fu colpito da quella che si potrebbe chiamare una blanda forma di persecuzione. La protezione delle autorità locali e centrali, che si manifestava sotto forma di donazioni, cessò e gli occupanti dei templi e dei monasteri vennero gettati in mezzo alla strada, a sognare gli agi e la prosperità del passato.

Da allora è trascorso più di mezzo secolo e i buddisti reagiscono in modo sempre più vivo alla situazione; se non fosse così, non avrebbero altra scelta che rassegnarsi all'annientamento. Inoltre il cristianesimo, sostenuto dai suoi mezzi attuali di pro-

paganda e dalla sua piena valutazione delle idee moderne, è ormai vivo in mezzo a loro da diversi anni. A causa di tali stimoli, il Buddhismo deve attingere più intensamente e profondamente che mai alle fonti vitali che gli sono proprie.

CONCLUSIONE

Quali che siano le colpe e le follie commesse in Giappone dal Buddhismo nel corso della sua storia, non c'è dubbio che esso sia una potente forza spirituale, grazie alla quale i giapponesi, collettivamente e individualmente, si sono sostenuti e nutriti di civiltà. Senza il Buddhismo, difficilmente il Giappone avrebbe raggiunto lo stadio attuale di cultura e di illuminazione.

Se l'Oriente è uno, e vi è qualcosa che lo differenzia dall'Occidente, la diversità va ricercata nel pensiero incarnatosi nel Buddhismo. È infatti nel pensiero buddista e in null'altro che l'India, la Cina e il Giappone, i quali rappresentano l'Oriente, possono essere considerati come un'unità. Ogni nazionalità ha i suoi modi caratteristici di adattarsi alle necessità ambientali; ma quando si prende l'Oriente come un'unità, in contrapposizione all'Occidente, è il Buddhismo che ne costituisce la forza coesiva. Quali sono dunque le idee centrali del Buddhismo, diffuse in tutta l'Asia, e che si sono affermate apertamente o meno in Giappone? Sono la concezione immanente della natura di Buddha, la trascendenza della Prajñā (conoscenza intuitiva), la compassione che abbraccia tutte le cose e i voti eterni del Bodhisattva.

Il Buddhismo giapponese ha lasciato la sua impronta permanente sulle arti, sui costumi, sulla cultura, come la cerimonia del tè, l'arte di disporre i fiori, il teatro No, ecc., i modi di pensare e di considerare il mondo e la vita; e queste impronte saranno fonte perenne di ispirazione per i giapponesi di oggi e di domani. Quanti sono stanchi dell'industria meccanica, delle lotte economiche, delle meraviglie scientifiche e dei trionfi dell'egotismo devono visitare uno degli antichi monasteri buddisti, sedere davanti all'immagine di un Bodhisattva, sia questi Kwannon, Jizo o Yakushi, e trascorrere un'ora in meditazione: sono certo che le loro anime sfinite si espanderanno ancora una volta fino al limite del chilocosmo e si vivificheranno quanto basta per poter ritornare al mondo delle cose finite.

VIII

LA VITA DELLO ZEN NEI DIPINTI

Il Mahāyāna è soprattutto la religione del Bodhisattva, e la vita di devozione del Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) è l'ideale dello Zen. In India, questa vita venne dipinta con immaginazione esuberante, oltre che con intuizioni filosofiche. Perciò abbiamo i grandi sūtra mahāyānici come l'*Avatamsaka* (o *Gaṇḍavyūha*), il *Prajñāpāramitā* e il *Saddharmapuṇḍarīka*, e grandi Bodhisattva come Mañjuśrī, Samantabhadra, Maitreya e Avalokiteśvara. L'intuizione spirituale che penetra tutti i misteri dell'essere, il sentimento d'amore destato nel profondo dell'anima, il grandioso piano di salvezza universale che include anche le creature più umili e insignificanti, e l'inesauribile risorsa di energia e di « mezzi » (*upāya*) da adoperare per la realizzazione del piano, tutto ciò che vediamo esibito da quelle grandi figure sovranaturali e sovraperpersonali sono i fattori basilari della coscienza mahāyānica.

Quando la religione del Bodhisattva venne in Cina e fu assimilata dal suo popolo, divenne ciò che oggi conosciamo come Buddismo Zen. Si tolse il paludamento indiano; le sue intuizioni altamente metafisiche furono sostituite dalle affermazioni pratiche della nostra vita quotidiana, e le sue fantasie riccamente variegiate lasciarono il posto all'attività prosaica di raccogliere legna da ardere e di piantare pini. Eppure non vi era volgarità né ipocrisia in tutto questo. Al contrario, dovunque si muova lo spirito dello Zen, tutto ciò che entra in contatto con esso acquista un riflesso di mistero. La brocca d'olio portata da T'ou-tzu (1) emette uno

(1) Ta-tung di T'ou-tzu (819-914) fu un grande maestro dello Zen, vis-

splendore ineffabile; il mestolo nella mano di Hsüeh-fêng (2) è ben piú di un pezzo di legno; il sandalo di paglia sulla testa di Chao-chou (3) merita di essere collocato tra i tesori del tempio. Non solo: ogni gambero consumato da Hsien-tzu (4) è ancora vivo con noi e in noi; il maiale che saziò lo stomaco di Chu-t'ou (5) ha doverosamente raggiunto la condizione di Buddha. Si dice che Tosui (6) abbia mangiato con gioia nella ciotola di un mendicante, mentre il suo discepolo non riusciva a inghiottire quel cibo. Il maestro disse: «La tua mente è ancora soffocata da idee su ciò che è dolce e su ciò che è disgustoso: ecco la causa!». Benché sia dubbio che, in questo particolare caso, possiamo comportarci come Tosui, il suo assoluto idealismo, o la sua comprensione di Sūnyatā, deve essere riconosciuto della specie piú pratica. Comunque, non possiamo negare che, dovunque vi sia la vita genuina dello Zen, ha luogo una trasformazione dei valori, e si comincia a vivere in un regno irraggiungibile per i sensi e per la logica basata su di essi.

L'esistenza di un altro regno, per i seguaci dello Zen, anche quando essi vivono i fatti prosaici della vita quotidiana, è dimostrata dai loro modi eccentrici, bizzarri, poco socievoli. Il loro comportamento non consente previsioni, deduzioni o raziona-

suto verso la fine del periodo T'ang. Mentre viveva in una capanna dal tetto di paglia a T'ou-tzu Shan, ricevette la visita di Chao-chou. Chao-chou lo incontrò mentre si stava dirigendo verso la capanna, e quando seppe chi era, gli chiese: «Non sei tu il maestro del T'ou-tzu Shan?».

Senza rispondergli, T'ou-tzu gli disse: «Ti prego, dammi una monetina per comprarmi tè e sale». Chao-chou arrivò alla capanna prima che T'ou-tzu ritornasse dalla sua commissione; entrò, e attese l'ospite. Quando lo vide avvicinarsi con una brocca d'olio, gli chiese: «Ho tanto sentito parlare di T'ou-tzu, ed ora vedo soltanto un vecchio venditore d'olio?». T'ou-tzu disse: «Tu vedi solo un vecchio venditore d'olio, ma non T'ou-tzu». «Dov'è T'ou-tzu?». «Olio, olio!» fu la risposta del vecchio monaco-venditore. (*Chuan-têng Lu*, XV).

(2) Hsüeh-fêng (822-908), si dice, portò sempre con sé un mestolo durante il suo pellegrinaggio Zen. Egli intendeva servire come cuoco in ogni monastero da lui visitato. Nella confraternita, cucinare è uno dei compiti piú importanti, ma anche piú laboriosi. Hsüeh-fêng voleva sottomettersi deliberatamente a questa onerosa mansione, cui molti cercano di sottrarsi.

(3) Vedasi *Saggi sullo Zen*, Volume Primo.

(4) Vedasi Figure XXI e XXII.

(5) Vedasi Figura XXI.

(6) Morto nel 1683. Presiedeva un prospero tempio dello Zen a Kyūshū, in Giappone; ma un giorno, dopo avere assistito ad una grande cerimonia, se ne andò, e divenne un mendicante vagabondo.

lizzazioni. In generale è inaspettato. Stranamente, tuttavia, in esso vi è qualcosa di consolante e di stimolante. Quando leggiamo le biografie dei maestri dello Zen, o vediamo i dipinti Sumiye che illustrano le loro vite, ci rendiamo conto di trascinarci sempre dietro una catena ferrea di convenzioni morali e intellettuali. Non sempre questa catena è fatta di ferro; talvolta è di una sostanza sottile come il filamento del loto, un'idea che sonnecchia nel nodo più profondo e più oscuro della coscienza: eppure quanto è forte e pesante! Le nostre gambe, le nostre braccia sono legate saldamente. Quando riteniamo di essere liberissimi, non riusciamo a sbarazzarci di questo filamento di loto della coscienza. Il regno simboleggiato dalla danza di Pu-tei, da Bodhidharma che attraversa l'oceano su di una foglia di canna, dai due poeti folli con la scopa e il pennello per scrivere, e dagli altri, sembra totalmente al di fuori della portata dei comuni mortali. Eppure, quanto è affascinante e irresistibile quel regno!

Il mondo interiore è spesso rappresentato oggettivamente, cioè impersonalmente. Si lascia che la natura tracci le proprie immagini senza riferimenti alle persone. Ha i suoi stati d'animo, che sono espressi per mezzo delle sue rocce, delle montagne, dei fiumi, dei tronchi d'albero, degli uccelli, degli esseri umani e delle erbe. Il suo spirito si muove tra loro. L'artista Zen lo coglie: questo è possibile quando l'artista si perde nella natura, o meglio quando diviene uno strumento volenteroso nelle sue mani, e il risultato sono i molti paesaggi dipinti dagli artisti di Sumiye. Poiché non hanno nulla a che fare con le cosiddette realtà che piacciono ai sensi, questi paesaggi sono privi di colore e di prospettiva. Eppure noi siamo consci di un certo spirito che aleggia sulle montagne, sulle acque, sugli altri oggetti. Recentemente, abbiamo sentito parlare spesso, in Occidente, di « conquistare » la natura; ma si tratta di un'idea che ci è del tutto estranea, perché, per noi dell'Estremo Oriente, la natura è un'amica, non una nemica. Se non la comprendiamo, la colpa è nostra, non sua. Quando anche ci appare più minacciosa, non tradisce mai sentimenti malvagi nei nostri confronti, come fanno gli esseri umani. Perciò, l'artista conosce meglio la natura quando è nello stato dell'inconscio (*mu-shin wu-hsin* o *acitta*); e naturalmente noi osserviamo che nella storia del Buddismo Zen i maestri fanno costanti riferimenti alla natura.

Infine, i maestri dello Zen non sono solo amanti della natura, né si inebriano del « Dio » che hanno in se stessi. Sono operatori sociali, a modo loro servono la società.

Quando i Bodhisattva sono nel regno del loro Sambhogakāya, « il Corpo della Ricompensa », sono abbigliati di quello che possiamo chiamare il loro abito cerimoniale, perfettamente ornati e in posa formale. Nei Maṇḍala dello Shingon, tutti i Buddha e i Bodhisattva sono così rappresentati, e in una certa misura questo avviene anche nei dipinti della Terra Pura. Quando l'ideale del Bodhisattva viene portato più vicino alla vita umana terrena, quando egli si mostra nel suo Nirmāṇakāya, « il Corpo della Trasformazione », impegnato a servire gli esseri senzienti, il suo atteggiamento trascendente, così rigido e inavvicinabile, gradatamente si addolcisce, e subisce una trasformazione « laica ». Il Bodhisattva, cioè, assume una posa più disinvolta e appare in una semplice veste sciolta, priva di effetti ornamentali. Ora è una figura più familiare. Non deve venire racchiuso in un santuario come oggetto di culto, ma vive tra noi come nostro simile.

Quando questa idea del « Corpo della Trasformazione » subisce un'ulteriore modifica, il Bodhisattva è veramente un nostro simile. Egli — o ella — va al mercato a fare provviste, taglia la legna, copia i sūtra, lavora in fabbrica, in un ufficio; in tempi antichi era persino una cortigiana.

Espresso in un altro modo, questo significa che la natura di Buddha (*buddhatā*) è in ognuno di noi, in ogni essere senziente. Solo quando la vediamo, riconosciamo il Bodhisattva in una delle sue trasformazioni. Quando un Mañjuśrī (Monju), o un Samantabhadra (Fugen) o un Avalokiteśvara (Kwannon) viene così portato al nostro livello sociale, lo incontriamo, o la incontriamo, ogni giorno e dovunque nella nostra vita quotidiana. La minima cosa che facciamo, l'azione più insignificante che compiamo è il *vikurvita* del Bodhisattva, il suo *lalita*, e tutti i prodigi operati dai seguaci indiani del Mahāyāna e ricordati così grandiosamente nei vari sūtra sono stati compiuti anche da Hui-nêng e Hung-jên, da Han-shan e da Shi-tê; e da tutti. Per esserne consapevoli, per vedere come ciò si compie, basta aprire il nostro occhio della Prajñā.

Dopo queste osservazioni preliminari e dopo ciò che è stato scritto nelle pagine di quest'opera, e nei due volumi precedenti,

il lettore riuscirà a comprendere il significato degli esempi, ed a scoprire da solo in cosa consistono i messaggi dello Zen nell'epoca della scienza e delle macchine, dell'industria e dell'ambizione.

I seguenti dialoghi (*mondo*) illustreranno ulteriormente i punti che ho posto particolarmente in risalto nei miei saggi sull'indirizzo pratico della psicologia cinese nella dimostrazione della verità del Buddismo Zen, e forniranno inoltre al lettore una chiave che aprirà i tesori della vita dello Zen.

Al venerabile Yên-yang, di Hsin-hsing (7), un monaco domandò:

« Che cos'è il Buddha? ».

« Una massa di argilla ».

« Che cos'è il Dharma? ».

« La terra si muove ».

« Che cos'è il Samgha? ».

« Uno che mangia broda (*chou*) e riso (*fan*) ».

Quando fu chiesto al venerabile maestro cosa significa che il Buddha si manifesta in armonia con le condizioni, egli disse:

« O monaco, passami quello sgabello, per favore ».

Un monaco così implorò Hui-chiao di Yang-chou (8):

« Sono venuto da un paese lontano per ricevere istruzione da te. Vuoi avere la bontà di dirmi la verità dello Zen così come tu la comprendi? ».

« I regolamenti ufficiali sono così rigorosi, e non vi è spazio per gli accordi privati », rispose il maestro.

« Deve pur esservi qualche mezzo (*upāya*), maestro ».

« [Poiché sei venuto da tanto lontano], passa la notte accanto al camino ».

Al maestro Fêng della Taverna di Kuo-ch'ing (9), un monaco domandò:

« Quale sono le caratteristiche della tua casa [cioè della tua scuola, del tuo insegnamento]? ».

(7) *Chuan-têng Lu*, XI.

(8) Ibid.

(9) Ibid.

« Un tavolo, un vassoio, una sedia, un camino e finestre ».

« Che cos'è il monachesimo? ».

« Di prima mattina, "Come stai?" Di sera, "Buonanotte" ».

« Quale è l'insegnamento del Buddhismo? ».

« Il Śākya è un carceriere dalla testa di toro, e i Patriarchi sono vecchie zitelle dalla faccia equina ».

T'ang-sheng, di Yün-yen (10), stava spazzando per terra quando gli si avvicinò Kuei-shan (11) che osservò:

« Ti dai molto da fare, vero, fratello? ».

« Devi sapere che vi è uno che non si dà mai da fare ».

« In tal caso, devo dire che vi è una seconda luna ».

T'ang-sheng alzò la scopa e disse: « Che luna è questa? ».

Kuei-shan annuì e se ne andò.

Un'altra volta, T'ang-sheng stava confezionando sandali di paglia, quando giunse Tung-shan, che chiese:

« Sarei disposto a dare un occhio per la tua cortese istruzione: posso averla? ».

« A chi hai dato la tua? ».

« Non ne avevo, maestro ».

« Se l'avessi, dove la metteresti? ».

Tung-shan non rispose, e allora il maestro osservò:

« Colui che chiede un occhio... è l'occhio? ».

« Non c'è nessun occhio », disse Tung-shan.

Il maestro proruppe in un terribile rimbrotto, esclamando « *Ch'ua!* ».

(10) 782-841. Ibid., XIV.

(11) In giapponese è pronunciato *I-san*; finora scrivevo *Wei-shan*, ma sono stato informato da un erudito cinese che *Wei-shan* è errato, e dovrebbe essere *Kuei-shan*.

Julius Evola

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Per chi dell'India ha soltanto l'idea corrente di una civiltà basata sulla semplice contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvāna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, il presente libro avrà il valore di una vera scoperta.

L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente indù, il Tantrismo e lo Çaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dall'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa « trasformare in cibo ogni veleno ».

Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga*, che è un'epoca della dissoluzione. Ha in proprio un tipo speciale di yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta « Via della Mano Sinistra » e il « Rituale segreto dei Cinque Elementi » che comprende l'uso del sesso e dell'orgia a fini mistici.

Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, l'Autore espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, facendo ravvicinamenti interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lumeggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.

Julius Evola è noto come l'autore di numerose opere di metafisica, di scienza spirituale, di orientalismo e di critica alla civiltà, non poche delle quali sono state anche tradotte in diverse lingue straniere. Insieme al suo libro *La dottrina del Risveglio*, questo *Yoga della Potenza* è stato giudicato dalla critica come « indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale ».

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalini* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalini*, chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalini* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arrestate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

Karlfried von Dürckheim

H A R A

(Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen)

L'Autore ha soggiornato a lungo in Giappone dove è stato in contatto anche con maestri spirituali, in gran parte di orientamento «Zen». Nel presente libro egli espone insegnamenti tratti da tali fonti, che aprono nuovi orizzonti nel campo della ricerca spirituale.

Si tratta anzitutto dell'*hara*, centro misterioso che viene localizzato nella parte inferiore del corpo ma che non coincide con quello che lo Yoga indù situa alla base della colonna vertebrale e concepisce come la sede del «potere del serpente» (vedi il libro di A. Avalon avente tale titolo, uscito in questa stessa collana) sebbene anche l'*hara* venga associato ad una forza quasi sovrasensibile che renderebbe capaci di prestazioni eccezionali.

Oltre a ciò, si tratta della scoperta del vero centro del proprio essere, dove esso è in contatto con l'«Originario», e di uno spostamento della coscienza dall'Io comune in esso. A questo spostamento, da associare ad una nuova costituzione, viene attribuito un modo diverso sia di sentirsi che di agire. Si parla di una calma distaccata, di un'azione precisa, di una forza intrepida, in base alle quali si verrebbe a conoscere una spontaneità trascendentale; nella creazione artistica, nel tiro dell'arco, nella lotta, ecc. un'altra forza interviene, che porta da sé, quasi magicamente, al risultato e al gesto efficace, spesso andando al di là di quanto è possibile alle facoltà comuni dell'individuo chiuso nel suo Io. Si parla poi di una impassibilità attiva, non inerte, di fronte ad ogni situazione e alla stessa morte (vengono ricordati i *kamikaze*, i piloti suicidi della seconda guerra mondiale). Viene anche accennato, fra l'altro, all'*ojo*, all'ideale di una morte naturale serena e cosciente. D'altra parte il noto termine *harakiri* ha relazione con l'*hara*: ci si toglie la vita con un taglio del ventre che tronca la connessione con l'*hara*.

Se l'Autore mostra la parte che orientamenti del genere hanno avuto nella formazione della vita e del carattere giapponesi, egli mette anche in rilievo il loro significato generale, quindi l'interesse che essi possono avere per gli stessi Occidentali. Ciò, specie per quel che riguarda un addestramento specifico cosciente, del quale nel libro vengono indicati i campi principali (la postura del corpo, i rapporti fra tensione e distensione, gli esercizi col respiro). Si passa così al piano iniziatico e a quello della realizzazione spirituale.

Infine può avere interesse la relazione fra la «discesa nell'*hara*», concepita come la premessa per una vera «ascesa nelle altezze», e le vedute della «psicologia del profondo» occidentale (Jung, ecc.).

Il libro è completato da una scelta di passi tradotti di testi di Maestri giapponesi.

Mircea Eliade

Mefistofele e l'Androgine

Mircea Eliade è uno dei più quotati scrittori contemporanei di scienza e storia delle religioni. I suoi libri, tradotti in diverse lingue e assai citati, sono caratterizzati dall'introdurre nella ricerca anche punti di vista spirituali e, in parte, tradizionali, che di solito esulano dagli studi accademici bidimensionali dedicati a questa materia. Nel presente libro questo aspetto ha un particolare rilievo. Oltre ai problemi riguardanti il metodo e la comprensione dei simboli, trattati nel capitolo finale, ha un interesse particolare il mito dell'androgine, reperibile in tradizioni molteplici, mito il quale conduce anche a quello, metafisico, della « totalità », ossia all'idea di un supremo Principio in cui tutte le antitesi si compongono: la divinità luminosa e quella oscura, Dio e diavolo (Mefistofele), ecc. Un altro saggio, che utilizza anch'esso un vasto materiale comparativo, è dedicato alle esperienze della « luce mistica ». Un terzo saggio riguarda le forme in cui il mito delle origini si proietta messianicamente nel futuro, coi temi di un annientamento del mondo e del tempo e di un ritorno dell'età primordiale o di un ritorno ciclico: sono temi messi in luce anche nelle forme distorte presenti in credenze di selvaggi che si sono continuate fino ai nostri giorni. Non viene tralasciato il complesso che si rifà alle cosiddette « corde magiche » che, di nuovo, partendo da forme di superstizione, è innalzato fino a quello di concezioni spirituali.

Il libro, che è di facile lettura, e che non richiede nel lettore una qualche cultura specializzata, ha un valore indiscutibile per quel che riguarda un ampliamento di orizzonti spirituali e l'esplorazione di terre quasi ignote del patrimonio tradizionale e folkloristico.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

DAISETZ TEITARO SUZUKI, nato nel 1869, è stato professore di Filosofia Buddhista all'Università Otani, di Kyoto. Considerato come la massima autorità sulla filosofia buddhista ed uno dei più autorevoli studiosi di buddhismo zen, scrisse una ventina di opere in lingua giapponese, e circa quindici in lingua inglese. Egli studiò ed approfondì i testi originali in sanscrito, pali, cinese e giapponese. Pur non essendo monaco di alcuna comunità religiosa buddhista, era grandemente stimato ed onorato in tutti i templi giapponesi, per la sua profonda e diretta conoscenza delle cose spirituali.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

Volume Terzo

SUZ 09542/11

Lo Zen è una Via della Realizzazione unica al mondo, una scuola di evoluzione spirituale che affonda le sue radici nella tradizione mistica orientale.

In questo terzo volume, l'Autore, la massima autorità — non solo occidentale — in materia di Buddhismo Zen, stabilisce i rapporti esistenti tra lo Zen e i due principali sutra mahayanici (Gandavyuha e Prajnaparamita); inoltre, tratta della trasformazione che il Buddhismo indiano dovette compiere per adattarsi alla psicologia cinese, la quale, per il suo tipico spirito pratico, richiese la versione degli stessi sutra in dialoghi Zen.

Avendo, poi, l'inserimento del Buddhismo Zen caratterizzato profondamente la storia culturale del Giappone, D.T. Suzuki compie, riguardo a questo argomento, un'analisi storico-critica del pensiero filosofico giapponese.

Come i due volumi precedenti, anche questo è ricco di citazioni ed esempi, di brani di testi classici e di numerose illustrazioni.

Design MARINI

€ 16,53

ISBN 88-272-0935-2



9 788827 209356

Digitized by Google