

John Blofeld

L'INSEGNAMENTO ZEN
di
HUI HAI
SULL'ILLUMINAZIONE
IMPROVVISA

I saggi cercano dalla mente e non dal Buddha; gli sciocchi cercano dal Buddha anziché cercare dalla mente. Gli uomini savi regolano la loro mente anziché le loro persone; gli sciocchi regolano le loro persone anziché la loro mente.

Ubalдини Editore - Roma

JOHN BLOFELD: L'INSEGNAMENTO ZEN DI HUI HAI

UBALDINI
ROMA

L'INSEGNAMENTO ZEN DI HUI HAI
SULL'ILLUMINAZIONE IMPROVVISA

a cura di
JOHN BLOFELD

Titolo originale dell'opera
THE ZEN TEACHING OF HUI HAI
ON SUDDEN ILLUMINATION
(Rider & Company, London)

Traduzione di
FABRIZIO PREGADIO

© 1962, John Blofeld
© 1977, Casa Ed. Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma

L'INSEGNAMENTO ZEN
di
HUI HAI

SULL'ILLUMINAZIONE
IMPROVVISA

a cura di
John Blofeld



Ubaldini Editore - Roma

PREFAZIONE

Nella grande confusione creata dalla pubblicazione di versioni non autentiche di testi Mahāyāna, e in particolare Ch'an (Zen), dà molta soddisfazione leggere questa traduzione di uno studioso inglese, John Blofeld, che non solo conosce la lingua cinese scritta ma capisce anche il significato profondo di un grande Maestro del Grande Veicolo e della 'Trasmissione' al di fuori delle Scritture. La versione di John Blofeld allontanerà tutti i dubbi e le incertezze inutili che sorgono spesso nella mente dei buddhisti occidentali nel leggere le opere, anche se autentiche e in buona fede, di un traduttore dal cinese.

Il Maestro Ch'an Hui Hai, conosciuto come 'la Grande Perla', fu un successore nel Dharma di Ma Tsu, un importante discendente spirituale del Sesto Patriarca. La Grande Perla scrisse il suo magistrale trattato sull' "Entrata Essenziale nella Verità per mezzo del Risveglio Istantaneo", presentata nella prima parte di questo volume. In essa il Maestro rivelò la sua corretta interpretazione della dottrina del Mahāyāna, insegnata dal Buddha, che consiste nello spogliare la mente da tutti i suoi attaccamenti, non solo agli oggetti esterni illusori, ma anche alla stessa illusione di evitarli, in modo tale da accordarsi allo stato assoluto in cui nulla può essere afferrato o respinto. Questo comporta l'annientamento dello spazio al fine di rivelare il corpo spirituale che abbraccia ogni cosa; simultaneamente, il tempo è eliminato dall'insegnamento della non-esistenza del passato, del presente e del futuro, allo scopo di spiegare la permanenza di questo corpo essenziale (il Dharmakāya), che è al di là della nascita e della morte. Quando il tempo e lo spazio svaniscono, non rimane nulla che possa ostacolare l'auto-natura del praticante, che può in questo modo godere di completa libertà e indipendenza, e che raggiunge così lo stadio della Piena Illuminazione, ossia la Buddhità.

Gli antichi avevano i loro metodi di insegnamento insuperati che sembrano strani agli uomini di questa moderna età di materialismo, non solo in occidente ma anche in oriente. Infatti la mente umana si preoccupa oggi più dei valori materiali che di quelli spirituali; cerca solo la

soddisfazione dei suoi desideri in continuo aumento — anche se proprio questi sono la causa delle nostre sofferenze — e getta via 'il suo scrigno', che è il suo paradiso di beatitudine eterna. Finché lasciamo che la nostra mente discrimini e si afferri alle illusioni, l'antico insegnamento ci sembrerà strano, e anche stupido e sciocco. Ma se riusciamo a svincolare la nostra mente dagli oggetti esterni — ossia se mettiamo fine a tutta la nostra discriminazione e il nostro discernimento — la profondità di quell'insegnamento ci diventerà evidente, perché esso infonde non solo la teoria ma anche quella pratica che darà risultati immediati nella sfera della realtà; perché un insegnamento non può essere considerato completo se non dà il metodo pratico per raggiungere la meta finale. Quando la Grande Perla predicò il suo Dharma del Risveglio Istantaneo, ne insegnò la *dottrina*, la *meta*, la *sostanza* e la *funzione*; quindi il suo insegnamento consiste non solo della giusta interpretazione e della comprensione corretta della teoria, ma anche della realizzazione pratica della *sostanza* e della *funzione*, che sono le due parti essenziali dell'Illuminazione Completa. In altre parole, insegnò il giusto Dharma che è immanente in ogni uomo e che non giunge dall'esterno.

Le numerose citazioni del Maestro dai sūtra Mahāyāna, insieme alle sue interpretazioni e ai suoi commenti insuperabili, dimostrano che tutti i grandi Maestri leggevano l'intero Tripiṭaka prima o dopo la loro illuminazione, rifiutando l'opinione ingiustificata secondo la quale si può fare a meno dei sūtra nella Trasmissione della Mente introdotta in Cina dal Ventottesimo Patriarca Bodhidharma.

La Grande Perla esortava i suoi ascoltatori affinché non lasciassero dimorare in qualche luogo la loro mente e allo stesso tempo si guardassero dal non-dimorare illusorio, cosicché uno stato di purezza e di pulizia onnipervadente fosse apparso di per sé. Ma non ci si doveva legare nemmeno a questo stato puro, per poter così liberare la mente da tutte le rimanenti relatività e in questo modo raggiungere la realizzazione della "paziente remissione al non-creato" (anupattikadharmakṣānti), che è una condizione essenziale dell'Illuminazione Completa. In questo modo il suo insegnamento seguiva esattamente lo stesso modello del Dharma posto dal Buddha, che nel Sūtra della Completa Illuminazione disse che i suoi discepoli dovevano guardarsi in ogni momento da tutte le illusioni, compresa l'idea illusoria del guardarsi da esse, per poter cancellare ogni traccia di soggetto e oggetto finché non rimanesse nullo l'altro da evitare: solo allora la Bodhi poteva apparire in pieno.

La Prima Parte di questo libro dà quindi l'insegnamento Mahāyāna per l'auto-realizzazione della mente, per la percezione dell'auto-natura e per il conseguente raggiungimento della Buddhità. Se seguiamo con

serietà questo insegnamento e pratichiamo la coltivazione di noi stessi, iniziando con la mente come punto di partenza, abbiamo tutte le possibilità di riuscire a raggiungere gli stessi stati mentali descritti dalla Grande Perla nel suo gāthā in ventotto versi.

In occidente si è creata un'altra impressione sbagliata, dovuta alla falsa opinione secondo la quale il Buddha e gli antichi Maestri indugiavano in ripetizioni inutili nell'insegnare ai loro discepoli. La questione è abilmente spiegata dall'autore nella sua Introduzione, in cui egli paragona queste ripetizioni a forti colpi di martello intesi a spingere il chiodo adamantino nella sua giusta dimora, perché la mente umana non addestrata rifiuta sempre di essere immobilizzata dall'auto-controllo. Inoltre, queste cosiddette ripetizioni sono in realtà estremamente necessarie per poter dare una vera immagine degli stati della mente nell'attraversare i vari stadi della meditazione. Per esempio, quando il Buddha disse nel Sūtra del Diamante: "La mente passata *non può essere trovata*, la mente presente *non può essere trovata*, e la mente futura *non può essere trovata*", in effetti ha descritto le tre fasi della meditazione sui tre aspetti *illusori* del tempo, in cui non si può guardare contemporaneamente; perché bisogna prima indagare nel passato, che è finito ed è irrecuperabile, poi nel presente, che scivola via non appena lo si pensa, e poi nel futuro, che non è ancora venuto.

La Seconda Parte di questo libro contiene i dialoghi tra la Grande Perla e coloro che andavano da lui per avere insegnamenti. Le parole del Dharma del Maestro potrebbero a volte sembrare strane e sciocche se fossero tradotte letteralmente e senza annotazioni. Anche in Cina pochissimi buddhisti di altre scuole capiscono il profondo significato nascosto in queste domande e risposte apparentemente comuni. L'autore dimostra di essere riuscito a mantenere la posizione di 'ospite' nell'interpretare il testo, e per la prima volta un traduttore inglese ha presentato il 'significato vivo' di un testo Ch'an. È occasione di gioia che il profondo significato della Scuola Ch'an sia rivelato in un libro scritto da un occidentale, perché fino adesso siamo stati abituati a traduzioni letterali della letteratura Ch'an che ne danno solo il 'significato morto'; questa è stata la causa principale della comprensione sbagliata della Sublime Verità del Ch'an in occidente. È mia fervente speranza che altri occidentali si facciano avanti presentando versioni autentiche della "Trasmissione della Mente", che è una scorciatoia al risveglio spirituale.

Hongkong

CHARLES LUK
(UPĀSAKA LU K'UAN YÜ)

INTRODUZIONE DEL CURATORE

Invocazione

Omaggio ai miei Maestri! Omaggio ai Tre Preziosi — il Buddha, il Dharma e il Sangha! Omaggio a Ciò Che Dimora Dentro Tutti Noi!

La nascita di questa traduzione

Mi sono avvicinato al compito di rendere questi insegnamenti del Maestro Zen Hui Hai, affettuosamente conosciuto col nome di Grande Perla, con più umiltà di quando, anni fa, presentai una traduzione incompleta della stessa opera. Col passare degli anni è giunta una comprensione più profonda del valore inestimabile di questi insegnamenti, insieme a una crescente consapevolezza delle mie deficienze sia come traduttore delle parole che come interprete dei significati. Sebbene possieda quella che per un occidentale è una discreta conoscenza del tipo di cinese usato nelle opere buddhiste, insieme a un lungo *contatto* con le forme cinesi del Buddhismo Mahāyāna, queste non sono che esili qualifiche per il mio compito. Idealmente il traduttore dovrebbe essere qualcuno che è penetrato così profondamente negli insegnamenti sottili del Ch'an (Zen) da afferrare intuitivamente i significati più profondi del testo. La mia sola giustificazione nell'intraprendere questo lavoro è che le circostanze mi hanno reso particolarmente sensibile alla corsa in avanti del 'Carro alato del tempo'. Oggi che il Buddhismo sta appassendo in Cina e viene stradicato in Tibet, mentre le attrazioni appariscenti della vita moderna continuano a compiere irruzioni pericolose nelle menti dei fedeli dei restanti paesi buddhisti, chi ha qualifiche anche minime deve affrettarsi se vuole conservare l'essenza del Buddhismo per l'Occidente, prima che la maggior parte dei legami tradizionali siano rotti o irrimediabilmente indeboliti. C'è già un buon numero di libri sul Buddhismo in inglese, ma molti sono di scrittori che, come me, sanno solo come girarci intorno con le parole; quindi il bisogno più urgente è di traduzioni di testi originali sanscriti, cinesi, tibetani e giapponesi scritti da Maestri, chiamati così perché, prima di mettere nero su bian-

co, sono già penetrati nel cuore del Buddhismo. Questa è la mia giustificazione e questa è la forza che mi ha spinto a questo compito breve ma molto difficile.

Mentre trascorrevi l'inverno del 1959-60 a Kalimpong, una cittadina circondata di fiori nelle colline ai piedi dell'Himalaya, passavo diverse ore al giorno seduto ai piedi di uno o di un altro di quei monaci santi e dotti che recentemente hanno abbandonato i loro monasteri tibetani in cerca di un rifugio in cui poter predicare il Dharma senza restrizioni o timori. Ahimè, la mia ignoranza del tibetano mi faceva purtroppo dipendere dall'aiuto di quel premuroso e paziente studioso e linguista di tibetano, John Driver, che mi dedicò con grande generosità il suo tempo. Ma anche in questo modo non riuscivo ad allontanare il mio dolore per essere così vicino ma allo stesso tempo così tagliato fuori dai monaci che avevano una conoscenza tanto preziosa da impartire. Poi, un giorno, mentre stavo sconsolatamente contemplando il maestoso paesaggio innevato del Kanchenjunga, mi venne alla mente il pensiero che stavo perdendo del tempo prezioso in un rammarico inutile tanto a me quanto agli altri. Pur non sapendo nulla di tibetano o di sanscrito, conoscevo almeno qualcosa dei testi buddhisti cinesi; il mio *Zen Teaching of Huang Po*, lungi dall'essere un capolavoro di traduzione, stava tuttavia offrendo anche allora a qualcuno un'intuizione del meraviglioso funzionamento della mente illuminata. Perché quindi non riprovare?

I miei pensieri tornarono a un tempio isolato in una valle lunga e profonda della Cina occidentale, in cui, durante la seconda guerra mondiale, mi ero recato dal mio ufficio nella nostra ambasciata a Chungking per guarire da una malattia. Oggi non ricordo nemmeno il nome di quel tempio, ma non dimenticherò facilmente ciò che mi accadde là. È strano (e senza dubbio un sintomo del nostro bisogno di libri come quello della Grande Perla) quanto i piaceri più deliziosi stanchino rapidamente. Vivendo in quel tempio tranquillo, con nulla da fare per tutto il giorno se non leggere, sorbire il tè con i monaci amichevoli e contemplare le belle creste coronate di pini da entrambe le parti della fertile vallata, molto presto mi accorsi di essermi annoiato! La bellezza e l'ozio, che anni di duro lavoro e un mese di malattie mi avevano fatto desiderare con tutto il cuore, troppo rapidamente avevano perduto il loro fascino. L'anziano monaco-bibliotecario, notando con i suoi vecchi occhi sagaci il mio bisogno di distrazione, mi portò con lui a passare una mattina nella biblioteca, un esteso padiglione grande quasi quanto la sala dell'altare principale del tempio. Dentro, ne trovai gran parte occupata non da libri, ma da migliaia di tavolette incise delicatamente, del tipo usato anticamente per stampare i testi cinesi. Molte

di esse erano vecchie di secoli, e portavano file verticali di caratteri composti così perfettamente che riuscii a trascorrere diverse ore felici maneggiandole e ammirandole; ma le mie condizioni di salute mi avevano lasciato debole, e molto presto sentii il bisogno di cercare la mia stanza, che dava sulla sala dell'altare dall'altra parte del cortile. Proprio quando mi voltai per andare, il vecchio monaco, sorridendo, mi mise in mano una copia di un antico testo stampato proprio da quelle tavolette che avevo esaminato poco prima.

Tornato nella mia stanza, che anche a mezzogiorno era piuttosto buia, accesi una candela votiva rossa e iniziai pigramente a scorrere le pagine del dono del vecchio signore. Scoprii che si trattava della ristampa di un testo dell'ottavo secolo (dinastia T'ang) composto dal Maestro Ch'an Hui Hai, insieme a una raccolta dei suoi dialoghi con i discepoli. Quasi subito trovai una citazione sulla quale mi soffermai, secondo la quale i saggi cercano dalla mente e non dal Buddha, mentre coloro che cercano dal Buddha e non dalla mente sono stupidi! Questo risvegliò acutamente la mia curiosità, perché sembrava straordinario che un pio scrittore buddhista avesse punito in questo modo chi cercava qualcosa dal Maestro degli Dei e degli Uomini. Chiunque era autorizzato a considerare blasfeme queste parole, come feci io finché lessi l'intero libro e iniziai a fare esperienza del primo barlume di comprensione. In quel momento decisi di mettermi alla prova con la traduzione di questa opera affascinante.

Il primo frutto di quella decisione fu un libretto intitolato *The Way of Sudden Attainment*, che conteneva la traduzione della prima metà del testo qui presentato, e che fu cortesemente pubblicato dalla Buddhist Society di Londra. Oggi non ne possiedo alcuna copia, ma non dubito che sia pieno zeppo di errori dovuti all'inesperienza del traduttore. Posso solo sperare di non aver commesso un'ingiustizia troppo grave nei confronti della saggezza della Grande Perla: sono convinto che molta della chiarezza della sua esposizione è andata perduta. Adesso, circa sedici anni più tardi, ho tradotto l'intera opera, risalendo al testo originale per la ritraduzione della prima parte, e traducendo il Documento di Tsung Ching per la prima volta.

Il metodo della traduzione

Nel presente mio compito sono stato assistito moltissimo da tre circostanze: un'accresciuta conoscenza del Buddhismo Ch'an (Zen) che, sebbene ancora per nulla profonda, è migliore di quella che avevo prima; le note sulla mia prima traduzione lasciatemi dal mio vecchio amico, il defunto I. T. Pun; e l'incalcolabile aiuto datomi da Charles Luk, che

è veramente un profondo studioso del Ch'an. Per questa terza e più grande fortuna, non trovo le parole per esprimere la pienezza della mia gratitudine e del mio apprezzamento.

La mia versione è, in piccola parte, interpretativa. Vale a dire che in alcuni casi non ho esitato a scrivere nel testo parole che sembravano sottintese nell'originale cinese rigorosamente conciso, perché una traduzione strettamente letterale sarebbe ancor meno comprensibile di uno stile telegrafico. Inoltre, quando un particolare carattere cinese è stato usato in diversi contesti, non sempre l'ho reso con una stessa parola o con una stessa frase. Gli studiosi possono considerare questo riprovevole, ma la prosa cinese ha qualcosa in comune alla poesia di tutte le lingue che la rende allo stesso tempo piena di profondità ed estremamente difficile da tradurre. Quasi ogni parola importante possiede così tante sfumature di significato che il traduttore è costretto a scegliere quale di queste sfumature sia la più appropriata al contesto, e ad omettere o aggiungere separatamente i significati nel contempo sottintesi. L'ambiguità di una parola come *hsin* (mente, cuore, ecc.) è ammirevole, perché nel Buddismo non solo la tua mente, la mia mente, la sua mente e la MENTE immortale e non creata sono conosciute come una nella realtà, ma anche della mente, del pensiero e della cosa pensata si sostiene che siano una cosa sola. La precisione della lingua inglese, pur essendo spesso un grande vantaggio, è in casi come questo un fattore limitante che diminuisce di qualcosa la perfezione anche di quelle che sono le migliori traduzioni possibili. Un elenco particolare di termini difficili da tradurre adeguatamente si troverà subito prima del Glossario.

Qualsiasi lettore che senta che qua e là lo stile del testo è più ripetitivo di quanto si adatti al suo gusto, dovrebbe, credo, ricordare che nel presentarci la preziosa Verità la Grande Perla ci sta offrendo il dono al di là di tutti i doni: quello della saggezza immortale e della pace che fiorisce da essa. Quindi si sforza di far colpire il giusto punto alle sue parole; le ripetizioni sono come forti colpi di martello diretti all'estremità del chiodo adamantino per farlo penetrare e risplendere nei luoghi più segreti del cuore.

I numeri all'inizio di ogni sottosezione del libro non si trovano nell'originale; sono stati inseriti per indicare la divisione in paragrafi del testo cinese che è scritto in modo compatto, e possono rivelarsi utili per il riferimento a qualsiasi particolare parte del libro.

L'universalità dell'insegnamento della Grande Perla

Non possiedo più una copia della precedente traduzione che feci della prima parte di questa opera, ma credo di ricordare che nell'introduzione, o forse in una nota, sostenni l'opinione secondo la quale il Ch'an (lo Zen) ha molto poco in comune con il misticismo cristiano, sufi o induista. Se ho scritto veramente qualcosa di simile me ne dispiace, perché da molto tempo sono giunto alla convinzione che i veri mistici di tutte le religioni sono Cercatori di Verità e che il Ch'an (lo Zen) è di particolare importanza per l'Occidente proprio per il motivo che afferma in termini limpidi, liberi dalla divinità, ciò di cui il Maestro Elhart, san Giovanni della Croce e i loro compagni mistici facevano in sé esperienza, ma consideravano giusto ricoprire del simbolismo religioso generalmente accettato dai loro contemporanei. In verità, non avevano molta scelta. Poiché la Visione Ultima è una percezione in cui si trascendono colui che percepisce e la percezione, e non si percepisce nulla di lontanamente descrivibile, al discepolo che ha successo rimangono tre alternative: rimanere in silenzio, rinunciando così a ogni tentativo di guidare gli altri verso la Meta, la Realtà invisibile degli abiti della religione prevalente in quel tempo e in quel luogo; o indicare la via demolendo sistematicamente tutte le categorie del pensiero come il colore, la forma, la misura, l'esistenza, la non-esistenza, lo spazio, il tempo e così via. È quest'ultimo atteggiamento che diede vita a quella scuola di Buddismo che, conosciuta in sanscrito come Dhyāna e in cinese come Ch'an o Ch'an-na, ha raggiunto l'Occidente con il suo nome giapponese di Zen.

L'inevitabile complessità del Buddismo

Quando, circa due millenni e mezzo fa, il Signore Śakyamuni Buddha, chiamato anche Gautama, predicò la sublime dottrina attraverso la quale gli esseri senzienti possono liberarsi dal circolo senza fine della nascita, sofferenza, morte e rinascita nel Samsāra, piantò i semi che i venti del tempo hanno portato lontano dalla natia India del Beato, fino in Cina, in Mongolia, in Tibet e nell'Asia Centrale; in Corea, in Giappone e nel Vietnam; in Cambogia, nel Laos, nel Siam, in Birmania e a Ceylon; oltre a numerosi altri paesi oggi non più buddhisti come Afghanistan, Malaya e Indonesia. Inevitabilmente, i semi sparsi su terreni così differenti hanno prodotto piante strettamente simili nelle parti essenziali ma notevolmente differenti nell'aspetto; e naturalmente i differenti climi, terreni, acque, concimi e metodi di cura per queste piante hanno avuto, in un periodo molto superiore a duemila anni,

il risultato di aumentare queste differenze esteriori. Avvenne che ben presto nella storia buddhista sorsero divisioni tra i Mahāyānistī e i Theravādin (Hīnayānistī) a proposito dell'interpretazione esatta di alcuni insegnamenti del Beato; e da allora sono ovviamente sorte ulteriori suddivisioni di queste due scuole principali. Come risultato, il Buddhismo in superficie sembra sconcertante e complesso; gli estranei che lo avvicinano per la prima volta sono confusi da un gran numero di libri sacri scritti in molte lingue che, più spesso che no, sembrano mutualmente contraddittori; non è quindi sorprendente che essi, e soprattutto gli studiosi e i logici, scuotano la testa e sospirino.

Per usare un paragone differente, il Buddhismo è come una grande città circondata da mura con porte così numerose che lo straniero proveniente da una terra lontana dispera di trovare la strada per la roccaforte interna. Egli teme di scoprire all'interno delle mura un labirinto complesso di strade in cui, non conoscendo le usanze e la lingua locali, può perdersi per sempre, incapace sia di penetrare nel cuore della città, sia di trovare la strada per tornare a una delle grandi entrate. Ma se entrerà coraggiosamente da una di queste porte, si accorgerà che le strade vanno abbastanza diritte verso il centro e che tutte convergono su quella roccaforte.

La dottrina fondamentale del Buddhismo

Nel paragone precedente la roccaforte rappresenta la dottrina fondamentale del Buddhismo, che può essere delineata in queste semplici parole: la vita, così come la conosciamo, nonostante qualche sfaccettatura piacevole e tinta con i colori dell'arcobaleno, è in definitiva spietata. La nascita comporta la sofferenza per la madre e presumibilmente anche per il bambino. I bambini sono soggetti a dolori mentali che, sebbene le loro cause ci sembrino spesso insignificanti, sono difficili da sopportare quanto e più delle vere e proprie catastrofi che li aspettano più avanti nella vita. Gli uomini e le donne adulti non possono non essere consapevoli che la malattia, il lutto e la morte possono colpirli in ogni momento, o che gli inconvenienti della vecchiaia già appaiono in lontananza; inoltre, per un numero enorme di persone, la necessità di fatiche amare e le sofferenze causate dal freddo, dalla fame e dal digiuno sono quasi sempre presenti; ed anche gli uomini più fortunati sorprendono davvero se riescono a dire onestamente che i loro momenti di felicità sono più numerosi dei momenti di dolore, tristezza, fastidio e insoddisfazione messi insieme. Molti non buddhisti si rifugiano nell'idea della felicità immortale da godere in una condizione paradisiaca a venire; ma, giacché tutte le cose dell'universo che possiamo osservare so-

no transitorie e non sono soggette né all'esistenza né alla cessazione eterne ma a trasformazioni innumerevoli, sembra più saggio presumere che ciò che non possiamo facilmente osservare si conformi alla stessa legge universale del mutamento costante. In ogni caso i buddhisti sono convinti che probabilmente trascorriamo infinitamente più di una settantina d'anni in questo ambiente precario, poiché nascita e morte si susseguono l'una all'altra in una processione infinita, come dopo eone, fin quando ci attacchiamo all'idea errata di essere entità separate ed auto-esistenti. Se non ci fosse una via di uscita da questo ciclo spaventoso, gli uomini sensibili e dotati di immaginazione potrebbero benissimo retrocedere inorriditi o essere spinti alla pazzia dalla prospettiva di un destino infinitamente più terribile di quello dell'Ebreo Errante! In effetti, oggi che sempre più uomini si allontanano dal conforto della religione, la pazzia e le gravi nevrosi rivendicano un numero crescente di vittime ogni anno. Più 'progresso' fa un popolo e più 'civilizzato' diventa un paese, più sale la percentuale di coloro che richiedono trattamenti per malattie mentali e nevrotiche. Ma il Buddhismo offre la speranza di una via di uscita relativamente rapida dal ciclo della sofferenza. Respinto dall'ignorante come religione di pessimismo, in realtà riempie i suoi aderenti di un ottimismo calmo e sorridente.

La causa di tutte le nostre sofferenze e rinascite è — se siamo obbligati a definirla con una sola parola che è insufficiente — il desiderio, che come molti altri termini buddhisti è una parola usata per connotare sia se stessa che il suo opposto, in questo caso l'avversione. È perché, nella nostra ignoranza, ci attacchiamo ad alcune cose e ne detestiamo altre che dobbiamo ruotare eternamente nel circolo del Saṃsāra; il desiderio e l'avversione ci spingono infatti a pensare in categorie dualiste, come l'io e l'altro, l'esistenza e la non-esistenza, il bene e il male, ciò che è desiderabile e ciò che è repulsivo, e tutto il resto. Non riusciamo a capire che questo grande universo, con la sua bellezza e il suo orrore, è una creazione della nostra mente; esiste in quella Mente alla quale le nostre menti sono in verità identiche. Ma, se vogliamo accettare questo almeno come ipotesi di lavoro; se iniziamo ad addestrarci per trattenerci dal desiderio e dall'avversione e da ogni altro tipo di pensiero o comportamento dualista; se dal regno delle apparenze ci ritiriamo nel luogo segreto del cuore e abbandoniamo alla sua quiete il nostro cosiddetto io fino allora amato, le creazioni mentali perderanno a poco a poco il potere di affliggerci o disturbarci. Allora la nostra mente diverrà come uno specchio pulito, che riflette ogni dettaglio dello spettacolo in passaggio, ma che rimane immacolato e perfettamente inalterato dai riflessi delle cose, che siano belle o spaventose. A poco a poco raggiungeremo la tran-

quillità assoluta; cesseremo di rispondere alle apparenze con efflussi di volontà, passione, desiderio o avversione; quando le cose appariranno davanti a noi, le rifletteremo con la nostra consapevolezza simile a uno specchio; quando saranno passate, non lasceranno alcuna macchia e non provocheranno in noi la pur minima reazione. Perché uno specchio può riflettere con chiarezza assoluta l'eccitante bellezza dei corpi nudi delle impudiche figlie di Māra o i volti vili e distorti dalla passione dei demoni, eppure rimanere perfettamente impassibile al desiderio o all'avversione; non fa alcuna mossa né per conservare né per ritirarsi dai suoi oggetti; e quando questi si allontanano per loro decisione, rimane limpido e splendente pulito e non contaminato da nessun granello impuro.

Il Buddhismo insegna che sono gli efflussi risultanti dalle nostre svariate risposte al gioco dei fenomeni a legarci al circolo del Samsāra, alla Ruota della Vita la ruota della tortura sulla quale le ossa della vittima sono spezzate una per una e la sua carne è lacerata fin quando, nella sua ignoranza, essa prega per una morte permanente che le è per sempre negata. Legati a questa ruota dalla nostra follia e dalla nostra stupidità, siamo tirati verso l'alto e verso il basso nei regni della vita e della morte; ogni fenomeno produce dentro di noi una reazione che porta a qualche efflusso della nostra mente; esso agisce sui fenomeni ed è la causa di una loro nuova reazione su di noi — e così via, eternamente, fin quando la saggezza è dolorosamente raggiunta. Finché non impariamo a controllare la nostra mente, ogni singola cosa percepita intacca la nostra coscienza o subcoscienza allo stesso modo in cui uno specchio sarebbe intaccato se tutti gli oggetti che si specchiano in esso lasciassero le loro tracce individuali sulla sua superficie! Che quella superficie fosse macchiata da cose 'buone' o 'cattive' non avrebbe importanza, perché la loro agglomerazione complessiva produrrebbe inevitabilmente quel colore denso e torbido che si ottiene mischiando tutti i colori della scatola in un solo miscuglio. Inoltre, poiché ogni macchia sulla nostra mente causata dagli oggetti della percezione dà nascita a efflussi di brama, rabbia, avidità, desiderio, avversione, amore, odio e così via, mette in moto un processo di azione, reazione e inter-reazione che è eterno. Quando, per amore di comodità, i Buddhisti parlano del desiderio come causa della sofferenza, in quell'unica parola, desiderio, è sottinteso tutto ciò che è stato scritto qui.

I critici hanno spesso affermato che il Buddhismo è una fede che predica il ritiro dalla vita, mentre in realtà esso ci insegna a non afferrarci a qualcosa né a ritirarci da qualcosa, ma ad addestrarci in modo da poter osservare ogni cosa con tranquilla assenza di passioni e senza timore di macchie. Inoltre, è nostro dovere esercitare una strenua

compassione diretta al benessere e alla liberazione di tutti gli esseri senzienti; e questo non può esser fatto da persone che si ritirano dalle difficoltà.

Per ciò che riguarda la Meta centrale del Buddhismo, è questa: quando abbiamo imparato (e nostra volta insegnato) come essere interamente privi di passioni e come vedere tutte le cose nella loro unità essenziale; quando nessun oggetto di alcun genere può attirarci efflussi e neppure le più piccole macchie rimangono sulla nostra mente; allora i fenomeni perdono il loro potere di inganno e noi dimoriamo tranquillamente nella purezza innata della nostra mente, scoprendo per di più che questa mente non è per nulla nostra ma è la MENTE stessa non creata ed eterna.

Il Mahāyāna

Quando, durante l'ultimo secolo, gli studiosi occidentali furono attratti per la prima volta dal Buddhismo, si combinarono varie circostanze che li portarono in contatto intimo con fonti Theravāda (Hīnayāna), in un tempo in cui conoscevano ben poco del Mahāyāna. C'erano infatti alcuni studiosi russi impegnati in lavori su testi Mahāyāna e nel prendere contatti con monaci mongoli e tibetani, ma le loro opere erano in russo e non erano ampiamente conosciute fuori del loro paese. Nella loro ignoranza, i rimanenti studiosi occidentali furono troppo pronti ad accettare l'asserzione dei monaci Theravādin dell'Asia sud-orientale e di Ceylon secondo la quale solo loro erano i custodi del Buddhismo 'nella sua forma pura'. Così il Buddhismo Theravāda fu accettato in occidente come 'ortodosso', e i molteplici metodi impiegati dai Mahāyānist per raggiungere la meta comune del Buddhismo furono guardati con sospetto. Gli studiosi occidentali erano allora soliti considerare il Mahāyāna come un miscuglio di sviluppi successivi che si allontanavano dalla purezza primitiva degli insegnamenti del Beato; così attaccarono le sue dottrine con quella passione per l'angusto settarismo che è un prodotto peculiare dell'occidente ed è direttamente contraria allo spirito del Buddhismo; di qui è nato un pregiudizio che continua ancora oggi nella mente di alcuni. È come se degli studiosi asiatici, avendo avuto il loro primo contatto con il Cristianesimo nella sua forma Russa Ortodossa, da allora sostenessero per sempre che la Chiesa di Roma e le Chiese Protestanti dell'Estremo Occidente si basano su semplici eresie indegne di studio!

In ogni caso, lasciando interamente da parte il fatto che la ricerca aggiornata, congiunta a contatti ravvicinati tra studiosi occidentali da una parte e monaci cinesi, tibetani e giapponesi dall'altra, ha dimostrato

l'impossibilità di assicurarsi che o il Mahāyāna o l'Hīnayāna sia il più ortodosso dei due, la stoltezza di questa ristrettezza di idee è chiaramente dimostrata dalle stesse parole del Beato; perché, anche secondo i Theravādin, egli sembra aver dichiarato esplicitamente che tutto ciò che tende al benessere degli esseri senzienti è la giusta dottrina, e che tutto ciò che è dannoso al loro benessere non può essere il vero Buddha-Dharma. Mentre è vero che alcune scuole e sette all'interno del Mahāyāna, in confronto alle sette Theravāda o alle sette antiche del Mahāyāna, sono di origine più tarda, è anche vero che le differenze sono solo nel metodo e mai nella Meta; quindi, sostenere che siano eterodosse è come sostenere che quasi tutte le comunità cristiane del mondo sono eterodosse, perché i suoi membri non vivono, non pregano e non compiono i loro riti esattamente come i contemporanei di San Pietro o San Paolo! Quando il Signore Buddha proclamò che il mutamento e l'impermanenza sono inseparabili da ogni cosa di questo mondo, non insinuò che la pratica del Buddhismo dovesse (o potesse) essere un'eccezione a questa legge fondamentale. Al contrario, molti dei detti universalmente attribuitigli, indicano che favorì i mutamenti di metodo per accordarsi alle differenze degli uomini, dei luoghi e dei tempi. Per lui la Meta — la liberazione dal circolo della morte e della nascita per tutte le creature senzienti — era l'unica cosa importante; i mezzi per raggiungere quel fine li considerava come zattere da costruire secondo la necessità, da usare, e poi da gettare via.

Le varietà del Mahāyāna

Per diverse ragioni accadde che i paesi più a nord del mondo buddhista adottarono la tradizione Mahāyāna, che si basa su testi sanscriti, mentre i paesi dell'Asia sud-orientale aderirono alla tradizione Theravāda (Hīnayāna), basata su testi pali. Molto presto, all'interno dello stesso Mahāyāna, crebbero e fiorirono varie scuole e sette; non si trattava però di sette nel senso occidentale del termine, perché raramente c'erano reciproche antipatie e, fino a oggi, è spesso accaduto che membri di una setta si siano volentieri seduti ai piedi di Maestri appartenenti a un'altra setta. Ogni Mahāyānista è libero di aderire alla setta in cui, in un certo senso, è nato, o di unirsi a qualsiasi altra setta che gli sembra più adatta alle sue possibilità o al suo temperamento. Questa condizione felice è in parte dovuta al rilievo che il Buddhismo dà a qualità come la compassione e la stima reciproca, e in parte a quello spirito di tolleranza che, se non sotto circostanze speciali, è una caratteristica normale dei popoli dell'Estremo Oriente. In Cina, per esempio, ho scoperto spesso famiglie i cui vari membri vivevano amichevolmente in-

sieme nonostante le ampie divergenze di fede religiosa: il padre era forse un confuciano, la madre una buddhista, e la cognata una cristiana convertita da qualche scuola o università missionaria. Inoltre, in alcuni dei monasteri cinesi in cui sono vissuto per un certo periodo, c'erano spesso monaci le cui devozioni, le cui meditazioni e i cui studi personali si basavano su insegnamenti della setta di loro scelta, ma che in ogni caso si univano di tutto cuore in ogni servizio corporativo che veniva loro richiesto dalla setta alla quale il monastero ufficialmente aderiva. Quando feci loro delle domande su questo atteggiamento, furono sorpresi dall'insinuazione di un'incoerenza nel loro comportamento.

Un'altra ragione vitale per l'assenza di disarmonia tra i membri delle varie scuole e sette del Mahāyāna è che le loro differenze reciproche riguardano principalmente il rilievo che ognuna di esse dà a uno o più dei metodi accettati collettivamente per raggiungere la liberazione. La Setta della Terra Pura sottolinea la condizione spirituale (così altamente apprezzata dagli uomini religiosi di ogni luogo) che è spesso chiamata fede: un'incrollabile fiducia nell'esistenza e nella raggiungibilità di una Perfezione Assoluta che si trova al di là del regno delle forme sempre mutevoli. La Scuola Vajrayāna (il Lamaismo) mette l'accento sulla fondamentale unità del Saṃsāra e del Nirvāṇa, una verità basilare ma a volte trascurata, che indica che la liberazione non è una fuga dall'uno all'altro, ma un mutamento radicale del punto di vista che risulta nel riconoscimento della loro identità assoluta, e della natura puramente relativa della loro divergenza. Il Vajrayāna, come la scuola Ch'an (Zen) alla quale apparteneva il Maestro Hui Hai, insiste che il Nirvāṇa può essere raggiunto (vale a dire riconosciuto o realizzato) qui e adesso — IN QUESTA VITA. La Scuola T'ien T'ai (in giapponese Tendai) sottolinea i rapporti reciproci tra ogni singolo fenomeno e tutti gli altri, rapporti così meravigliosi da scoprire che nella più piccola parte, quand'è osservata da sopra del livello spazio-tempo, è contenuto il tutto. Il Lū Tsung (la setta Vinaya), ora estinto, dava grande rilievo all'osservazione di circa duecentocinquanta rigide regole di condotta come mezzo per liberare la mente dalle passioni che ne oscurano la purezza. E così via.

La comparsa della Scuola Dhyāna

L'ultima grande divisione del Mahāyāna sorse in Cina circa mille e cinquecento anni fa. È chiamata dai cinesi Ch'an o Ch'an-na e dai giapponesi e dalla maggior parte degli occidentali Zen: tutti e tre questi termini sono modificazioni del sanscrito Dhyāna, che denota le forme più alte delle varie pratiche di meditazione e concentrazione buddhi-

sta, come pure lo stato mentale raggiunto da esse. La dottrina di questa scuola fu introdotta (o, come molti dicono, per la prima volta predicata) in Cina dal missionario indiano Bodhidharma, che è considerato il Ventottesimo Patriarca nella linea diretta da Mahākāśyapa, al quale questa dottrina fu silenziosamente e intuitivamente trasmessa dal Buddha Śākyamuni stesso. Bodhidharma andò in Cina nell'anno 520 d.C. (o, come alcuni oggi dicono, nel 420), e fondò una linea di patriarchi dei quali il sesto ed ultimo fu Hui Nēng, conosciuto in occidente come Wei Lang, che è una modificazione del cantonese Wei Nang. Egli offrì i meravigliosi insegnamenti contenuti nel *Sutra del Sesto Patriarca*, che è stato tradotto in molte lingue, poiché è un testo fondamentale per tutti i buddhisti Ch'an (Zen).

La Grande Perla o il Maestro Ch'an Hui Hai

Nonostante il patriarcato sia venuto meno dopo la morte di Hui Nēng, la Scuola Dhyāna, che d'ora in poi chiameremo Ch'an (Zen), continuò ad essere molto attiva ed è rimasta tale fino ad oggi. Dopo Hui Nēng, sorsero numerosi Maestri, prima solo in Cina e più tardi anche in Giappone, i cui insegnamenti sono ancora letti e applicati con diligenza. Tra questi Maestri — i 'Primi Padri' della Scuola Ch'an — ce n'era uno chiamato Ma Tsu (morto nel 788 d.C.) il cui monastero era nella provincia del Kiangsi. Da lui si recavano allievi devoti da tutta la grande terra cinese, e tra questi Hui Hai, l'autore del nostro testo. Sfortunatamente, il massimo che possiamo fare per assegnare una data al Maestro Hui Hai è notare che fu un discepolo di Ma Tsu, il quale era presumibilmente molto più anziano dei due, e morì nel quarto giorno della seconda luna nel quarto anno di Chen Yüan della Dinastia T'ang, ossia il primo marzo del 788 d.C.

Nato a Yüeh Chou, che era probabilmente la città oggi chiamata Shao Hsing vicino a Ning Po nella provincia del Chekiang, il Maestro Hui Hai, prima di diventare monaco, aveva il soprannome Chu — un particolare di grande importanza, come vedremo presto. A un certo punto della sua gioventù entrò nel Monastero della Grande Nuvola nella sua città nata sotto la guida del Venerabile Tao Chih, che eseguì quindi la rasatura cerimoniale del suo capo. Più tardi, senza dubbio attratto dalla fama del grande Ma Tsu, viaggiò fino al Kiangsi ed entrò a far parte dei discepoli di quel Maestro; e fu durante un colloquio con Ma Tsu che 'realizzò la sua mente', diventando così illuminato. Come vedremo dai Dialoghi, egli si fermò lì per sei anni; fece poi ritorno per prendersi cura di Tao Chih, che stava invecchiando, considerando ciò come suo dovere naturale. Tornato a Yüeh Chou, compose il suo famoso

Śāstra, il cui manoscritto fu preso da un altro monaco e mostrato a Ma Tsu. Ma Tsu fu così colpito da esso che dichiarò: "A Yüeh Chou c'è adesso una grande perla; il suo splendore penetra ovunque liberamente e senza ostacoli". Che Hui Hai da allora divenisse noto come la Grande Perla fu dovuto allo stesso tempo a questo complimento del tutto meritato e all'aver precedentemente posseduto nella vita laica il soprannome di Chu; questo soprannome è infatti identico nel suono alla parola cinese per 'perla', e le forme scritte dei due caratteri sono molto simili. Quindi il titolo gli rimase, e sebbene Hui Hai (Oceano di Saggezza) fosse il nome religioso datogli per la vita dal suo primo Maestro, egli è generalmente indicato dal titolo più pittoresco conferitogli da Ma Tsu.

Prima di fare osservazioni sulle qualità particolari del Śāstra e dei Dialoghi della Grande Perla che seguono, è necessario dire qualcosa sull'insegnamento della Scuola Ch'an (Zen) in generale.

Lo scopo del Ch'an (Zen)

Come si vedrà dalle stesse parole della Grande Perla, egli fu un fervido esponente della dottrina dell'Illuminazione Improvvisa che, in tutti i casi, sin dal tempo del Sesto Patriarca in poi, è sempre stata l'insegnamento centrale del Ch'an; infatti questa scuola assunse importanza su un'ondata di reazioni contro la 'religiosità' dalla quale, così sentivano i suoi aderenti, la forza del Buddismo veniva indebolita. Evidentemente, molti erano caduti nella credenza che le buone azioni, la pietà, le cerimonie simboliche e, soprattutto, lo studio costante e la recita dei libri sacri potessero DI PER SÉ far avanzare l'adepto lungo la strada che porta all'Illuminazione. Così questi uomini avevano perso la visione della Meta tra una confusione di metodi; avevano scambiato le loro zattere per gli alberi della sponda opposta. Non capivano più che le buone azioni, per quanto ammirabili siano i loro risultati immediati, possono essere di beneficio duraturo per chi le compie solo se questi applica coscientemente la tecnica della rinuncia non solo ai soldi, al tempo, all'energia e alla proprietà, ma anche alle componenti più amate del suo 'io' o della sua personalità. E neppure ricordavano che la pietà è poco utile se non è giustamente diretta verso lo sradicamento della nozione di un 'io', e che è realmente dannosa per l'uomo pio se l' 'io' sostiene quella nozione offrendogli sentimenti di auto-soddisfazione, orgoglio spirituale e così via. Essi dimenticavano che le cerimonie simboliche sono prive di significato se non sono usate giustamente come esercizio per stimolare le qualità che conducono alla crescita della saggezza e della compassione, eliminando in questo modo tutto l'egoismo; e non capivano

che lo studio dei libri sacri è una triste perdita di tempo se gli insegnamenti contenuti in essi non sono costantemente applicati dall'adepto all'uso che egli fa della sua tripla facoltà del corpo, della parola e della mente.

La dottrina centrale del Ch'an (Zen)

I Maestri Ch'an dicono in effetti: "Andiamo alla radice delle cose". Una volta che abbiamo ascoltato, studiato o scoperto intuitivamente abbastanza per sapere cos'è il Buddhismo, rinunciamo a tutto in uno sforzo enorme per mettere a fuoco la nostra mente su ciò che è reale. Finché la nostra mente non è a fuoco, gli oggetti dei sensi, le sensazioni a cui danno origine e i risultati accumulati di queste sensazioni, verranno in urto con essa, avviando catene infinite di azioni e reazioni. Il processo della correzione di questa messa a fuoco sbagliata o di questa falsa visione può essere considerato graduale solo nel senso che la maggior parte degli uomini ha bisogno di una preparazione lunga e attenta; ma la vera percezione, quando avremo imparato come essere pronti per essa, irromperà su noi in un lampo. Anche se la mente rimane fuori fuoco non più, per esempio, di un milionesimo di millimetro, tutto ci sembrerà ancora molto simile a come sembrava prima, nonostante la nostra attenta preparazione; ma quando il vero fuoco è raggiunto, la Realtà lampeggerà su di noi e l'intero universo dei fenomeni sarà visto come realmente è; il suo potere di ostacolarci e di affliggerci sarà immediatamente distrutto, i nostri rimanenti depositi di karma si bruceranno in quel lampo e non ci rimarrà nulla oltre al dovere di indicare la via affinché gli altri a loro volta possano raggiungere la Visione Assoluta come noi. Quando quell'intuizione finale irromperà su noi come una luce accecante, scopriremo che nulla esiste o è mai esistito se non nella nostra mente; che, in verità, la nostra mente non è la nostra mente ma la MENTE stessa; che questa Mente è perfettamente tranquilla, un vuoto puro, essendo interamente priva di forma, caratteristiche, opposti, pluralità, soggetto, oggetto o qualsiasi cosa a cui afferrarsi; ma che allo stesso tempo certamente non è vuota, essendo l'inizio senza inizio e la fine senza fine di tutti i fenomeni che di attimo in attimo contribuiscono al flusso incessante di ciò che chiamiamo 'esistenza'. Questo vuoto è allo stesso tempo il contenitore e il contenuto, l'uno e i molti, il né-uno-né-molti, il condannato e l'immortale, la relatività e la verità assoluta, il Saṃsāra e il Nirvāṇa, senza un capello di differenza tra nessuna di queste o altre coppie. Percependo questo, agli altri noi appariremmo come se avessimo fatto un balzo improvviso, come da 'qualche posto' a 'nessun posto'. In effetti,

'balzo improvviso', anche se è impreciso, è forse il termine migliore con cui descrivere questo processo. Ma in verità siamo balzati da 'nessun posto' a 'nessun posto'; quindi non siamo balzati per nulla; e neppure ci sarà o c'è mai stato qualche 'noi' che fa il balzo! Nulla sarà cambiato se non il 'nostro' punto di vista. Ciò che era precedentemente percepito male alla luce del nostro piccolo io, adesso lo percepiamo esattamente nella luce gloriosa dell'assenza dell'io. Da allora, anche se il 'nostro' ambiente — il flusso che ci circonda — continuerà come prima le sue trasformazioni di momento in momento, 'noi' riusciremo a vedere tutto questo gioco dei fenomeni come piccole increspature sulla superficie dell'immutabilità — 'noi' riconosceremo chiaramente l'immutabilità del mutamento! Come uno specchio riflette imparzialmente il verde e il rosso, il bianco e il nero, senza essere per nulla intaccato da essi; come la schiuma di una cascata riflette tutti i colori dell'arcobaleno senza perdere la sua purezza priva di colore; come i sognatori assistono ad atti di amore e di violenza senza muovere nemmeno una mano; così la mente di un Illuminato reagisce al gioco senza fine dei fenomeni. Tutto sarà più o meno così nel più profondo senso spirituale, ma dobbiamo fare attenzione a non prendere troppo concretamente queste analogie dello specchio, della schiuma e del sognatore, perché anche uno specchio insinua la pluralità di ciò che riflette, dell'atto della riflessione e della cosa riflessa, mentre questi tre elementi in verità non sono differenti l'uno dall'altro; quindi, oltre un certo punto, anche lo specchio è una semplice analogia: un'altra zattera da abbandonare.

Il Sāstra e i Dialoghi della Grande Perla

La generale somiglianza di forme trovata nel Sāstra stesso e nei Dialoghi che seguono è dovuta alla preferenza della Grande Perla, tipica della Scuola Ch'an (Zen) nel complesso, per il sistema di esposizione in dialoghi. Nel tempo in cui scrisse il primo, non aveva ancora discepoli, ed è quindi chiaro che compose le domande da sé. Libero dalla necessità di fornire gli ornamenti stilistici e i legami verbali richiesti da altre forme di esposizione, riuscì a raggiungere una vigorosa concisione che dall'inizio alla fine è molto appropriata: uno stile che ci porta più vicino a lui, perché egli sembra rivolgersi a noi direttamente dal suo cuore come se fossimo realmente di fronte a lui. Ma allo stesso tempo il suo Sāstra possiede un grande vantaggio sui libri che contengono gli insegnamenti di molti altri Maestri Ch'an, come Huang Po, perché la Grande Perla lo compose da sé e poté quindi scegliere e disporre il materiale come voleva, mentre ciò che ci rimane degli inse-

gnamenti di Huang Po e di altri consiste solo di ciò che i loro discepoli scelsero di riportare.

In un certo senso, il presente lavoro è complementare a *The Zen Teaching of Huang Po*; infatti, mentre entrambi i Maestri ci portano al vero cuore delle cose, Huang Po tratta il soggetto in modo abbastanza più uniforme, e la Grande Perla mette in rapporto ogni parte della sua esposizione più particolarmente ad alcuni dei vari principi comuni al Mahāyāna nel complesso, o a principi particolari messi in risalto da questa o quella scuola come pure ad alcune dottrine del Taoismo. A me sembra che Huang Po ci dia una brillante immagine globale dei mezzi attraverso i quali arrivare alla Meta, e che la Grande Perla si occupi in modo altrettanto brillante ma con più precisione della maggior parte delle particolari difficoltà implicate. Per questo motivo, mentre il suo libro non è in nessun senso di interesse minore di quello di Huang Po per il lettore comune, attrarrà in modo particolare quei lettori che hanno una conoscenza particolareggiata delle varie sfaccettature della dottrina buddhista tradizionale.

C'è stata una tendenza tra alcuni studiosi, sia cinesi che occidentali, a considerare il Buddhismo Ch'an (Zen) come qualcosa di molto più separato dalla linea generale dell'insegnamento e della pratica buddhista Mahāyāna di quanto i fatti attestino. Il presente lavoro dovrebbe servire a correggere questa tendenza, perché lega insieme i rami e il tronco in modo tale da rendere ovvio che la sola vera differenza tra essi è nell'enfasi. I frequenti riferimenti della Grande Perla ai Sūtra Mahāyāna indicano che, pur essendo un incrollabile credente nella dottrina dell'Illuminazione improvvisa in quanto opposta a quella graduale, egli capì bene la necessità di avere una conoscenza profonda della dottrina prima di poter tentare il 'grande balzo'. In effetti, la differenza tra gli esponenti dell'Illuminazione improvvisa e di quella graduale è più sottile di quanto appaia a prima vista; a volte può trattarsi in gran misura di una differenza verbale; perché, mentre la percezione imperfetta (anche se leggermente imperfetta) non può mai essere la percezione dell'Assoluto, o della Realtà stessa, e noi rimaniamo quindi nel buio fino al momento definitivo della realizzazione IMPROVVISA, quel momento finale, per la maggior parte degli esseri, deve essere il risultato di una enorme preparazione GRADUALE. Possiamo dire che una goccia d'acqua bolle all'improvviso, nel senso che fin quando la sua temperatura rimane anche di mezzo grado al di sotto del punto di bollitura non bolle per nulla; o possiamo dire che il processo di bollitura è graduale nel senso che serve del tempo affinché la goccia raggiunga la temperatura alla quale può bollire. Quando il Maestro Hui Hai ci dice che un'Illuminazione improvvisa e perfetta può avere luogo in noi in questa stessa

vita, dobbiamo intendere che ciò accadrà solo SE SAPPIAMO COME RAGGIUNGERLA. Impararlo è generalmente un processo graduale, che però può essere ridotto di molto se, con l'assistenza degli insegnanti della Grande Perla, impariamo cosa cercare e in che modo disporci.

Non credo che la Grande Perla abbia mai pensato che dovremmo realizzare la nostra Natura di Buddha entro pochi minuti o pochi giorni di assimilazione del suo Śāstra. Il rilievo che dà alla subitanità ha un significato piuttosto differente che forse può essere espresso, anche se in maniera imperfetta, in questo modo.

Finché conserviamo i concetti dell'io e del 'diverso dall'io', del soggetto e dell'oggetto, degli esseri oggettivi che devono Illuminarsi, del loro afferrarsi a qualcosa di oggettivo chiamato Illuminazione, di un 'questo' e di un 'altro', rimarremo oltremodo lontani dalla Meta; in questi casi nemmeno milioni di eoni trascorsi nel compiere opere caritatevoli, nell'acquistare una conoscenza teorica dei sūtra e in altre pratiche pie, ci aiuteranno ad avvicinarci di un solo millimetro. Al contrario, se ABBANDONIAMO TUTTO, compresa la nozione di un 'io' da Illuminare, così come la nozione di Illuminazione come qualcosa di separato o di differente da ogni altra cosa; se capiamo che in realtà non c'è colui che afferra, non c'è afferrarsi e non c'è cosa afferrata; solo allora possiamo fissare un punto di vista (dapprima teorico) che ci renderà maturi per il lampo improvviso dell'Illuminazione che rivela la Vera Natura di noi stessi e di ogni altra cosa. Una volta che questo punto di vista è saldamente fissato, e ben collaudato dalla nostra abilità acquisita gradualmente di riflettere (percepire) l'infinità delle cose che ci circondano con una assenza di macchie simile a quella di uno specchio, possiamo sperare di raggiungere molto presto quel lampo improvviso dell'Illuminazione, forse anche in questa vita. Ci sono, naturalmente, difficoltà enormi da superare: l'ultima e la più grande delle quali è che, quando l'Illuminazione sta per irrompere su di noi, possiamo sentire un senso di esaltazione e di raggiungimento che ci getterà immediatamente indietro al nostro punto di partenza; perché un senso di raggiungimento sottointende un 'io' che raggiunge, un raggiungimento e un qualcosa di raggiunto: saremo, perciò, scagliati indietro nel regno del dualismo, del pluralismo, e tutti i nostri sforzi saranno stati vani. Un altro grande ostacolo è che mentre riflettiamo costantemente sul vuoto degli opposti, sull'unità della 'sostanza' della Mente comune a tutti noi, possiamo diventare attaccati al concetto del vuoto, che in modo simile ci getterà indietro nei tentacoli del dualismo, in quanto il concetto di vuoto è privo di significato se non in opposizione al concetto di non-vuoto. Quindi, se vogliamo riuscire, dobbiamo addestrare la nostra mente in modo tale da liberarla assolutamente da qual-

siasi concetto di alcun genere; non deve esserci nessun pensiero né di raggiungimento né di non-raggiungimento, né di vuoto né di non-vuoto; perché il monismo è una roccia non meno ripida del dualismo. Inoltre, nell'addestrare la nostra mente verso quello stato elevato e privo di concetti, dobbiamo avere incessantemente cura di evitare di essere coinvolti in cose che piacciono e cose che non piacciono; dobbiamo imparare a riconoscere che tutto ciò che è orribile e impuro, e tutto ciò che è amabile e delizioso, non è più separato di quanto i minacciosi cavalloni neri e le creste pure e bianche di goccioline danzanti sono separati dal mare.

Allo scopo di liberarci dagli attaccamenti al 'bene', che sono portati a rimanere anche quando i nostri attaccamenti al 'male' sono stati superati, la Grande Perla va così lontano da demolire alcuni dei principi fondamentali del Buddhismo, allo stesso modo in cui le zattere sono demolite o abbandonate quando sono servite al loro scopo, poiché portarle oltre diverrebbe un'azione stupida. Per esempio, il Buddhismo Mahāyāna insegna che l'osservazione delle Sei Pāramitā è essenziale per il progresso lungo la Via: e così in effetti è, fino a un punto avanzato; ma, oltre quel punto, anche una condotta coscienziosa e morale deve essere abbandonata come ogni altra cosa. La śīlapāramitā (l'osservazione dei precetti), la kṣāntipāramitā (la tolleranza perfetta), la vīryapāramitā, (il saldo ardore), la dhyānapāramitā (la concentrazione meditativa che conduce alla fissazione in un punto della mente) e la prajñāpāramitā (la saggezza) devono essere tutte assorbite nella dānapāramitā (l'abbandono) nel senso che anche le stesse pāramitā molto presto devono essere abbandonate per evitare che, attaccandosi ad esse, permettiamo che una distinzione tra un tipo di comportamento e un altro occupi la nostra mente. (Naturalmente, queste pāramitā non devono mai essere abbandonate fin quando abbiamo raggiunto lo stadio in cui l'abbandono totale diventa possibile; abbandonarle prima di aver sottomesso le nostre passioni e i nostri desideri sarebbe l'esatto contrario di una condotta buddhista).

Un altro principio universalmente accettato all'interno del Mahāyāna è che il progresso sulla Via del Bodhisattva richiede la pratica simultanea della śīla (moralità e disciplina), della dhyāna (meditazione, concentrazione) e tutti i vari esercizi mentali accennati da questi termini occidentali insufficienti) e della prajñā (saggezza e sapienza). Anche esse sono del tutto necessarie fino a un certo punto; ma oltre, devono essere abbandonate insieme al resto. In modo simile la dottrina del Trikāya deve alla fine essere abbandonata. Secondo questa dottrina, i Buddha (e quindi tutti gli esseri senzienti, che sono ugualmente Buddha ma che devono però realizzare ancora la loro Natura di Buddha) pos-

siedono tre corpi: il Dharmakāya, in cui riposano indivisibili dall'Assoluto; il Sambhogakāya, in cui godono le ricompense dell'essersi liberati dai legami terreni, e in cui possono apparire ad altri esseri in forma priva di sostanza; e il Nirmānakāya, in cui assumono caratteristiche fisiche simili a quelle degli uomini comuni. Inoltre, il Dharmakāya, come si vedrà dal Śāstra, si concepisce a volte dotato di cinque aspetti separati. Per quanto vere possano essere queste distinzioni in rapporto al piano dei fenomeni molteplici, in definitiva non può esserci la più piccola differenza tra esse, perché ogni cosa all'interno e all'esterno della sfera fenomenica condivide con ogni altra cosa una sola 'sostanza' o Vera Natura. Così è per il Triloka o i Tre Mondi: il kāmadhātu (mondi come il nostro nei quali il desiderio sensuale del sesso, del cibo e così via svolge la sua parte), il rūpadhātu (mondi o paradisi nei quali le forme degli esseri e dei soggetti sono distinguibili in modo simile a quelle dei sogni di tipo più calmo, ma nei quali non si trova il desiderio sensuale) e l'arūpadhātu (regni senza forma di puro spirito o di pura contemplazione); in definitiva, dobbiamo abbandonare questa e ogni altra dottrina che possa suggerire il dualismo o il pluralismo. Ma, fatto questo, dobbiamo fare attenzione a non supporre che la dottrina Mahāyāna secondo la quale tutto è śūnya (vuoto) implichi un semplice nulla o una cessazione totale di ogni cosa, perché la Śūnyatā (l'Assoluto concepito come vuoto perfetto) è identica al Garbhadhātu (l'Assoluto concepito come grembo di tutti i fenomeni).

Ciò che rimane quando tutte le distinzioni sono viste come vuoto, e quando il vuoto stesso è svuotato, è il mistero inesprimibile che aspetta il momento della nostra Illuminazione. La Grande Perla non tenta di descriverlo, perché un simile compito sarebbe vano. Quando avremo seguito perfettamente le sue istruzioni rifuggendo l'amore, l'avversione e tutto il resto, respingendo tutti i concetti che potrebbero deporci sui tentacoli del dualismo, sforzandoci con l'anima e con il corpo fin quando anche lo stesso sforzo potrà essere abbandonato insieme alla nozione di colui che si sforza o di qualcosa per la quale sforzarsi, senza dubbio scopriremo da noi quel mistero inesprimibile. Nel frattempo, ciò che egli ci consiglia ripetutamente è di sforzarsi, sforzarsi e sforzarsi, ma neppure per un istante con la nozione di qualcosa di oggettivo da raggiungere. Quei mistici che, a differenza della Grande Perla, hanno cercato di rivestire l'Assoluto di parole sono spesso riusciti ad aggiungere degli offuscamenti che lo nascondono alla nostra visione.

La tecnica della Pratica della Dhyāna

Una tecnica importante che mira a quel perfetto controllo mentale attraverso cui raggiungere il raggiungimento privo di raggiungimento è quella della dhyāna (che qui significa ch'an-ting o zazen), per mezzo della quale la mente è volta all'interno su se stessa e i più profondi recessi del nostro essere sono esplorati così bene da trovarci finalmente di fronte a quella Mente senza macchia che non è né tua né mia, né di nessun altro, e che eppure è scopribile in noi tutti. I lettori di libri come questo saranno naturalmente delusi quando scopriranno poche istruzioni particolareggiate per l'esecuzione di queste difficili tecniche, ma era uso dei Maestri Ch'an comunicare oralmente questi insegnamenti. La tecnica è difficile da spiegare: non ci sono parole esaurienti e il consiglio richiesto dipenderà dalla personalità e da elementi simili di ogni allievo. Proprio per questi motivi si usava impartirla ad allievi che vivevano sotto il controllo diretto di un Maestro. Ma oggi che il Ch'an (lo Zen) sta diventando popolare in occidente, la frequente ingiunzione a non praticarlo senza un Maestro risulta impossibile da osservarsi, perché, mentre gli adepti qualificati sono difficili da incontrare anche in Asia, negli altri continenti sono infinitamente rari. Così dobbiamo fare quanto di meglio possiamo studiando attentamente le opere originali dei grandi Maestri Zen, come la Grande Perla, e cercando di interpretarli intuitivamente.

Oltre al costruire salde fondamenta attraverso l'attenta lettura, le pratiche preliminari dello Zen comprendono quanto segue: l'attenzione costante, sia 'nel camminare, stare in piedi, sedersi o sdraiarsi', al gioco dei fenomeni attorno e dentro a noi; uno sforzo ininterrotto per vedere questo gioco alla luce delle verità che stiamo imparando; una riduzione graduale dei nostri efflussi riconoscendo i fenomeni mentali e fisici per le illusioni che sono e rifiutando quindi di farci macchiare da essi; la coltivazione di reazioni come quelle di uno specchio anziché reagire con la mente simile a bobine di pellicola sensibile (ossia facilmente macchiata); l'esercizio di una compassione sempre più ampia verso tutti gli esseri viventi; e almeno i tipi più semplici della meditazione formale. Per quest'ultima, l'aspirante deve scegliere un posto pulito e tranquillo e, se vive in una città rumorosa, le ore più tranquille della primissima mattina o della notte. Idealmente, dovrebbe riuscire a sedere diritto, con le gambe incrociate su un cuscino messo sul pavimento; ma una posizione diritta, NON RIGIDA su una sedia può andar bene per coloro che sono troppo vecchi per imparare a sedere comodamente con le gambe incrociate nel normale modo buddhista. Le tecniche che richiedono lunghe ore di strenua meditazione e

tutti, ad eccezione dei più semplici, gli esercizi di respirazione, sono ESTREMAMENTE PERICOLOSI senza la guida di un esperto Maestro.

Non riuscire ad avventurarsi subito al di là delle pratiche preliminari non deve essere motivo di disperazione. Anche gli adepti cinesi, giapponesi, tibetani e mongoli che attraversano il Sentiero Breve pienamente decisi a raggiungere l'Illuminazione in questa vita non sognano mai di evitare i diversi anni di costante studio e pratica preliminare di giorno e di notte. Inoltre, se pratichiamo il Ch'an (lo Zen), deve certamente essere perché ne accettiamo le dottrine cardinali; e se le accettiamo arriviamo a capire che questa nostra vita presente non è che un singolo momento dell'eternità, un singolo anello in una catena che si estende indietro fino al tempo senza inizio, e che, se non la spezziamo, si estende in avanti eone dopo eone a venire. Quando avremo acquistato questa giusta prospettiva, non avremo bisogno di essere impazienti, specialmente perché possiamo essere sicuri che le pratiche preliminari compiute con ardore durante questa vita, nel caso in cui non otteniamo un pieno successo qui e adesso, matureranno in modo tale da farci nascere con la possibilità di andare più a fondo e di ottenere la liberazione nella stessa prossima vita. E neppure dobbiamo dimenticare che alcuni sono così condizionati dalle loro vite precedenti che riusciranno ad avanzare molto più rapidamente di quanto si aspettino, e forse a raggiungere la liberazione in questa vita, come fece la Grande Perla. Dobbiamo stare attenti, però, a non ingannare noi stessi. I nostri compagni adepti a volte si dimostreranno troppo compiacenti nel supporre che siamo avanzati molto più di quanto in effetti lo siamo: non dobbiamo lasciare che la loro ammirazione ci convinca che è meritata. Inoltre, noi stessi possiamo così facilmente confondere le forme minori di beatitudine che a volte sorgono all'inizio della nostra pratica per la vera Illuminazione, specialmente perché, essendo una la 'sostanza' della mente, sono collegate ad essa. Quando la vera Illuminazione giunge, non possiamo dubitare di essa più di quanto un tuffatore dubiti di essersi tuffato nell'acqua. Per gli uomini illuminati, l'intero universo è sempre trasformato! Fin quando questo non succede, dobbiamo seguire fedelmente il consiglio della Grande Perla: "Sforzatevi! Sforzatevi!".

POSSANO TUTTI GLI ESSERI OTTENERE LA LIBERAZIONE!

JOHN BLOFELD

Studio del Bambù

PRIMA PARTE

L'INSEGNAMENTO ZEN DI HUI HAI
SULL'ILLUMINAZIONE IMPROVVISA

*Traduzione del Sāstra del Maestro Ch'an Hui Hai, il Tun Wu Ju Tao
Yao Mên Lun o Trattato sull'Entrata Essenziale nella Verità per
Mezzo del Risveglio Istantaneo*

1. Umilmente mi prostro davanti ai Buddha delle Dieci Regioni¹ e alla Perfetta Compagnia dei Bodhisattva. Nell'iniziare questo Trattato, ho timore di poter fallire nell'interpretare correttamente la Mente Sacra. Se è così, che mi sia data possibilità di pentimento e di emendamento. Ma se riesco a impartire la Sacra Verità, dedico il merito che ne risulta a tutti gli esseri viventi nella speranza che ognuno di essi raggiunga la Buddhità nella sua prossima vita.

* * *

2. D: Quale metodo dobbiamo praticare per ottenere la liberazione?²
R: Può essere ottenuta solo attraverso un'Illuminazione improvvisa.³
D: Cos'è un'Illuminazione improvvisa?
R: Improvvisa significa sbarazzarvi istantaneamente dei pensieri

¹ Lo zenit, il nadir e gli otto punti cardinali.

² La liberazione del Saṃsāra, il circolo delle infinite nascite e morti, per mezzo dell'entrata nel Nirvāṇa. Ma l'insegnamento Mahāyāna superiore, come si vedrà da questo libro, indica che il Nirvāṇa e il Saṃsāra sono uno e che l'uomo Illuminato li vede così.

³ Le parole cinesi sono *tun wu*, la prima delle quali significa improvvisa, e la seconda è identica al termine giapponese *satori*.

illusi.⁴ Illuminazione significa la realizzazione che l'illuminazione non è qualcosa da raggiungere.

D: Da dove iniziamo questa pratica?

R: Dovete iniziare dalla radice stessa.

D: Qual è?

R: La MENTE è la radice.

D: Come si può sapere questo?

R: Il *Laṅkāvatāra Sūtra* dice: "Quando i processi mentali (*bsin*) sorgono, hanno origine tutti i dharma (i fenomeni); e quando i processi mentali cessano, tutti i dharma cessano similmente". Il *Vimalakīrti Sūtra* dice "Chi desidera raggiungere la Pura Terra⁵ deve prima purificare la sua mente, perché la purificazione della mente È la purezza della Terra di Buddha". Il *Sūtra della Dottrina Trasmessa dal Buddha* dice: "Soltanto attraverso il controllo della mente, tutte le cose ci diventano possibili". In un altro sūtra è detto: "I saggi cercano dalla mente, non dal Buddha; gli sciocchi cercano dal Buddha anziché cercare dalla mente. Gli uomini savi regolano la loro mente anziché le loro persone; gli sciocchi regolano le loro persone anziché la loro mente". Il *Sūtra dei Nomi del Buddha* afferma: "Il male ha origine dalla mente, e dalla mente il male è superato". Così possiamo sapere che tutto il bene e il male deriva dalla nostra mente e che la mente è quindi la radice. Se desiderate la liberazione, dovete prima conoscere tutto della radice. Finché non sapete penetrare in questa verità, tutti i vostri sforzi saranno vani; perché, cercando ancora qualcosa dalle forme a voi esterne, non arriverete mai. Il *Dyānapāramitā Sūtra* dice: "Perché fin quando dirigete la vostra ricerca alle forme intorno a voi, non rag-

⁴ I pensieri illusi sono pensieri che comportano il dualismo degli opposti come amore e odio, le distinzioni tra l'io e l'altro e gli innumerevoli processi di pensiero che derivano dalla mente non illuminata.

⁵ La Pura Terra (*Sukhāvati*) è la meta immediata di innumerevoli buddhisti cinesi, giapponesi, coreani e vietnamiti, che la concepiscono come una Terra di Buddha formatasi in risultato al voto compassionevole di Amida Buddha di salvare tutti gli esseri senzienti che mettono in lui la loro fede. In quella terra, gli esseri non ancora pronti per il Nirvāṇa sono preparati dal Buddha per quell'ultimo stadio. Ci sono altri buddhisti per i quali la Pura Terra è un simbolo del Dharmakāya, della mente purificata e così via. Anche se alcuni buddhisti occidentali hanno scritto in modo sprezzante della forma di Buddismo della Pura Terra, ci sono ampie prove che i suoi metodi portano spesso all'Illuminazione. I simboli che essa usa rappresentano le stesse verità insegnate dalla Scuola Zen e offrono un approccio più semplice per alcuni tipi di persone. La costante ripetizione del nome di Amida Buddha, accompagnata dalle giuste pratiche mentali, è solo un altro modo di raggiungere la piena concentrazione ed entrare nel samādhi. D.T. Suzuki ed altre eminenti autorità Zen hanno affermato questo.

giungerete la vostra meta nemmeno come dopo come; mentre, contemplando la vostra consapevolezza interiore, raggiungerete la Buddhità in un solo lampo di pensiero".

D: Con quali mezzi si compie la pratica radice?

R: Solo sedendo in meditazione, perché si esegue attraverso la *dyāna* (*ch'an*) e il *samādhi* (*ting*). Il *Dhyānapāramitā Sūtra* dice: "La *dyāna* (*ch'an*) e il *samādhi* (*ting*). Il *Dhyānapāramitā Sūtra* dice: "La *dyāna* e il *samādhi* sono essenziali nella ricerca della sacra conoscenza del Buddha; perché senza di essi i pensieri rimangono in tumulto e le radici del bene soffrono un danno".

D: Vi preghiamo di descrivere la *dyāna* e il *samādhi*.

R: Quando il pensare sbagliato cessa, quella è la *dyāna*; quando sedete contemplando la vostra natura originale,⁶ quello è il *samādhi*, perché in verità quella natura originale è la vostra mente eterna. Con il *samādhi*, ritirate la vostra mente da ciò che la circonda, rendendola così impenetrabile agli otto venti, ossia impenetrabile al guadagno e alla perdita, alla calunnia e all'elogio, alla lode e al biasimo, al dolore e alla gioia. Concentrandosi in questo modo, anche gli uomini comuni possono entrare nello stato della Buddhità. Come può essere? Il *Sūtra dei Precetti del Bodhisattva* dice: "Tutti gli esseri che osservano il Precetto del Buddha entrano nella Buddhità attraverso esso". Altri nomi di questo sono liberazione, raggiungere la sponda opposta, trascendere i sei stati dell'essere mortale,⁷ superare con un balzo i tre mondi,⁸ o diventare un potente Bodhisattva, un Saggio onnipotente, un Conquistatore!

* * *

3. D: Su cosa deve stabilirsi e dimorare la mente?

R: Deve stabilirsi sul non-dimorare e là dimorare.

⁶ Natura originale, auto-natura, natura propria (*pên hsing* e *tzü hsing*) hanno tutto lo stesso significato. L'omissione in cinese di parole come 'tuo', 'suo', ecc. permette al lettore di ricordare con maggiore facilità che l'auto-natura di tutti gli esseri senzienti è una e identica.

⁷ I sei stati dell'essere mortale, o sei regni, sono la nascita nei cieli, la nascita come asura, come esseri umani, come animali, come preta, o negli inferni. Tutte sono allo stesso modo condizioni temporanee, anche se di durata variabile, e nessuna è una vera e propria meta per i Buddhisti poiché anche gli abitanti dei cieli supremi sono in pericolo di essere riportati nuovamente in basso dal girare della Ruota del Saṃsāra.

⁸ Si dice che il Saṃsāra sia composto dei tre tipi di mondi: i mondi del desiderio, come questo, i mondi della forma senza desiderio, e i mondi dell'assenza di forme.

D: Cos'è questo non-dimorare?

R: Significa non lasciare che la mente dimori su nessuna cosa di alcun genere.

D: E cosa significa questo?

R: Dimorare su nulla significa che la mente non si fissa sul bene o sul male, sull'essere o sul non-essere, sul dentro o sul fuori o da qualche parte tra i due, sul vuoto o sul non-vuoto, sulla concentrazione o sulla distrazione. Questo dimorare su nulla è lo stato in cui essa deve dimorare; di coloro che lo raggiungono si dice che hanno la mente che non dimora; in altre parole, hanno la Mente di Buddha!

D: A cosa somiglia la mente?

R: La mente non ha colore, come verde o giallo, rosso o bianco; non è lunga né corta; non svanisce né appare; è libera dalla purezza e dall'impurità allo stesso modo; e la sua durata è eterna. È assoluta quiete. Questa, quindi, è la forma e l'aspetto della nostra mente originale, che è anche il nostro corpo originale; il Buddhakāya.⁹

D: Con quali mezzi questo corpo o questa mente percepiscono? Possono percepire con gli occhi, le orecchie, il naso, il senso del tatto e la coscienza?

R: No, non ci sono diversi mezzi di percezione come questi.

D: Allora di che tipo di percezione si tratta, se è diversa da tutte quelle già menzionate?

R: È la percezione per mezzo della vostra natura (*svabhāva*). Come può essere? Perché essendo la vostra natura essenzialmente pura ed assolutamente quieta, la sua 'sostanza' immateriale e immobile è capace di questa percezione.¹⁰

D: Ma, poiché questa pura 'sostanza' non può essere trovata, da dove giunge questa percezione?

R: Possiamo paragonarla a uno specchio luminoso che, pur non contenendo alcuna forma, può allo stesso modo 'percepire' tutte le forme. Perché? Proprio perché è libero dall'attività mentale. Se voi, allievi della Via, aveste la mente senza macchia,¹¹ essa non darebbe origine

⁹ Buddhakāya (Corpo di Buddha) è un altro termine per il Dharmakāya, il 'Corpo' indifferenziato nel quale i Buddha e tutti gli altri esseri sono concepiti come uno con l'Assoluto. Tutti noi possediamo questo 'Corpo', ma prima dell'Illuminazione non ne siamo consapevoli.

¹⁰ L'atto della percezione, essendo una funzione della natura propria di ognuno, continua indipendentemente dalla presenza di oggetti da percepire.

¹¹ *Wu jan* può essere tradotto con puro, non contaminato, senza macchie, ecc. Io preferisco il termine letterale e più pittoresco 'senza macchie', perché si adatta molto bene all'analogia della superficie di uno specchio. Uno specchio può

alla falsità e il suo attaccamento all'io soggettivo e agli oggetti esterni oggettivi svanirebbe; allora la purezza sorgerebbe da sé e voi sareste quindi capaci di questa percezione. Il Dharmapāda Sūtra dice: "Stabilirci in mezzo al perfetto vuoto in un solo lampo è veramente la saggezza perfetta!".

* * *

4. D. Secondo il Capitolo sul Corpo di Vajra del Mahāparinirvāṇa Sūtra, (l'indistruttibile) corpo-di-diamante¹² è impercettibile, ma percepisce chiaramente; è libero dal discernimento, ma non c'è nulla che non comprenda. Cosa significa?

R: È impercettibile perché la sua natura è una 'sostanza' priva di forma che è intangibile; per questo è chiamato impercettibile; ed essendo intangibile si osserva che questa 'sostanza' è perfettamente quieta e non svanisce né appare. Pur non essendo separato dal nostro mondo, non può essere influenzato dalla corrente mondana; è padrone di sé e sovrano, e questo è il motivo per cui percepisce chiaramente. È libero dal discernimento in quanto la sua natura è priva di forma e fondamentalemente indifferenziata. Il suo comprendere tutto significa che la 'sostanza' indifferenziata è dotata di funzioni innumerevoli come le sabbie del Gange; e, se tutti i fenomeni dovessero essere distinti simultaneamente, li comprenderebbe tutti senza eccezione. Nel Prajñā Gāthā è scritto:

La prajñā, non conoscendo, conosce tutto;

La prajñā, non vedendo, vede tutto.

* * *

5. D: C'è un sūtra che dice che non percepire nulla in termini di essere o di non-essere è la vera liberazione. Cosa significa?

R: Quando raggiungiamo la purezza della mente, è qualcosa di cui si può dire che esiste. Quando questo avviene, il nostro rimaner liberi da ogni pensiero di raggiungimento è chiamato non percepire nulla

riflettere ogni tipo di forma e rimanere senza macchia, essendo del tutto indifferente a ciò che riflette. Quando la nostra mente sarà purificata diventerà in modo simile inaccessibile alle macchie. Bisogna aggiungere che, dal punto di vista buddhista, una macchia è una macchia sia che derivi da qualcosa che chiamiamo buono o da qualcosa che chiamiamo cattivo.

¹² Corpo di Diamante è un altro termine per il Buddhakāya, quel 'Corpo' che simbolizza l'unità della natura propria di ognuno.

come esistente; mentre raggiungere lo stato in cui nessun pensiero nasce o persiste, ma senza essere coscienti della loro assenza, è chiamato non percepire nulla come non-esistente. Quindi è scritto: "Non percepire nulla in termini di essere e di non-essere", ecc. Il Sūtra dice: "Le percezioni usate come base per costruire concetti positivi sono l'origine di tutta l'ignoranza (*avidyā*)",¹³ la percezione che non c'è nulla da percepire è il Nirvāṇa, conosciuto anche come liberazione".

* * *

6. D: Qual è il significato di 'nulla da percepire'?

R: Riuscire a guardare gli uomini, le donne e tutti i vari tipi di apparenze rimanendo liberi dall'amore e dall'avversione come se in realtà non fossero visti: questo è ciò che si intende con 'nulla da percepire'.

D: Ciò che avviene quando abbiamo di fronte ogni tipo di forme e di aspetti è chiamato percezione. Possiamo parlare di una percezione che ha luogo quando nulla è di fronte a noi?

R: Sì.

D: Quando abbiamo qualcosa di fronte, ne segue che lo percepiamo, ma come può esserci percezione quando di fronte a noi non c'è nulla?

R: Adesso stiamo parlando di quella percezione che è indipendente dall'esserci un oggetto o no. Come può essere? Essendo la natura della percezione eterna, continuiamo a percepire, che gli oggetti siano o non siano presenti.¹⁴ Quindi arriviamo a capire che, mentre gli oggetti appaiono e scompaiono naturalmente, la natura della percezione non fa nessuna di queste cose; e lo stesso è con tutti gli altri nostri sensi.

D: Quando guardiamo qualcosa, la cosa guardata esiste oggettivamente nella sfera della percezione o no?

R: No.

D: Quando (guardiamo intorno e) non vediamo nulla, c'è un'assenza di qualcosa di oggettivo nella sfera della percezione?

R: No.

¹³ Si intende l'ignoranza primordiale, la causa di tutto il nostro errare nel circolo del Saṃsāra, in quanto ci oscura dalla realtà della nostra Natura di Buddha e ci porta nel dualismo di amore e odio, di bene e male, di esistenza e non-esistenza, e così via. L'illuminazione significa la dispersione dell'oscurità di questa ignoranza.

¹⁴ Vedi nota 10.

* * *

7. D: Quando ci sono suoni c'è l'udito. Quando non ci sono suoni, l'udito continua o no?

R: Sì.

D: Quando ci sono suoni, ne segue che li udiamo, ma come può l'udire aver luogo durante l'assenza del suono?

R: Adesso stiamo parlando di quell'udito che è indipendente dall'esserci un suono o no. Come può essere? Essendo la natura dell'udito eterna, continuiamo a udire, che i suoni siano o non siano presenti.

D: Se è così, chi o che cosa compie l'atto di udire?

R: È la vostra natura che ode ed è il conoscitore interno che conosce.¹⁵

D: Per quanto riguarda l'entrata nell'Illuminazione improvvisa, quali sono la sua dottrina, la sua meta, la sua sostanza e la sua funzione?¹⁶

R: Astenersi dal pensare (*nien*) è la sua dottrina: non lasciare che sorgano pensieri sbagliati è la sua meta; la purezza è la sua sostanza e la saggezza è la sua funzione.

D: Abbiamo detto che la sua dottrina è l'astenersi dal pensare, ma non abbiamo ancora esaminato il significato di questo termine. Cos'è che dobbiamo astenerci dal pensare?

R: Significa che dobbiamo astenerci dal pensare sbagliato, ma non dal giusto pensare.

D: Cosa sono il pensare sbagliato e il giusto pensare?

R: Pensare in termini di essere e di non-essere è chiamato pensare sbagliato, mentre non pensare in quei termini è chiamato giusto pensare. Similmente, pensare in termini di bene e male è sbagliato; non pensare così è il giusto pensare. Lo stesso vale per tutte le altre categorie di opposti: il dolore e la gioia, l'inizio e la fine, l'accettazione e il rifiuto, ciò che piace e ciò che non piace, l'avversione e

¹⁵ Il conoscitore interno è la parte superiore della nostra coscienza, quella che conosce ed è interamente consapevole di tutto ma che non discrimina tra una cosa e un'altra.

¹⁶ I termini *t'i* e *yung* ('sostanza' e 'funzione') sono brevemente definiti nell'elenco di parole cinesi che offrono particolari difficoltà che appare in fondo al libro. Questi due termini sono della massima importanza per la comprensione del Ch'an (Zen). La 'sostanza' è spesso paragonata a una lampada, e la 'funzione' alla sua luce. La prima sarebbe inutile se non fosse capace di funzionare producendo la luce; la seconda sarebbe non-esistente senza la prima. Come già spiegato, il significato di 'sostanza' è la realtà intangibile e indefinibile che è la vera natura di ognuno, e la 'funzione' denota la sua capacità infinita di produrre ogni tipo di energia, di forma e così via.

l'amore: tutto ciò è chiamato pensare sbagliato, mentre astenersi dal pensare in queste categorie è chiamato giusto pensare.

D: Vi preghiamo di definire il giusto pensare (più positivamente).

R: Significa pensare solamente alla Bodhi (l'Illuminazione).

D: La Bodhi è qualcosa di tangibile?

R: No.

D: Ma come possiamo pensare solamente alla Bodhi se è intangibile?

R: È come se Bodhi fosse un nome dato a qualcosa che, in realtà, è intangibile, qualcosa che non è mai stato e che non sarà mai raggiunto. Essendo intangibile, non può essere pensata, ed è proprio questo non pensarla che è chiamato pensare giustamente alla Bodhi come qualcosa su cui non pensare: perché questo sottintende che la vostra mente non dimora su nessuna cosa di alcun genere. L'espressione 'su cui non pensare' è simile ai vari tipi di non-pensiero prima menzionati, che sono solo nomi adatti all'uso in alcune circostanze, e sono tutti dell'unica sostanza in cui non esistono differenze o diversità. Semplicemente essere coscienti che la mente non si basa su nessuna cosa di alcun genere vuol dire essere senza pensieri; e chiunque raggiunge questo stato è naturalmente liberato.

* * *

8.D: Cosa significa agire come fanno i Buddha?

R: Significa la totale astensione dall'azione,¹⁷ che è anche definita azione giusta o santa. È molto simile a ciò di cui parlavamo prima, perché significa non agire come se le cose in realtà sono o non sono, e non agire spinti dall'avversione, dall'amore e da tutto il resto. Il Grande Canone delle Regole Monastiche dice: "I Saggi non agiscono come gli altri esseri; e neppure gli altri esseri agiscono come i Saggi".

¹⁷ Come si vedrà da quanto segue, 'totale astensione dall'azione' è una frase da non prendere alla lettera trasformandoci in blocchi di legno o di pietra. Significa astensione dall'azione dettata da impulsi che comprendono l'amore, l'odio e tutte le altre coppie di opposti, ma non dalle azioni necessarie per rispondere ai bisogni del momento. Questa concezione della non-azione è vicina alla concezione taoista del *wu wei*. In risposta alla fame si mangia, ma ciò dovrebbe esser fatto senza ingordigia, sofisticeria, ecc. In modo simile, in questi giorni la maggior parte degli uomini deve lavorare, specialmente quelli che hanno famiglie da mantenere; ma ogni lavoro dovrebbe essere fatto senza concentrarsi sui vantaggi o sulle perdite che possono derivarne, e senza ardore o avversione per particolari aspetti di esso.

* * *

9.D: Cosa significa giusta percezione?

R: Significa percepire che non c'è nulla da percepire.

D: E questo cosa significa?

R: Significa osservare ogni tipo di forma, ma senza essere macchiati da esse poiché nessun pensiero di amore o di avversione sorge nella mente. Il raggiungimento di questo stato è definitivo ottenere l'Occhio di Buddha, che significa veramente solo questo e nient'altro. Se, al contrario, lo spettacolo delle varie forme produce in voi amore o avversione, questo è definito percepirle come se avessero un'esistenza oggettiva, il che comporta l'avere l'occhio di una persona comune, perché in verità gli uomini comuni non hanno altro tipo di occhio. Lo stesso è per tutti gli altri organi di percezione.

* * *

10.D: Quando avete detto che la saggezza è la funzione, cosa intendevate per saggezza?

R: La conoscenza che realizzando il vuoto di tutti gli opposti la liberazione è assicurata e che, senza questa realizzazione, non si raggiungerà mai la liberazione. Questo è ciò che chiamiamo saggezza o distinguere il giusto dallo sbagliato. Un altro nome è conoscere la funzione della 'sostanza'. Per quanto riguarda la non realtà degli opposti, è la saggezza inerente alla 'sostanza' a far sapere che realizzare il loro vuoto significa la liberazione e che non possono esserci altri dubbi su questo. Questo è ciò che intendiamo per funzione. Nel parlare in questo modo dell'irrealtà degli opposti, alludiamo alla non-esistenza delle relatività come 'essere' e 'non-essere', bene e male, amore e avversione, e così via.

D: Per mezzo di cosa si può entrare nella nostra scuola?

R: Per mezzo della *dānapāramitā*.

D: Secondo il Buddha, il Sentiero del Bodhisattva comprende sei *pāramitā*. Perché allora voi avete menzionato solo quella? Vi preghiamo di spiegare perché solo quella ci fornisce mezzi sufficienti per entrare.

R: Gli uomini illusi non riescono a capire che tutte le altre cinque derivano dalla *dānapāramitā* e che attraverso la sua pratica tutte le altre sono soddisfatte.

D: Perché è chiamata *dānapāramitā*?

R: *Dāna* significa abbandono.

D: Abbandono di cosa?

R: Abbandono del dualismo degli opposti.

D: Cosa significa?

R: Significa l'abbandono totale delle idee sulla natura dualista del bene e del male, dell'essere e del non-essere, dell'amore e dell'avversione, del vuoto e del non-vuoto, della concentrazione e della distrazione, del puro e dell'impuro. Abbandonandole tutte raggiungiamo uno stato in cui tutti gli opposti sono visti come vuoti. La vera pratica della dānapāramitā comporta il raggiungimento di questo stato senza alcun pensiero come: "Adesso le ho abbandonate tutte". Possiamo anche chiamarlo interruzione delle miriadi di tipi di cause concorrenti; perché è quando esse sono interrotte che l'intera Natura del Dharma diventa vuota; e questo vuoto della Natura del Dharma significa il non-dimorare della mente su nessuna cosa di alcun genere. Una volta che questo stato è raggiunto, nessuna singola forma può essere distinta. Perché? Perché la nostra auto-natura è immateriale e non contiene una singola cosa (estranea a se stessa). Ciò che non contiene alcuna singola cosa è la vera Realtà, la forma meravigliosa del Tathāgata. È detto nel Sūtra del Diamante: "Coloro che abbandonano tutte le forme sono chiamati Buddha (Illuminati)".

D: Ma il Buddha ha parlato di sei pāramitā; perché allora adesso dite che possono essere soddisfatte in quella sola? Vi preghiamo di dircene la ragione.

R: Il Sūtra delle Domande di Brahma dice: "Jālavidyā, l'Anziano, parlò a Brahma e disse: 'Dei Bodhisattva che hanno abbandonato tutte le contaminazioni (kleśa) si può dire che hanno soddisfatto la dānapāramitā, conosciuta anche come abbandono totale; non essendo ingannati da nulla, si può dire che hanno raggiunto la śīlapāramitā, conosciuta anche come osservazione dei precetti; non essendo colpiti da nulla, si può dire che hanno soddisfatto la kṣāntipāramitā, conosciuta anche come esercizio della tolleranza; non attaccandosi a nulla, si può dire che hanno soddisfatto la vīryapāramitā, conosciuta anche come esercizio dell'ardore; non dimorando su nulla, si può dire che hanno soddisfatto la dhyānapāramitā, conosciuta anche come pratica della dhyāna e del samādhi; non parlando alla leggera di nulla, si può dire che hanno raggiunto la prajñāpāramitā, conosciuta anche come esercizio della saggezza. Insieme, questi sono detti i sei metodi'. Adesso vi parlerò di questi sei metodi in un modo che significa esattamente la stessa cosa: il primo comporta l'abbandono; il secondo, il non sorgere (della percezione, sensazione, ecc., ecc., ecc.); il terzo, il non pensiero; il quarto, il rimanere separati dalle forme; il quinto, il non-dimorare (della mente); e il sesto, la non indulgenza nei discorsi leggeri. Diamo nomi differenti a questi sei metodi solo per convenienza dell'occuparci dei bisogni passeggeri; perché, quando giungiamo al principio meraviglioso impli-

cito in tutti loro, non troviamo alcuna differenza. Così dovete solo capire che, con un singolo atto di abbandono, TUTTO è abbandonato; e che il non sorgere significa il non sorgere di nessuna cosa di alcun genere. Chi ha perso la via non ha comprensione intuitiva di questo; ecco perché parla dei metodi come se fossero differenti uno dall'altro. Gli sciocchi che si impantanano nella molteplicità dei metodi si muovono incessantemente in circolo di vita in vita. Io vi esorto, allievi, a praticare la via dell'abbandono e nessun'altra, perché essa porta alla perfezione non solo le altre cinque pāramitā ma anche miriadi di dharma (metodi).

* * *

11. D: Quali sono i 'tre metodi di addestramento (da compiere) allo stesso livello' e cosa si intende per compierli allo stesso livello?

R: Sono la disciplina (vinaya), la concentrazione (dhyāna) e la saggezza (prajñā).¹⁰

D: Vi preghiamo di spiegarli uno per uno.

R: La disciplina comporta la purezza senza macchia.¹¹ La concentrazione comporta l'acquietamento della vostra mente in modo tale da rimanere del tutto impassibili ai fenomeni che vi circondano. La saggezza significa che la vostra quiete della mente non è disturbata da alcun pensiero dato a quella quiete, che la vostra purezza non è guastata da alcun pensiero di purezza e che, in mezzo a tutte le coppie di opposti come bene e male, riuscite a distinguere tra esse senza esserne macchiati e, in questo modo, a raggiungere lo stato di essere perfettamente a vostro agio e liberi da ogni dipendenza. Inoltre, se comprendete che la disciplina, la concentrazione e la saggezza sono tutte simili nel senso che la loro sostanza è intangibile e che quindi sono non-divise e perciò una, questo è ciò che si intende per i tre metodi di addestramento da compiere allo stesso livello.

* * *

12. D: Quando la mente riposa in uno stato di purezza, questo non darà origine a qualche attaccamento alla purezza?

¹⁰ In altri punti di questo testo ho a volte tradotto *ting* con *samādhi*, ma *chieh ting hui* è generalmente tradotto 'disciplina, concentrazione e saggezza'.

¹¹ Purezza significa qualcosa di molto superiore alla purezza morale normalmente sottintesa da questo termine nelle lingue occidentali; significa libertà da tutti gli attaccamenti e le discriminazioni di ogni tipo; essa sarebbe alterata tanto dall'attaccamento al bene quanto dall'attaccamento al male.

R: Se, raggiungendo lo stato di purezza, vi tratterrete dal pensare "adesso la mia mente riposa nella purezza", non ci sarà un simile attaccamento.

D: Quando la mente riposa in uno stato di vuoto, questo non comporterà qualche attaccamento al vuoto?

R: Se pensate alla vostra mente riposando in uno stato di vuoto, non ci sarà un simile attaccamento.

D: Quando la mente raggiunge lo stato del non dimorare su nessuna cosa, e continua in quello stato, non ci sarà qualche attaccamento al suo non dimorare su nessuna cosa?

R: Fin quando la vostra mente è fissa solamente sul vuoto, non c'è nulla a cui potete attaccarvi. Se volete capire chiaramente la mente che non-dimora, nel momento in cui sedete in meditazione dovete avere conoscenza soltanto della mente e non permettervi di fare giudizi; ossia dovete evitare le valutazioni in termini di buono, cattivo, o di alcun'altra cosa. Tutto ciò che è passato è passato, quindi non sedete giudicando su ciò; perché quando il pensare sul passato cessa di per sé, si può dire che non c'è alcun passato. Tutto ciò che è nel futuro non è ancora qui, quindi non dirigete le vostre speranze e i vostri desideri verso di esso; perché quando il pensare sul futuro cessa di per sé, si può dire che non c'è alcun futuro.²⁰ Tutto ciò che è presente è adesso a portata di mano; semplicemente, siate coscienti del vostro non-attaccamento a nessuna cosa: non-attaccamento nel senso di non lasciare che l'amore o l'avversione per qualcosa entri nella vostra mente; perché quando il pensare sul presente cessa di per sé, si può dire che non c'è alcun presente. Quando non ci si attacca a nessuno di questi tre periodi, si può dire che non esistono.

Se la vostra mente dovesse smarrirsi, non seguitela; e subito la vostra mente smarrita metterà spontaneamente fine al suo smarrimento, e non dimorate là, e la ricerca da parte della vostra mente di un luogo di dimora cesserà spontaneamente. Così verrete a possedere una mente che non dimora, una mente che rimane nello stato di non-dimora. Se siete interamente consapevoli in voi stessi di una mente che non dimora, scoprirete che c'è solo il fatto di dimorare, con nulla su cui dimorare o non dimorare. Questa piena consapevolezza in voi stessi di una mente che non dimora su nulla è conosciuta come avere una chiara

²⁰ Quando i ricordi e le fantasie sono eliminati, il passato e il futuro cessano di esistere. Naturalmente, il presente esiste in un senso più stabile di entrambi gli altri due, ma esso non è PRESENTE se non quando è pensato in rapporto al passato e al futuro. Lo stato mentale di un Illuminato è indipendente dai rapporti di tempo.

percezione della vostra mente o, in altre parole, come avere una chiara percezione della vostra natura. Una mente che dimora su nulla è la Mente di Buddha, la mente di chi è già liberato, la Mente della Bodhi, la Mente Non-creata; è anche chiamata realizzazione del fatto che la natura di tutte le apparenze è irreale. È questo ciò che i sūtra chiamano "paziente realizzazione del Non-creato".²¹ Se non l'avete ancora realizzato, dovete sforzarvi e sforzarvi ancora, e dovete aumentare i vostri tentativi. Poi, quando i vostri sforzi saranno coronati dal successo, avrete raggiunto la comprensione da dentro voi stessi, una comprensione che proviene da una mente che non dimora in nessun luogo, con cui intendiamo una mente libera allo stesso modo dall'illusione e dalla realtà. Una mente disturbata dall'amore e dall'avversione è illusa; una mente libera da entrambe è reale; e una mente così liberata raggiunge lo stato in cui gli opposti sono visti come vuoti, per cui si ottengono la libertà e la liberazione.

* * *

13. D: Dobbiamo fare questo sforzo solo quando siamo seduti in meditazione, o anche quando camminiamo?

R: Quando appena adesso ho parlato di fare uno sforzo, non intendo solo quando siete seduti in meditazione; perché, che stiate camminando, in piedi, seduti, sdraiati o qualsiasi cosa stiate facendo, dovete esercitarvi ininterrottamente in ogni momento. Questo è ciò che chiamiamo dimorare costantemente (in questo stato).

* * *

14. D: Il Vaipula Sūtra dice: "Dei cinque tipi di Dharmakāya,²² il primo è il Dharmakāya dell'Assoluto; il secondo è il Dharmakāya del

²¹ Letteralmente "realizzazione della 'paziente remissione al Non-creato' (*anupattikadharmaśānti*)". Il significato di questo termine sanscrito Mahāyāna è "la paziente tolleranza comportata dal riposare nella Realtà imperturbabile al di là della nascita e della morte". Il Prajñāparamitā Sāstra lo definisce come "dimorare imperturbabilmente con ferma fede nella Bhūtatathatā, libera dalla relatività e soggetta né alla creazione né alla distruzione".

²² Il Dharmakāya è quell'aspetto del Buddha (e, se lo realizzassero, degli esseri senzienti) in cui essi sono indifferenziati dall'Assoluto. Quindi non può essere realmente definibile in cinque tipi. I cinque differenti nomi dati nel testo sono nomi dell'unico Dharmakāya osservato in rapporto alle cinque differenti funzioni o da cinque punti di vista.

Merito; il terzo è il Dharmakāya della Natura del Dharma;²³ il quarto è il Dharmakāya delle Manifestazioni infinite; e il quinto è il Dharmakāya del Vuoto". Quale di questi è il nostro corpo?

R: Comprendere che la mente è immortale è possedere il Dharmakāya della Natura del Dharma. Comprendere che tutte le miriadi di forme sono contenute nella mente è possedere il Dharmakāya del Merito. Comprendere che la mente non è la mente è possedere il Dharmakāya della Vera Natura di Tutto. Insegnare agli esseri viventi secondo le loro capacità individuali per la conversione è possedere il Dharmakāya della Manifestazione Infinita. Comprendere che la mente è intangibile e priva di forma è possedere il Dharmakāya del Vuoto. Se capite il significato di tutto questo, ciò comporta che sapete che non c'è nulla da raggiungere. Realizzare che non c'è nulla di tangibile e nulla di raggiungibile: questo è il raggiungimento del Dharmakāya del Dharma di Buddha.²⁴ Chiunque suppone di poterlo raggiungere afferrandosi o attaccandosi a qualcosa è pieno di presunzione: è un essere arrogante²⁵ con idee perverse, un uomo di fede eterodossa. Il Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra dice: "Śāriputra chiese a una devakanyā:²⁶ 'Che cosa hai guadagnato? Che cosa hai raggiunto con questi poteri della parola?'. La devakanyā rispose: 'È stato il mio non guadagnare e non raggiungere nulla a permettermi di raggiungere questo stato. Secondo il Dharma di Buddha, chi guadagna e raggiunge qualcosa è una persona piena di presunzione'".

* * *

15. D: I sūtra non parlano solo della Samyak-Sambodhi²⁷ (Piena Illuminazione), ma anche di una Meravigliosa Illuminazione²⁸ che sta ancora al di là di quella. Vi preghiamo di spiegarci questi termini.

²³ Natura del Dharma è un modo di tradurre il termine sanscrito *Dharmatā*, che allude alla natura che sta alla base di tutte le cose e che è quindi strettamente affine nel significato, se non identico, alla parola *Bhūtatathatā*. Questo importante concetto Mahāyāna sembra essere scarsamente conosciuto nel Buddhismo Hīnayāna, anche se, come mi sembra di aver sentito dire, non è del tutto ignorato.

²⁴ Questo deve certamente indicare il puro e semplice Dharmakāya, non più osservato da vari punti di vista.

²⁵ Si allude ai cinquemila presuntuosi bhikṣu di cui si parla nel Sūtra del Loto. Avendo raggiunto il Nirvāṇa relativo al quale si dice che aspirino gli Hīnayānist, rifiutarono di ascoltare il discorso del Buddha e si ritirarono.

²⁶ Una devakanyā o apsara è una specie di dea minore dotata di una bella voce.

²⁷ Il cinquantunesimo stadio nello sviluppo di un Bodhisattva in un Buddha.

²⁸ Il cinquantaduesimo stadio.

R: La Samyak-Sambodhi è la realizzazione dell'identità di forma e vuoto. La Meravigliosa Illuminazione è la realizzazione dell'assenza degli opposti; oppure possiamo dire che significa lo stato né di Illuminazione né di non-Illuminazione.

D: Questi due tipi di Illuminazione sono veramente differenti o no?

R: I loro nomi sono usati come espediente per convenienza temporanea, ma in sostanza sono una, non essendo né dualiste né differenti. Questa unità e questa uguaglianza caratterizzano TUTTI i fenomeni di ogni genere.

* * *

16. D: Qual è il significato del passo del Sūtra del Diamante che afferma che "avere assolutamente nulla di descrivibile a parole è detto predicare il Dharma?"

R: La Prajñā (saggezza) è una sostanza di purezza assoluta che non contiene alcuna singola cosa a cui afferrarsi. Questo è il significato di 'nulla di descrivibile a parole'. Ma quella Prajñā immateriale e immobile è capace di tutte le funzioni che siano convenienti, funzioni numerose come le sabbie del Gange; quindi non c'è assolutamente nulla che non comprenda; e questo è quanto è sottinteso dalle parole 'predicare il Dharma'. Per questo è scritto: "Avere assolutamente nulla di descrivibile a parole è detto predicare il Dharma".

D: (Il Sūtra del Diamante dice anche:) "Se un uomo o una donna virtuosi si afferrano a questo sūtra, lo studiano e lo recitano, e sono disprezzati dagli altri, queste persone, che erano tenute a soffrire un cattivo destino in retribuzione dei loro peccati passati e i cui peccati karmici sono stati adesso sradicati dal disprezzo degli altri, raggiungeranno l'Anuttara-Samyak-Sambodhi". Vi preghiamo di spiegarci questo.

R: Il loro caso somiglia a quello di un uomo che, non avendo incontrato un Maestro illuminato, continua a costruire null'altro che karma cattivo per se stesso, cosicché la sua pura mente originale, oscurata da questi tre veleni,²⁹ non può mostrarsi, ragion per cui era chiamato meschino. Poi, proprio perché in questa vita è disprezzato, cresce deciso a trovare senza ulteriori ritardi la Via dei Buddha; e così la sua

²⁹ I tre veleni ai quali l'ignoranza primordiale dà origine sono il desiderio sbagliato, la rabbia o passione, e l'ignoranza da parte dell'individuo della sua vera natura. Da questi veleni sorgono a loro volta tutti quei pensieri e quelle azioni che ci legano fermente alla Ruota della rinascita del Saṃsāra.

ignoranza è sormontata e i tre veleni cessano di essere generati, per cui la sua mente originale risplende di lucentezza. Il tumulto dei suoi pensieri è quindi acquietato, perché tutto il male in lui è stato distrutto. È l'essere stato distrutto che lo ha portato al superamento dell'ignoranza, alla cessazione del tumulto della sua mente, e — come conseguenza naturale di questo — alla sua liberazione. Quindi è scritto che la Bodhi è raggiungibile nello stesso momento in cui decidiamo di raggiungerla — vale a dire IN QUESTA VITA e non in qualche altra vita a venire.

D: È anche scritto che il Tathāgata ha cinque tipi di Visione. Quali sono?

R: La percezione che tutte le apparenze sono pure (ossia reali) è chiamata Visione Terrena. La percezione che la loro sostanza è pura (reale) è chiamata Visione Celeste. La capacità di distinguere le più minute differenze tra le apparenze che costituiscono il nostro ambiente, così come le più piccole gradazioni del bene e del male, ed essere ciò nonostante interamente non intaccati da esse così da rimanere perfettamente tranquilli tra loro³⁰ è chiamata Visione di Saggezza. La percezione che non c'è nulla da percepire è chiamata Visione del Dharma. La non-percezione, con tuttavia nulla di non-percepito, è chiamata Visione di Buddha.

D: È anche scritto che c'è un Grande Veicolo (*Mahāyāna*) e un Veicolo Supremo. Cosa sono?

R: Il primo è quello dei Bodhisattva; il secondo è quello dei Buddha.

D: Con quali mezzi possono essere raggiunti?

R: I mezzi per guadagnare il Veicolo dei Bodhisattva sono quelli del Mahāyāna. Raggiungerlo e quindi rimanere liberi dal pensiero discorsivo a tal punto che nemmeno il concetto di un 'mezzo' esiste per voi: questa tranquillità assoluta,³¹ con nulla da aggiungere ad essa e nulla da portare via, è chiamata raggiungimento del Veicolo Supremo, che è quello dei Buddha!

³⁰ I buddhisti che si allontanano dal mondo e cercano rifugio nel vuoto aspirano a uno stato che non è così elevato come quello cercato dai seguaci del Ch'an (Zen), del Vajrayāna e di alcune altre scuole: uno stato che non ha bisogno dell'allontanamento dal mondo, ma di un'accettazione del mondo e di ogni altra cosa come Nirvāṇa. Questo comporta una serena contemplazione del flusso delle forme sempre mutevoli, insieme alla conoscenza che nessuna di esse è vera (nulla da percepire) e a uno stato mentale inaccessibile alla loro capacità di macchiare.

³¹ Ossia non con la mente simile a blocchi di legno o di pietra, ma con la mente libera dal compiere distinzioni tra questo e quello, libera da concetti, nozioni, giudizi, valutazioni, simpatie, antipatie e tutto il resto.

17. D: Il Mahāparinirvāṇa Sūtra dice: "L'eccesso della dhyāna (*ting*) sulla saggezza (*hui*) non fornisce alcuna via di uscita dall'ignoranza primordiale (*avidyā*), mentre l'eccesso della saggezza sulla dhyāna conduce al cumulo delle idee false; ma quando la dhyāna e la saggezza funzionano allo stesso livello, questo è ciò che chiamiamo liberazione". Cosa significa tutto questo?

R: Saggezza significa la capacità di distinguere ogni tipo di bene e di male; dhyāna significa che, pur facendo queste distinzioni, si rimane del tutto non-intaccati dall'amore o dall'avversione per essi.³² Questa è la spiegazione del funzionamento della dhyāna e della saggezza allo stesso livello.

18. D: Il Sūtra dice anche: "Nessuna parola, nulla da dire: questo è chiamato dhyāna". Ma possiamo dire di essere nella dhyāna anche mentre siamo occupati nel parlare?

R: La definizione che ho appena dato della dhyāna alludeva a quella dhyāna perpetua che è non intaccata dalle parole o dal silenzio. Perché? Poiché la Natura della dhyāna funziona anche mentre siamo occupati nel parlare o nel fare distinzioni, le nostre parole e quelle distinzioni appartengono anch'esse alla dhyāna. Similmente, quando contempliamo le forme con la mente in uno stato di vuoto, il vuoto

³² Qui siamo molto vicini al centro del problema. Quando si dice che il Nirvāṇa e il Saṃsāra sono uno, si intende che tutto debba essere percepito sia nella sua forma vera o non-differenziata che nella sua forma transitoria e differenziata, senza che tra le due sia fatta alcuna discriminazione. Chi si attacca al vuoto e rifugge dal mondo quotidiano è in errore tanto quanto chi si attacca agli oggetti come oggetti senza percepire la loro unità essenziale. Principianti come noi che possono solo percepire gli oggetti come oggetti devono fissare la mente più spesso possibile sull'idea della loro unità essenziale, preparandosi in questo modo alla comprensione intuitiva che verrà più tardi. La contemplazione del movimento e della mutevole composizione delle onde del mare è un utile approccio simbolico, perché non solo le onde e il mare sono identici nella sostanza, ma inoltre una certa onda non conserva la sua identità individuale per un solo istante, in quanto l'acqua che la compone non è in nessun momento del tutto la stessa; quindi, quando ci raggiunge da una certa distanza, ogni goccia che contiene sarà diversa dalle gocce che la componevano quando l'abbiamo vista per la prima volta. D'altra parte, l'acqua del mare è l'acqua del mare e l'onda è interamente composta di essa. Ogni onda è vuota: è una semplice apparenza fluttuante identica nella sostanza ad ogni altra onda e all'oceano intero. Ma essa può rovesciare una barca, ed è quindi intensamente vera dal punto di vista di un uomo comune. In questo senso possiede un'individualità transitoria ed è quindi non-vuota pur conservando la sua essenziale vacuità.

continua tanto durante l'azione di considerare quelle forme quanto nei momenti in cui non stiamo parlando né siamo occupati in nessun altro tipo di attività discorsiva. Lo stesso vale per la vista, l'udito, il sentimento e la coscienza. Perché? Perché, essendo la nostra Natura vuota, rimane tale in tutte le situazioni; essendo vuota, è libera dall'attaccamento, ed è questo distacco a rendere possibile il funzionamento simultaneo della dhyāna e della saggezza allo stesso livello. Tutti i Bodhisattva usano questo metodo dell'universalizzazione del vuoto che permette loro di raggiungere la Meta finale. Per questo è scritto: "Quando la dhyāna e la saggezza funzionano allo stesso livello, questo è ciò che chiamiamo liberazione". Adesso vi farò un altro esempio per rendervi chiaro ciò, in modo tale da risvegliare la vostra comprensione e mettere a riposo i vostri dubbi. Facciamo il caso di uno specchio luminoso. Quando riflette qualcosa, la sua luminosità vacilla? No. E quando non riflette qualcosa, la sua luminosità vacilla? No. Ma perché? Non vacilla, che sia presente o no un oggetto, perché ha la proprietà di riflettere senza fare esperienza di alcuna sensazione. E allora? Quando non è presente alcuna sensazione non può esserci movimento né assenza di movimento. Oppure facciamo il caso della luce. I raggi del sole vacillano quando risplendono sulla terra? No. E vacillano quando non incontrano la terra? No. Perché? Perché sono privi di sensazione. Il fatto che non vacillano, incontrino o no qualcosa, è dovuto alla loro proprietà di risplendere senza fare esperienza di sensazioni. La qualità di riuscire a riflettere (o risplendere)³³ appartiene alla saggezza, mentre quella della perfetta immobilità appartiene alla dhyāna. È l'uso di questo metodo da parte dei Bodhisattva, di equiparare la dhyāna e la saggezza, a renderli capaci di raggiungere la Sambodhi (Suprema Illuminazione). Per questo è scritto: "Quando la dhyāna e la saggezza sono allo stesso livello, questo è ciò che chiamiamo liberazione". Ma quando or ora ho parlato dell'assenza di sensazioni, intendevo la libertà dalle sensazioni comuni, e non dalla sensazione santa.

D: In cosa sono differenti?

R: Le sensazioni comuni sono quelle che implicano il dualismo del sentimento; la sensazione santa appartiene alla realizzazione del vuoto degli opposti.

* * *

19. D: Il sūtra dice: "La via delle parole e dei discorsi è interrotta; le attività della mente cessano". Cosa significa?

³³ Nel testo cinese la parola *chao* è usata sia per 'riflettere' nella prima analogia che per 'risplendere' nella seconda.

R: Le parole e i discorsi non rivelano il significato del Dharma; una volta capito questo significato i discorsi sono abbandonati. Il significato è immateriale; ciò che è immateriale è il Tao (la Verità), e il Tao è inesprimibile. Per questo "la via delle parole e dei discorsi è interrotta". Con "le attività della mente cessano" si intende che, con la concreta realizzazione del significato del Dharma, non si ha bisogno di nessun'altra contemplazione. Ciò che si trova oltre la nostra contemplazione è il Non-creato. Essendo non-creato, la natura di tutte le apparenze è vuota. Poiché la loro natura è (vista come) vuota, tutte le loro cause concorrenti sono sradicate, e quello sradicamento implica la cessazione delle attività della mente.

* * *

20. D: Cos'è la Tathatā (*Ju-ju, Bhutatathatā*)?

R: Tathatā significa immutabilità. Poiché la mente è immutabile (*jén-ju, assoluta*), la definiamo Tathatā. Così possiamo sapere che tutti i Buddha del passato hanno raggiunto l'Illuminazione comportandosi in accordo a questa immutabilità. Lo stesso è con i Buddha del presente, e così sarà con i Buddha del futuro. Poiché ogni pratica, passata, presente o futura, culmina nello stesso raggiungimento dell'Illuminazione, essa è chiamata raggiungimento della Tathatā. Il Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra dice: "Così è sempre stato con tutti i Buddha; così sarà con Maitreya³⁴ e con ogni altro essere senziente". Perché? Perché la Natura di Buddha è eternamente e ininterrottamente auto-esistente.

* * *

21. D: (L'insegnamento che riguarda) l'identità della materia e del (vuoto) immateriale, e quello del comune e del santo, appartengono alla dottrina dell'Illuminazione improvvisa?

R: Sì.

D: Cosa intendete per identità di materiale e vuoto e di comune e santo?

R: Quando la mente è macchiata dall'attaccamento, c'è la materialità; quando è libera dalle macchie, c'è l'immaterialità. La mente macchiata è comune e la mente non-macchiata è santa. L'Assoluto è auto-esistente, e questo comporta l'identità dell'immateriale e della materia; ma poiché quest'ultima non è scopribile, in effetti è immateriale. Qui usiamo il

³⁴ Maitreya è il nome del Bodhisattva che si pensa diverrà un Buddha e predicherà agli esseri dell'era immediatamente successiva alla nostra.

termine 'immateriale' riferendoci alla natura vuota della forma, e non per indicare il (tipo di) vuoto che risulterebbe dalla distruzione della forma.³⁵ In modo simile, usiamo il termine 'immateriale' riferendoci alla natura dell'immateriale, che esiste di per sé, e non nel senso che il materiale può essere la materia (come è comunemente compreso).

* * *

22. D: Cosa sono le cose esauribili e le cose inesauribili menzionate nel sūtra?

R: A causa della natura vuota di tutti i dualismi, quando la vista e l'udito non hanno più luogo si ha l'esaurimento, che significa la fine delle passioni (*āśravaśaya*). Inesauribile connota la sostanza non creata completa di funzioni meravigliose numerose come le sabbie del Gange. Queste funzioni rispondono a tutti i bisogni (degli esseri senzienti) senza essere occasione della più piccola diminuzione della sostanza. Queste, quindi, sono le cose esauribili e le cose inesauribili menzionate nel sūtra.³⁶

D: Le cose esauribili e le cose inesauribili sono veramente identiche o sono differenti?

R: Nella sostanza sono una cosa sola, ma di esse si parla separatamente.

D: Ma se sono una cosa sola nella sostanza, perché se ne deve parlare separatamente?

R: 'Una cosa sola' denota la sostanza della parola, e la parola è una funzione di quella sostanza: è usata come lo richiedono le circostanze. Ecco perché si dice che sono della stessa sostanza ma se ne parla separatamente. Possiamo paragonare questo al fatto che, nonostante un solo sole appaia in alto nel cielo, i suoi riflessi sono catturati dall'acqua contenuta in molti recipienti differenti, cosicché ognuno di questi recipienti 'contiene un sole' ed ogni 'sole' è completo in se stesso e allo stesso tempo identico al sole che sta nel cielo. Quindi, sebbene i soli siano della stessa sostanza, se ne parla separatamente alludendo ai vari recipienti. Quindi (di cose) della stessa sostanza si parla diversamente. Inoltre, anche se ogni sole che si manifesta in

³⁵ La dottrina della distruzione, che comporta la nascita o creazione precedente della cosa distrutta, è contrastata dai buddhisti di tutte le scuole. Le onde del mare vanno e vengono senza che nulla sia aggiunto o sottratto al mare. Le forme possono andare e venire, ma la sostanza meravigliosa della realtà non è aumentata né diminuita; nulla è creato o nasce; nulla cessa di essere.

³⁶ L'ignoranza e tutto ciò che deriva da essa è esauribile, mentre la saggezza e la realtà che è vista alla luce della saggezza è inesauribile.

basso è perfetto e intero, il sole nel cielo non è minimamente diminuito da essi: da qui il termine inesauribile.

D: Un sūtra parla del "non venire all'esistenza e non cessare di esistere". A che tipo di dharma (fenomeni) si riferiscono queste parole?

R: Significano il non venire all'esistenza dei fenomeni nocivi e il non cessare mai di esistere dei fenomeni benefici.³⁷

D: Cosa sono i fenomeni nocivi e i fenomeni benefici?

R: Una mente macchiata dagli attaccamenti e che perde³⁸ è nociva; una mente libera da queste caratteristiche è benefica. È solo quando non sopravvivono macchie o perdite che la nocività non sorge; e quando la libertà dalle macchie e dalle perdite è raggiunta, c'è la purezza, la perfezione e lo splendore: una quiete profonda, eterna e incrollabile. Questo è ciò che si intende per fenomeni benefici che non cessano mai di essere; così si spiega il termine "non venire all'esistenza e non cessare di esistere".

* * *

23. D: I Precetti del Bodhisattva dicono: "Quando gli esseri senzienti osservano il Precetto del Buddha, entrano nello stato della Buddhità — uno stato identico alla Piena Illuminazione — e in questo modo diventano veri figli del Buddha". Cosa significa?

R: Il Precetto del Buddha denota la perfetta purezza³⁹ della mente. Se qualcuno compie la pratica della purezza, e in questo modo ottiene una mente impassibile alle percezioni sensoriali, di lui si parla come di uno che osserva il Precetto del Buddha. Tutti i Buddha fino a oggi hanno praticato la purezza, impassibili alle percezioni sensoriali, ed è stato attraverso ciò che hanno raggiunto la Buddhità. In questi giorni, se qualcuno ne compie la pratica, il suo merito è uguale e non differente da quello dei Buddha; per questo si dice che è entrato nello stato della Buddhità. L'Illuminazione che così si ottiene è precisamente l'Illuminazione di un Buddha; quindi della condizione di quest'uomo si dice che è identica alla Piena Illuminazione. È veramente un figlio del Buddha e la sua mente pura genera la saggezza. Colui la cui saggezza è pura è chiamato figlio di Buddha o 'questo figlio di Buddha'.

³⁷ I fenomeni nocivi sono i fenomeni condizionati causalmente e quindi transitori. I fenomeni benefici sono non-condizionati e permanenti.

³⁸ Una mente che perde è una mente che perde costantemente la verità che è incapace di contenere. Il termine 'perdere' può riferirsi anche agli efflussi, ossia a quelle reazioni che avvengono come risultato della mente macchiata dagli attaccamenti.

³⁹ Vedi nota 19.

* * *

24. D: Per ciò che riguarda i Buddha⁴⁰ e il Dharma, quale di questi ha preceduto l'altro? Se è venuto prima il Dharma, come può esserci stato un Buddha che lo ha predicato? Ma se è venuto prima un Buddha, quale dottrina lo ha portato alla realizzazione?

R: I Buddha hanno preceduto il Dharma in un senso, ma sono venuti dopo in un altro.

D: Com'è possibile?

R: Se intendete il Dharma Quiescente, allora il Dharma ha preceduto i Buddha; ma se intendete il Dharma scritto o parlato, allora sono stati i Buddha a venire prima e il Dharma che è venuto dopo di loro. Come mai? Perché ogni Buddha ha raggiunto la Buddhità per mezzo del Dharma Quiescente: in questo senso, il Dharma li ha preceduti. Il 'Maestro di tutti i Buddha' di cui si fa menzione nel sūtra è il Dharma; solo quando avevano raggiunto la Buddhità essi iniziavano per la prima volta la loro esposizione dettagliata delle Dodici Divisioni del Sūtra allo scopo di convertire gli esseri senzienti. Quando questi esseri senzienti seguono e praticano il Dharma predicato dai Buddha precedenti, raggiungendo così la Buddhità, è anche questo un esempio del Dharma che precede il Buddha.

* * *

25. D: Cosa si intende per 'abilità nell'Insegnamento ma non nella Trasmissione'?⁴¹

R: Si allude a coloro le cui parole sono in disaccordo alle azioni.

D: E cosa si intende per 'abilità nella Trasmissione e anche nell'Insegnamento'?

R: Si allude agli uomini le cui parole vengono confermate dalle azioni.

⁴⁰ I Mahāyānistī usano frequentemente il termine Buddha più o meno come sinonimo di Assoluto, ed è in questo senso che la Grande Perla lo intende spesso; qui però la parola è usata nel suo più ampio significato di un Illuminato che, dopo l'Illuminazione, predica agli esseri senzienti.

⁴¹ Insegnamento significa predicare il Dharma secondo le Scritture; Trasmissione significa predicare o comunicare una comprensione intuitiva delle verità scoperte attraverso l'esperienza diretta, per cui è indipendente dalle Scritture. In alcuni casi la Trasmissione può aver luogo in silenzio, come quando il Signore Buddha raccolse un fiore e lo tenne in alto affinché i suoi discepoli lo vedessero, allorché Kāśyapa, secondo la tradizione il primo patriarca Ch'an (Zen), sorrise avendo capito la verità comunicata da quel gesto.

* * *

26. D: Cosa si intende per 'il raggiungibile non raggiunto' e per 'il non raggiungibile raggiunto'?

R: Per 'il raggiungibile non raggiunto' si intende la parola non sostenuta dalle azioni; per 'il non raggiungibile raggiunto' si intendono le azioni che compiono ciò che le parole non riescono a raggiungere; e, quando sia le parole che le azioni raggiungono la meta, questo è il 'raggiungimento completo' o 'doppio raggiungimento'.

* * *

27. D: Vi preghiamo di spiegare queste due affermazioni: "Il Dharma del Buddha né distrugge il mondano (*yu wei*) né rimane impantanato nel trascendentale (*wu wei*)".⁴²

R: La prima significa che il Buddha non ha mai respinto nessuna cosa fenomenica sin dal momento in cui per la prima volta si dedicò alla sua ricerca e fin quando raggiunse l'Illuminazione sotto l'Albero della Bodhi, e da allora fino alla sua entrata nel Parinirvāna sotto gli alberi sāla gemelli.⁴³ Questa è la 'non-distruzione del mondano'. L'altra affermazione significa che, pur avendo raggiunto l'assenza del pensiero, egli non considerò mai ciò un raggiungimento; e che, pur avendo raggiunto la Bodhi e il Nirvāna immateriali e non-attivi, non sostenne mai che questi stati segnassero un raggiungimento. Questo è ciò che si intende per 'non rimanere impantanato nel trascendentale'.

* * *

28. D: C'è veramente un inferno?⁴⁴

R: C'è e non c'è.

⁴² *Yu wei* e *wu wei* sono termini usati dapprima dai saggi taoisti, molto difficili da tradurre. Attività e non-attività (nel senso di attività non calcolata) sono parole che suggeriscono solo un aspetto del loro pieno significato. Qui sono usati nell'ampio significato di 'mondano' e 'trascendente', ossia 'appartenente al regno dei fenomeni transitori' e 'appartenente alla realtà eterna'.

⁴³ Un Buddha raggiunge il Nirvāna nel momento della sua Illuminazione e il Parinirvāna nel momento in cui abbandona il corpo fisico ottenuto prima dell'Illuminazione. L'intero passo significa che, dall'inizio della sua ricerca alla fine della sua vita, il Signore Buddha non respinse mai il mondo fenomenico, né considerò il suo raggiungimento del Nirvāna come qualcosa di raggiunto; perché, essendo il Nirvāna e il Saṃsāra due aspetti della stessa onnipresente realtà, non c'è nulla da respingere e nulla da ottenere. L'illuminazione è un'esperienza della mente che rivela ciò che siamo sempre stati sin dall'inizio.

⁴⁴ Alcuni buddhisti credono nell'esistenza di veri inferni, come stati in cui

D: Che vuol dire?

R: Poiché le nostre menti hanno costruito molti tipi di karma cattivo, c'è l'inferno; ma poiché l'auto-natura di ognuno è vuota, per coloro la cui mente è stata liberata dalle macchie dell'attaccamento non può esserci nessun inferno.

D: I malvagi possiedono la Natura di Buddha?

R: Sì, l'hanno anche loro.

D: Allora, se anche loro hanno questa natura, essa entra nell'inferno con loro o no?

R: Non entra con loro.

D: Ma quando entrano nell'inferno, dov'è la loro Natura di Buddha?

R: Anch'essa entra nell'inferno.⁴⁵

D: Se è così, mentre là loro sono sottoposti alla punizione, la loro Natura di Buddha prende parte alla punizione?

R: No. Sebbene la Natura di Buddha rimane con questi uomini mentre sono nell'inferno, è l'individuo in sé che soffre; la Natura di Buddha è fondamentalmente al di là della punizione.

D: Ma se entrano insieme, come può la Natura di Buddha non soffrire?

R: Gli esseri senzienti possiedono forme, e tutto ciò che ha forma è soggetto alla formazione e alla distruzione;⁴⁶ invece la Natura di Buddha è priva di forma, ed essendo senza forma è immateriale,

uomini con un grande deposito di karma cattivo soffrono finché il loro karma cattivo è esaurito, ma essi non sono mai considerati come luoghi di tormento ETERNO! Altri considerano la parola inferno come una figura del discorso che denota tutte le sofferenze in questa vita o in un'altra che risultano dal karma cattivo.

⁴⁵ In questa serie di domande e risposte sono comprese due evidenti contraddizioni: l'inferno c'è e non c'è; la Natura di Buddha non entra ma entra. I Maestri Ch'an come la Grande Perla usano spesso questo tipo di paradosso apparente per illustrare il punto medio che comprende sia il positivo che il negativo. Chi ha la mente libera dalle macchie non può più essere appesantito dal proprio karma, perché ha trascorso il mondo fenomenico e ha raggiunto un punto in cui gli opposti come piacere e sofferenza non hanno più significato; inoltre non possiede più un'individualità transitoria (l'unica capace di sofferenza). La Natura di Buddha non entra nell'inferno, in quanto l'infinito non può essere contenuto nel finito; d'altra parte, ciò che entra nell'inferno condivide la Natura di Buddha comune a tutti, e in questo senso la Natura di Buddha entra nell'inferno. (Bisogna però ricordare che i tentativi di spiegazioni logiche di paradossi Zen come questo IN REALTÀ non ci portano molto più avanti verso la verità; il loro profondo significato intimo diverrà evidente solo quando si ottiene l'Illuminazione.)

⁴⁶ Le parole tradotte con 'formazione e distruzione' sono *ch'êng huai*, che traducono i termini sanscriti *vivarta* e *samvarta*. Nel Mahāyāna, un ciclo di esistenza è concepito in quattro stadi: formazione (*vivarta*), esistenza (*vivarta-siddha*), distruzione (*samvarta*) e vuoto (*samvarta-siddha*).

ragion per cui è la vera natura del vuoto stesso e non può essere distrutta. Se qualcuno facesse una catasta di fascine nel vuoto, le fascine potrebbero subire un danno, ma il vuoto no. In questa similitudine il vuoto simboleggia la Natura di Buddha, e le fascine rappresentano gli esseri senzienti. Per questo è scritto: "Entrano insieme ma non soffrono insieme".

* * *

29. D: A proposito della citazione: "Trasformare gli otto stati di coscienza (*parijñāna*)⁴⁷ nelle quattro Saggezze di Buddha⁴⁸ e legare insieme le quattro Saggezze di Buddha per formare il Trikāya",⁴⁹ quali degli otto stati di coscienza devono combinarsi per formare una Saggezza di Buddha e quale di esse diventerà ognuna una Saggezza di Buddha in sé?

R: La vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto sono i cinque stati di coscienza che insieme formano la Saggezza della Perfezione. L'intelletto o il sesto stato di coscienza diventa da solo la Saggezza dell'Osservazione Profonda. La consapevolezza discriminante o il settimo stato di coscienza diventa da sola la Saggezza Universale. Il deposito della coscienza o l'ottavo stato diventa da solo la Grande Saggezza dello Specchio.

D: Queste quattro Saggezze sono veramente differenti?

R: Nella sostanza sono identiche, ma hanno nomi differenti.

D: Ma se nella sostanza sono una, perché i loro nomi sono differenti? O, ammettendo che i loro nomi siano dati secondo le circostanze, cos'è che, pur essendo di una sostanza (con il resto), è (ciò nonostante chiamato) Grande Saggezza dello Specchio?

⁴⁷ Ossia i cinque tipi di coscienza connessi ai nostri organi di senso corporei, insieme all'intelletto (*manovijñāna*), la coscienza discriminante (*kliṣṭa-manovijñāna*) che porta al pensare in termini di io e di altro, ecc., e la coscienza-deposito (*ālayavijñāna*) dalla quale derivano i semi o germi degli altri tipi di coscienza.

⁴⁸ Le quattro Saggezze di Buddha sono elencate e spiegate nei paragrafi successivi del testo. Per una spiegazione molto completa e chiara del loro significato, vedi *I Fondamenti del Misticismo Tibetano* di Lama Govinda, Astrolabio, Roma 1972.

⁴⁹ Come spiegato nell'introduzione, il Trikāya denota il Triplice Corpo del Buddha (e potenzialmente di tutti gli esseri senzienti). Il Dharmakāya è quell'aspetto di un Buddha in cui egli è uno con l'Assoluto; il Sambhogakāya o Corpo della Ricompensa è quello stato spirituale in cui un Buddha, anche se non concreto, è visto come se possedesse caratteristiche individuali (come una figura vista in sogno); il Nirmāṇakāya o Corpo della Trasformazione è il corpo, concreto come quello degli altri esseri senzienti, che un Buddha usa per realizzare la liberazione degli altri. Naturalmente queste distinzioni tra un corpo e l'altro sono solo relative.

R: Ciò che è chiaramente vuoto e quieto, limpido e imperturbabile, è la Grande Saggezza dello Specchio. Ciò che può affrontare le contaminazioni senza che sorgano l'amore o l'avversione e che in questo modo mostra la natura non-esistente di tutti i dualismi come questo è la Saggezza Universale. Ciò che può spaziare nei campi dei sensi con un'abilità insuperata a discernere le cose, ma senza dare origine a pensieri tumultuosi, in modo tale da essere interamente indipendente e tranquilla, è la Saggezza dell'Osservazione Profonda. Ciò che può convertire tutti i sensi, e le loro funzioni di rispondere alle circostanze, in sensazione corretta⁵⁰ libera dal dualismo è la Saggezza della Perfezione.

D: Quanto al "Legare insieme le quattro Saggezze di Buddha per formare il Trikāya", quali di esse si combinano per formare un Corpo e quali di esse diventa ognuna un Corpo in sé?

R: La Grande Saggezza dello Specchio forma da sola il Dharmakāya. La Saggezza Universale forma da sola il Sambhogakāya. La Saggezza dell'Osservazione Profonda e la Saggezza della Perfezione formano insieme il Nirmānakāya. A questi Tre Corpi si danno nomi differenti solo per permettere ai non-illuminati di vedere più chiaramente. Una volta capito il principio non ci saranno più i Tre Corpi con funzioni rispondenti ai vari bisogni. Perché? Privi di forma nella sostanza e per natura, essi sono stabiliti nel fondamentalmente impermanente,⁵¹ che non è per nulla la loro (vera base).

* * *

30. D: Cosa si intende per percepire il vero Buddhakāya?⁵²

R: Significa non percepire più nulla come esistente o non esistente.

D: Ma qual è il significato effettivo di questa definizione?

R: Esistenza è un termine usato in opposizione a non-esistenza, mentre quest'ultimo è usato in opposizione al primo. Fin quando non si inizia ad accettare il primo concetto come valido, il secondo non può

⁵⁰ La sensazione corretta rispetto all'oggetto contemplato è una delle molte interpretazioni del samādhi.

⁵¹ 'Fondamentalmente impermanente' è la traduzione del difficile termine *wu chi pên*. Poiché gli oggetti non hanno una propria natura individuale, sono impermanenti; essi fanno la loro comparsa transitoria in risposta alle cause concorrenti e cessano quando quelle cause cessano. Quindi ogni cosa ha le radici nell'impermanenza, compreso il concetto di Trikāya. La vera sostanza e natura del Trikāya appartengono al permanente, in cui i concetti 'tre' e 'corpi' non hanno alcuna validità.

⁵² Il vero Corpo del Buddha naturalmente non è un corpo, né è divisibile in due o in tre. È la Realtà, il Senza Forma, il Non-condizionato, il Dharmakāya con gli altri due kāya assorbiti in esso.

avere valore. In modo simile, senza il concetto di non-esistenza come può avere significato quello di esistenza? Entrambi devono la loro esistenza alla dipendenza reciproca e appartengono al regno della nascita e della morte. È soltanto evitando questa percezione dualista che possiamo giungere ad afferrare il vero Buddhakāya.⁵³

D: Se nemmeno i concetti di esistenza e di non-esistenza sono validi, come può avere validità quello di un vero Buddhakāya?

R: Proprio perché state facendo domande su esso! Quando queste domande non sono poste, il concetto di Buddhakāya non è valido. Perché? Prendiamo il caso di uno specchio; messo a confronto con gli oggetti, li riflette; non messo a confronto, non riflette nulla.

* * *

31. D: Cosa si intende per 'non essere mai separati dal Buddha'?⁵⁴

R: Avere la mente libera dall'andare e venire dei concetti, e la sua quiete non intaccata dalle forme dell'ambiente così da rimanere eternamente vuota e priva di moto: questo vuol dire non essere mai separati dal Buddha.

* * *

32. D: Qual è il significato del trascendente (*wu wei*, non-condizionato, *asamskṛta*)?

R: È il mondano (*yu wei*, condizionato, *samskṛta*).⁵⁵

D: Vi ho interrogato sul trascendente. Perché dite che è mondano?

R: Mondano è un termine valido solo in opposizione a trascendente. L'ultimo deriva il suo significato dal primo. Se non accettate l'uno come concetto valido, l'altro non può essere mantenuto. Ma se parlate del vero trascendente, esso non appartiene né al mondano né al trascendente. Sì, il Vero Trascendente è così! Perché? Il Sūtra del Diamante dice: "Se la loro mente afferra il Dharma, si attaccherà ancora alla nozione di un io (un essere e una vita); se la loro mente afferra il Non-Dharma, si attaccherà ancora alla nozione di un io (un essere e una vita). Quindi non dobbiamo afferrarci e aderire né alla nozione di Dharma né a quella di Non-Dharma". Questo è aderire al vero Dharma. Se capite questa dottrina, questa è la vera liberazione: questo, in verità, è il raggiungimento della porta del non-dualismo.

⁵³ In realtà non siamo mai stati separati dal vero Buddhakāya, ma non possiamo essere coscienti di esso mentre rimaniamo accecati dall'illusione.

⁵⁴ Qui il termine Buddha è sinonimo di Buddhakāya, l'Assoluto.

⁵⁵ Vedi nota 42.

* * *

33. D: Qual è il significato del termine 'via di mezzo'?

R: Significa gli estremi.

D: Vi ho interrogato sulla via di mezzo; perché dite che significa gli estremi?

R: Gli estremi sono validi solo in opposizione alla via di mezzo. Se all'inizio non postulate gli estremi, da cosa potete trarre il concetto di via di mezzo? Questo mezzo di cui state parlando è stato usato per la prima volta in relazione agli estremi. Quindi dobbiamo capire che il mezzo e gli estremi devono la loro esistenza alla loro dipendenza reciproca e che tutti sono transitori. La stessa regola vale ugualmente per gli skandha — la forma, la sensazione, le percezioni, gli impulsi (o volizioni) e la coscienza.⁵⁶

* * *

34. D: Cosa sono queste cose che chiamiamo cinque skandha?

R: La propensione a permettere che le forme che incontriamo pongano la loro macchia su di noi, facendo così sorgere le forme nella nostra mente, è chiamata lo skandha della forma. Poiché questo porta alla ricezione degli otto venti⁵⁷ che incoraggiano il cumulo delle nozioni errate, le sensazioni sono risvegliate,⁵⁸ e questo è chiamato lo skandha della sensazione. Quindi la mente illusa si mette a percepire (le sensazioni individuali) e la percezione è risvegliata, e questo viene chiamato lo skandha della percezione. Questo porta al cumulo degli impulsi (basati su simpatie e antipatie) che è chiamato lo skandha dell'impulso (o della volizione). Di conseguenza, all'interno della sostanza indifferenziata, l'errore dà origine alla nozione di pluralità e si formano innumerevoli attaccamenti, per cui

⁵⁶ I cinque skandha sono definiti come componenti di quello che sembra essere il nostro io. I loro nomi sanscriti sono rūpa, vedanā, saññā, saṃskāra e vijñāna. Forma significa qualsiasi forma, mentale o materiale, che entra nel nostro campo di coscienza. Sensazione significa consapevolezza istantanea di quelle forme per mezzo della quale le 'portiamo in noi'. Segue poi la percezione della loro varia natura, che porta agli impulsi (volizioni) basati sulla nostra valutazione di ogni forma come buona o cattiva, piacevole o spiacevole. Coscienza è il nome dato alla somma di quelle attività mentali e caratteristiche mentali individuali che sorgono e rimangono come risultato di questo processo.

⁵⁷ Ossia gli influssi che attraggono le passioni: guadagno e perdita, diffamazione ed elogio, lode e scherno, dolore e gioia.

⁵⁸ Su consiglio del mio amico, il defunto Pun In-dat, ho corretto quello che sembra un errore nella stampa originale, cambiando *ling shou-ching shêng* in *ling-na shou-shêng*. In ogni caso, il significato è chiaro dal contesto.

sorge la falsa coscienza (o la comprensione errata), e questo è chiamato lo skandha della coscienza. È in questo modo che definiamo i cinque skandha.

* * *

35. D: Un sūtra dice che ci sono venticinque fattori dell'esistenza. Cosa sono?

R: Questo termine allude al fatto che dobbiamo sopportare incarnazioni future, o rinascite che hanno luogo all'interno dei sei regni.⁵⁹ A causa delle illusioni che riempiono la nostra mente durante la vita presente, noi esseri senzienti siamo diventati strettamente legati da ogni tipo di karma, e riceveremo la rinascita in esatto accordo alla nostra condizione karmica. Da qui il termine reincarnazione. Però, se durante una certa esistenza ci sono persone decise a fare del loro meglio per guadagnare la liberazione, e che così facendo raggiungono lo stato della non-rinascita, esse lasceranno per sempre i tre mondi e non dovranno mai più rinascere. Questo comporta il raggiungimento del Dharmakāya nel senso assoluto del Buddhakāya.

D: In che modo questi venticinque fattori dell'esistenza sono differenti l'uno dall'altro?

R: La loro sostanza fondamentale è una. Ma quando li nominiamo secondo le loro varie funzioni, ne appaiono venticinque. Questo numero in realtà connota i dieci mali, le dieci virtù e i cinque skandha.

D: Quali sono i dieci mali e le dieci virtù?

R: I dieci mali sono l'uccidere, il rubare, la dissolutezza, il mentire, i discorsi voluttuosi, la calunnia, il linguaggio volgare, l'avidità, la rabbia e le idee false.⁶⁰ Le dieci virtù possono essere semplicemente definite come assenza dei dieci mali.⁶¹

* * *

36. D: Poco tempo fa parlaste dell'astenersi dal pensare (*nien*), ma non avete finito la vostra spiegazione.⁶²

R: Significa non fissare la vostra mente su nessuna cosa in nessun

⁵⁹ Vedi nota 7.

⁶⁰ La lista dei dieci mali è leggermente differente nei vari testi Mahāyāna. In ogni caso, tre sono sempre del corpo, quattro della parola e tre della mente. La differenza si trova di solito nella categoria della parola.

⁶¹ Questo approccio negativo alle dieci virtù indica che, quando si raggiungono gli stadi superiori del sentiero, attaccarsi alla virtù come qualcosa di positivo è un ostacolo tanto quanto attaccarsi al male.

⁶² Qui si allude alla metà del passaggio numero 7 del testo.

luogo, ma ritirarla totalmente dai fenomeni che vi circondano, cosicché non rimanga nemmeno il pensiero (*szü*) di cercare qualcosa; significa che la vostra mente, messa a confronto con tutte le forme che compongono il vostro ambiente, rimane serena e priva di moto. L'astenersi da tutti i pensieri di ogni tipo è chiamato vero pensiero; mentre continuare a pensare è il pensiero illuso e non è certamente il giusto modo di pensare. Perché? Un sūtra dice: "Se insegnate agli uomini a dare spazio ai sei pensieri meritori,⁶³ questo è chiamato insegnare loro a pensare nel modo sbagliato". Quindi anche dare spazio a quei sei pensieri viene definito pensiero illuso, mentre l'astenersi da essi è conosciuto come vero pensiero. Un sūtra dice: "O virtuoso, è dimorando nel Dharma del Non Pensiero che otteniamo questo colore dorato e questi trentadue segni corporei della Buddhità che emettono una splendente luminosità che penetra nell'intero universo". Nemmeno i Buddha possono descrivere in pieno questi meriti inconcepibili; e quanto meno possono sapere di essi i devoti degli altri Veicoli! Chi raggiunge l'astensione dal pensiero⁶⁴ è naturalmente capace di entrare nella Percezione del Buddha, perché i suoi sei sensi non possono più macchiare la sua mente. Questo raggiungimento è chiamato entrata nel Tesoro dei Buddha, conosciuto anche come Tesoro del Dharma, che permette di compiere i Dharma di tutti i Buddha. Come può essere? A causa dell'astensione dal pensiero. Lo stesso sūtra dice: "Tutti i Buddha sono prodotti da questo sūtra".

D: Se stimiamo l'assenza di pensieri, come può avere validità la nozione di 'entrata nella Percezione del Buddha'?

R: La sua validità poggia sull'assenza di pensieri. Come mai? Un sūtra dice: "Tutte le cose poggiano sulla base del non-dimorare". Dice anche: "Facciamo il caso di uno specchio limpido: anche se non contiene alcuna forma, può manifestare una miriade di forme". Perché? È causa della sua limpidezza (chiarezza priva di macchie) che riesce a rifletterle. Discepoli, se la vostra mente è priva di macchie, sarete liberati dal dare spazio a pensieri errati; l'agitazione della vostra mente causata dalla nozione di io e di altro svanirà; non ci sarà altro che purezza (assenza di macchie), grazie alla quale diventerete capaci di percezione illimitata. L'Illuminazione improvvisa significa la liberazione

⁶³ Ossia i pensieri che riguardano il Buddha, il Dharma, il Saṅgha, le regole di condotta, il dono di offerte e il merito. Anche se alcuni Maestri consigliano ai loro discepoli di ospitare questi pensieri più spesso possibile, alla fine devono essere abbandonati insieme a ogni altro tipo di pensiero concettuale.

⁶⁴ Astensione dal pensiero non significa un intorpidimento come quello della trance, ma uno stato mentale brillante e limpido in cui si percepiscono i dettagli di tutti i fenomeni, senza però valutazioni o attaccamenti.

IN QUESTA VITA. Potete essere paragonati a cuccioli di leone, che sono autentici leoni sin dal momento della loro nascita;⁶⁵ perché, per coloro che si impegnano a diventare improvvisamente illuminati, è proprio così. Nel momento in cui la praticano, entrano nello Stadio di Buddha, allo stesso modo in cui i germogli prodotti in primavera dai bambù, ancor prima che la primavera sia terminata saranno cresciuti fino a somigliare alle piante genitrici, senza che rimanga la più piccola differenza. Perché? Perché la mente di questi uomini è vuota. In modo simile, coloro che si impegnano nell'Illuminazione improvvisa fanno cessare d'un sol colpo i pensieri, eliminando in questo modo il dualismo dell'io e dell'altro, cosicché sopravvengano il vuoto e la quiete assoluti: in questo modo viene raggiunta la parità con i Buddha senza che rimanga la più piccola differenza. Quindi è scritto che gli esseri più comuni sono profondamente santi.⁶⁶ Coloro che si impegnano nell'Illuminazione improvvisa trascendono i tre regni dell'esistenza in questa stessa vita! Come dice un sūtra: "Trascendi il mondo dal suo stesso centro; entra piuttosto nel Nirvāṇa liberandoti dalle fatiche del Saṃsāra".⁶⁷ Se non usi questo metodo dell'Illuminazione improvvisa sarai come uno sciacallo che segue e imita un leone ma che non riesce a diventare un leone⁶⁸ nemmeno dopo centinaia e migliaia di coni.

D: La natura dell'Assoluto (*Chên-ju*) è un vero vuoto, o non è veramente vuota? Descriverla come non-vuota comporta che abbia una forma; mentre parlarne come vuota comporta l'estinzione (il semplice nulla), e cosa rimarrebbe agli esseri senzienti su cui fare assegnamento nella loro pratica per ottenere la liberazione?

R: La natura dell'Assoluto è vuota ma non è vuota. Come mai? La 'sostanza' meravigliosa dell'Assoluto, non avendo né forma né aspetto, è quindi introvabile; per questo è vuota. Ciò nonostante, questa 'sostanza' immateriale e priva di forma contiene funzioni innumerevoli come le sabbie del Gange, funzioni che corrispondono infallibilmente alle circostanze, cosicché è descritta come non-vuota.⁶⁹ Un sūtra dice:

⁶⁵ In altre parole, sin dall'inizio siamo stati dei Buddha potenziali.

⁶⁶ La differenza tra un essere Illuminato e un essere non-illuminato non è una differenza di natura, ma solo di successo o fallimento nell'apprendere la natura comune a tutti.

⁶⁷ Secondo il Mahāyāna, il Nirvāṇa e il Saṃsāra (lo stato in cui siamo soggetti alla contaminazione della kleśa) sono indivisibili. Quindi non esiste nulla di simile al lasciare il Saṃsāra al fine di entrare nel Nirvāṇa.

⁶⁸ Il leone, essendo privo di paura, è spesso usato come simbolo del Buddha.

⁶⁹ Questo passo ricorda la scoperta dei fisici moderni che la materia consiste interamente di energia e che l'energia, nonostante le molte forme in cui appare, è fondamentalmente una.

"Capisci un solo punto e mille altri diventeranno di conseguenza chiari; fraintendilo e diecimila illusioni ti circondaeranno". Questo è il grande e meraviglioso risveglio alla Via (la Verità). Come dice uno dei sūtra: "Le miriadi di forme dense e solide portano l'impronta di un solo Dharma". Allora come possono sorgere così tanti tipi di visioni dal Solo Dharma? Tutte queste forze karmiche hanno la radice nell'attività. Se, invece di pacificare la nostra mente, ci affidiamo alle Scritture per raggiungere l'Illuminazione, facciamo l'impossibile. Noi stessi ingannati, e ingannando gli altri, la nostra rovina reciproca è assicurata. Sforzatevi, sforzatevi! Esplorate fino in fondo questo insegnamento! Lasciate che le cose accadano senza avere alcuna risposta e trattenete la vostra mente dal dimorare su nessuna cosa di alcun genere; perché chi sa far questo entra nel Nirvāṇa. Allora è raggiunta la condizione della non-rinascita, chiamata altrimenti porta del non-dualismo, fine dello sforzo, samādhi dell'universalità.⁷⁰ Perché? Perché è la purezza assoluta. Essendo libera dal dualismo dell'io e dell'altro, non dà più origine all'amore e all'odio. Quando tutte le relatività sono viste come non-esistenti, nulla rimane da percepire.⁷¹ Quindi è l'introvabile Bhūtata-thātā rivelata. Questo mio trattato non è per gli scettici, ma per coloro che condividono la stessa visione e che seguono la stessa linea di condotta. Dovete dapprima scoprire se un uomo è sincero nella sua fede e se ha qualifiche per praticarla senza cadere nell'eresia prima che gliela spieghiate, in modo che possa risvegliarsi al suo significato. Io ho scritto questo trattato per il bene di coloro che hanno una affinità karmica con esso. Non cerco né fama né ricchezza. Desidero solo emulare i Buddha che hanno predicato le loro migliaia di sūtra e gli innumerevoli śāstra solo per il bene degli esseri senzienti persi nell'illusione. Poiché le loro attività mentali variano, sono dati insegnamenti appropriati per accordarsi ai casi individuali di visioni corrotte; da qui la grande varietà di dottrine. Dovete sapere che esporre il principio della liberazione nella sua integrità equivale solo a questo: QUANDO LE COSE ACCADONO, NON ABBIATE REAZIONI: TRATTENETE LA VOSTRA MENTE DAL DIMORARE SU ALCUNA COSA DI ALCUN GENERE: TENETELA PER SEMPRE QUIETA COME IL VUOTO ED ASSOLUTAMENTE PURA (SENZA MACCHIA): E IN QUESTO MODO RAGGIUNGETE SPONTANEAMENTE LA

⁷⁰ Il samādhi dell'universalità, se fosse tradotto più letteralmente, sarebbe il samādhi dell'azione unica. In questa azione unica si congiungono i poteri del corpo, della parola e della mente. L'idea generale è quindi quella di mantenersi in una direzione. È un samādhi che comporta la realizzazione che la natura di tutti i Buddha è identica.

⁷¹ La percezione non cessa, ma non c'è più nessuna divisione tra colui che percepisce e la cosa percepita, o tra la percezione e l'oggetto percepito.

LIBERAZIONE. Oh, non cercate una fama vuota, facendo discorsi sull'Assoluto con la mente simile a quella di una scimmia! Quando le parole contraddicono le azioni, questo è conosciuto come auto-inganno, e vi porterà a cadere a capofitto negli stati maligni della rinascita. Non cercate la fama e la felicità in questa vita a costo della non-illuminazione e della sofferenza per lunghi eoni a venire. Sforzatevi! Sforzatevi! Gli esseri senzienti devono svegliarsi da soli; i Buddha non possono farlo per loro. Se potessero, poiché ci sono già stati Buddha numerosi come i granelli di polvere,⁷² ogni singolo essere dovrebbe ormai essere salvato; allora come mai tu e io siamo ancora sbattuti sulle onde della vita e della morte invece di essere diventati dei Buddha? Vi prego di capire che gli esseri senzienti devono salvarsi da soli e che i Buddha non possono farlo per loro. Sforzatevi! Sforzatevi! Fatelo da voi stessi. Non fate affidamento sui poteri degli altri Buddha.⁷³ Come dice il sūtra: "Coloro che cercano il Dharma non possono trovarlo soltanto attaccandosi ai Buddha".

* * *

37. D: Nella prossima generazione, ci saranno molti seguaci di varie fedi; come possiamo vivere accanto a essi?

R: Dividete la luce con loro, ma non dividete con loro il karma. Pur potendo stare insieme a loro, la vostra mente non dimorerà dove dimorerà la loro. C'è un sūtra che dice: "Pur seguendo la corrente delle circostanze, la sua natura è immutabile". Per quanto riguarda quegli altri allievi della Via, voi tutti state studiando la Via per amore di quella grande causa, la liberazione; così, oltre a non disprezzare mai coloro che non hanno studiato il Dharma, dovete rispettare coloro che lo stanno studiando così come rispettereste il Buddha. Non vantatevi delle vostre virtù, né invidiate le capacità degli altri. Esaminate le vostre azioni; non attaccatevi agli errori degli altri. Così facendo non incontrerete ostacoli in nessun luogo e godrete naturalmente la felicità. Vi riassumerò tutto ciò sotto forma di gāthā:

La tolleranza è la migliore via;
Ma prima allontanate sia l' 'io' che l' 'altro'.

⁷² Secondo i nostri livelli mondani, il Buddha è una figura piuttosto rara. Molti buddhisti credono che nessun Buddha sia venuto al mondo in circa due millenni e mezzo. Ma credono anche in un numero infinito di sistemi di mondi e in una infinità di eoni; quindi, se anche un solo Buddha dovesse apparire in ogni mondo durante ogni eone, il loro numero sarebbe lo stesso incalcolabile come i granelli di polvere.

⁷³ L'espressione 'altri Buddha' ci ricorda che, se solo potessimo vederci come veramente siamo, sapremmo che anche noi siamo dei Buddha.

Quando le cose accadono, non abbiate reazione;
E in questo modo raggiungete il vero Bodhikāya.⁷⁴

Il Sūtra del Diamante dice: "Se un Bodhisattva è pratico fino in fondo della dottrina dell'irrealtà dell'io e di tutti i dharma (le cose), il Tathāgata lo chiamerà un vero Bodhisattva". È detto anche che "chi non accetta nulla non ha nulla da rifiutare; egli è per sempre libero dal Saṃsāra. Colui la cui mente non dimora su nessuna cosa di alcun genere è chiamato figlio del Buddha". Il Mahāparinirvāṇa Sūtra dice: "Quando il Tathāgata raggiunse il Nirvāṇa, si liberò per sempre dal Saṃsāra". Ecco alcuni altri gāthā:

Così totalmente buono è il mio presente stato mentale
Che l'insulto degli uomini non può agitare in me l'ira.
Nessuna parola di 'giusto' o 'sbagliato' uscirà dalle mie labbra —
Nirvāṇa e Saṃsāra formano una Via —
Perché ho imparato a raggiungere quella mia mente
Che trascende fondamentalmente il giusto e lo sbagliato.
I pensieri errati e discriminanti
Rivelano all'uomo mondano che ha ancora da imparare.
Io esorto la gente errante del Kaliyug.⁷⁵
A liberare la mente da ogni pagliuzza inutile.

Com'è veramente vasto il mio presente stato mentale:
La mia muta noncuranza ne assicura la calma.
Tranquillo e libero, avendo guadagnato la liberazione,
Vado come voglio senza impedimenti.
Nel muto silenzio ogni mio giorno è passato
E tutti i miei pensieri sono fissati sul Noumenico.
Nell'osservare la Via, sono tranquillo
E non attaccato dal circolo del Saṃsāra.

Così meraviglioso è il mio presente stato mentale,
Non ho più bisogno di intromettermi nel mondo,
Dove lo splendore è un'illusione e un inganno;
I vestiti più semplici e il cibo più comune basteranno.
Se incontro uomini mondani parlo poco,
E così dicono che sono tardo d'ingegno.

⁷⁴ Bodhikāya, Buddhakāya, e Dharmakāya sono tutti sinonimi, e ognuno può essere usato a seconda di come si adatti a un certo contesto. Letteralmente Bodhikāya significa Corpo di Illuminazione.

⁷⁵ Kaliyug è il nome dato all'era attuale, ossia l'era del declino nella nostra comprensione del Dharma.

Fuori, ho quello che sembra uno sguardo fisso da stupido;
Dentro, la chiarezza cristallina della mia mente
Combacia silenziosa con la via nascosta di Rāhul,⁷⁶
Che gli uomini mondani come voi devono ancora apprendere.

Per timore che ancora non possiate riuscire a capire il vero principio della liberazione, ve lo dimostrerò un'altra volta.

* * *

38. D: Il Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra dice: "Chiunque desidera raggiungere la Pura Terra deve prima purificare la sua mente". Qual è il significato di questa purificazione della mente?

R: Significa purificarla fino al punto della purezza assoluta.

D: Ma cosa significa questo?

R: È uno stato al di là della purezza e dell'impurità.

D: Vi preghiamo di spiegarlo meglio.

R: La purezza appartiene a una mente che non dimora su nessuna cosa di alcun genere. Raggiungere ciò senza che sorga nemmeno un pensiero di purezza è detto assenza di purezza; e raggiungere ciò senza un pensiero vuol dire essere liberi anche dall'assenza di purezza.

* * *

39. D: Per i seguaci della Via, cosa costituisce la realizzazione della Meta?

R: La realizzazione dev'essere la realizzazione assoluta.

D: E cos'è?

R: Realizzazione assoluta significa essere liberi sia dalla realizzazione che dall'assenza di realizzazione.⁷⁷

D: Cosa significa?

R: Realizzazione significa rimanere non macchiati da ciò che si vede, dai suoni e dalle altre percezioni sensoriali dell'esterno, e all'interno possedere una mente in cui non sorga nessun pensiero errato. Raggiungere questo senza pensarlo è detto assenza di realizzazione; e raggiungere quest'ultima senza pensarla è detto libertà dall'assenza di realizzazione.

⁷⁶ Rāhula, figlio di Śākyamuni Buddha, è a volte considerato originatore del Buddismo esoterico.

⁷⁷ 'Assoluto', 'finale', in questo e nei precedenti passi, sono termini che la Grande Perla usa con moderazione, per timore che si presuma debbano implicare il loro opposto, 'relativo', e quindi causare il pensiero dualista.

* * *

40. D: Cosa si intende per 'mente liberata'?

R: Avere una mente libera dai concetti della liberazione e della non-liberazione è detto vera liberazione. Questo è ciò che il Sūtra del Diamante intende con le parole: "Anche il Dharma dev'essere messo da parte, e quanto più il non-Dharma!". Qui, il Dharma comporta l'esistenza e il non-Dharma comporta la non-esistenza: e lo svincolamento da essi ha come risultato la vera liberazione.

* * *

41. D: Cos'è la realizzazione della Verità (il Tao)?

R: Significa la realizzazione assoluta.

D: Cos'è?

R: La realizzazione assoluta è al di là della realizzazione e della non-realizzazione.

D: E cos'è il vuoto assoluto?

R: Il vuoto assoluto è al di là del vuoto e del non-vuoto.⁷⁸

D: E cos'è la Bhūtatathatā (l'Assoluto) fissa?

R: La fissità della Bhūtatathatā non è fissa né non-fissa. Il Sūtra del Diamante dice: "Non c'è alcun Dharma fisso chiamato Anuttara-Samyak-Sambodhi (Suprema Illuminazione), e non c'è alcun Dharma fisso che il Tathāgata possa spiegare". Questo è ciò che un altro sūtra intende per "Quando meditate sul vuoto, la percezione del vuoto non deve essere considerata come la realizzazione". Questo significa l'astensione dal pensiero del vuoto. In modo simile, anche se pratichiamo la fissazione della mente, non consideriamo (il successo in questa pratica) come la realizzazione, perché non diamo spazio a nessun pensiero di fissità. Similmente, sebbene raggiungiamo la purezza, non consideriamo questo come la realizzazione, perché non diamo spazio a nessun pensiero di purezza. Anche quando raggiungiamo la concentrazione fissa, la purezza, e lo stato di lasciare che la mente non dimori su nessuna cosa di alcun genere, se permettiamo che il pensiero di aver compiuto un progresso entri nella nostra mente, quel pensiero sarà un pensiero errato e noi saremo presi in una rete: questa non può essere chiamata realizzazione! Inoltre, se dopo aver raggiunto tutto ciò proviamo una viva consapevolezza di essere tranquilli e indipendenti (da tutti i fattori condizionanti e così via), non dobbiamo considerare questo come la rea-

⁷⁸ Qui si ricorda che il vuoto non è il nulla, ma una sostanza meravigliosa priva di caratteristiche proprie e allo stesso tempo capace di manifestare ogni tipo di forma.

* * *

lizzazione o supporre che la liberazione possa essere guadagnata pensando in questo modo. Come dice il sūtra: "Lasciare che il concetto di progresso entri nella nostra mente non è progresso ma errore; mentre, se teniamo la nostra mente libera dall'errore, il progresso è illimitato".

42. D: Cos'è la via di mezzo?

R: È senza mezzo né estremi.

D: Quali sono i due estremi?

R: Sono l'inclinazione-verso-quello (*pi hsin*) e l'inclinazione-verso-questo (*tzū hsin*).

D: Cosa significano questi termini?

R: Essere intrappolati all'esterno dalle forme e dai suoni è l'inclinazione-verso-quello; lasciare che i pensieri erronei sorgano all'interno è l'inclinazione-verso-questo. Essere non-macchiati all'esterno dalle forme è l'inclinazione-verso-quello; non permettere che alcun pensiero errato sorga all'interno è detto libertà dall'inclinazione-verso-questo. Questo è il significato di 'nessun estremo'. E, se la vostra mente è senza estremi, come può esserci un mezzo? Raggiungere questo stato è detto 'via di mezzo', o vera Via dei Tathāgata attraverso la quale gli uomini interamente risvegliati raggiungono la liberazione. Un sūtra dice: "Il vuoto è senza mezzo né estremi; con il Buddhakāya è lo stesso". Il vuoto di tutte le forme comporta che la mente non dimori su nessuna cosa di alcun genere; e questo comporta la natura vuota di tutte le forme: questi sono due modi per dire la stessa cosa. È la dottrina dell'irrealtà della forma, detta anche dottrina della non-esistenza della forma. Se respingete "la mente che non dimora su nessuna cosa di alcun genere", allora la Bodhi (l'Illuminazione), il Nirvāṇa quieto e senza passioni e la percezione della vostra vera natura attraverso il dhyāna-samādhi vi saranno tutti impediti. È solo non lasciando che la vostra mente dimori su qualsiasi cosa di alcun genere che percepirete la vostra natura, in qualsiasi momento pratichiate il raggiungimento della Bodhi, la liberazione, il Nirvāṇa, il dhyāna-samādhi o le sei pāramitā. Perché? Il Sūtra del Diamante dice: "Realizzare che non c'è la minima cosa da raggiungere è detto Anuttara-Samyak-Sambodhi (Suprema Illuminazione)".

* * *

43. D: Se abbiamo compiuto con successo tutte le (buone) azioni, riceveremo una predizione della nostra futura Buddhità?⁷⁹

⁷⁹ Si allude a quei passi del Sūtra del Diamante e del Loto in cui si parla dei

R: No.

D: Se abbiamo guadagnato il raggiungimento finale astenendoci dalla pratica di qualsiasi dharma (metodo) di alcun genere, riceveremo quella predizione?

R: No.

D: In questo caso, attraverso quale dharma si può ottenere quella predizione?

R: Può essere ottenuto quando cessate (di attaccarvi) alle azioni e alle non-azioni. Perché? Il Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra dice: "La natura e l'espressione fenomenica di tutte le azioni sono entrambe impermanenti". Secondo il Mahāparinirvāṇa Sūtra: "Il Buddha disse a Kāśyapa: 'Non esiste nulla di simile alla permanenza della totalità dell'attività fenomenica' ". Dovete solo evitare di lasciare che la vostra mente dimori su qualsiasi cosa di alcun genere, il che comporta (il non interessarsi) né alle azioni né alle non-azioni: questo è ciò che chiamiamo ricevere una predizione della Buddhità. Ciò che intendo per non lasciare che la mente dimori su qualsiasi cosa di alcun genere è tenere la mente libera dall'odio e dall'amore. Questo significa che dovete riuscire a vedere le cose attraenti senza che nella vostra mente nasca amore per esse, il che è definito avere la mente libera dall'amore; e anche che dovete riuscire a vedere le cose repellenti senza che l'odio per esse nasca nella vostra mente, il che è definito avere la mente libera dall'odio. Quando entrambi sono assenti, la mente non è macchiata e la natura delle forme è vista come vuota. La percezione del vuoto della loro natura porta al superamento delle cause concorrenti e quindi alla liberazione spontanea. Dovete esaminare questo fine in fondo. Se il significato non vi è limpidamente chiaro, affrettatevi a fare domande. Non lasciate che le ore passino invano. Se date fede a questo insegnamento e agite secondo esso, e non foste liberati, io prenderei volentieri il vostro posto nell'inferno per tutta la mia esistenza. Se vi ho ingannato, possa rinascere in un luogo in cui leoni, tigri e lupi divorceranno la mia carne! Ma, se non date fede a questo insegnamento, e non lo praticate con diligenza, questo sarà perché non lo capite. Una volta perduto un corpo umano, non ne otterrete un altro per milioni di eoni. Sforzatevi! Sforzatevi! È assolutamente essenziale che giungete a capire.

Buddha che predicono il futuro raggiungimento della Buddhità da parte dei loro discepoli. Per esempio, il Buddha Dipaṅkara predisse il raggiungimento della Buddhità di Śākyamuni.

SECONDA PARTE

IL DOCUMENTO DI TSUNG CHING SUL MAESTRO ZEN HUI HAI CONOSCIUTO ANCHE COME LA GRANDE PERLA

*Una raccolta di dialoghi registrati dal Monaco Tsung Ching del
Monastero Hua Yen nella città di Yü*

(In tutta la Seconda Parte 'M' sta per 'Maestro', e 'D' e 'R' stanno per le domande e le risposte degli altri)

1. Quando il Maestro arrivò per la prima volta nel Kiangsi per rendere omaggio a Ma Tsu, quest'ultimo chiese: "Da dove sei venuto?". "Dal Monastero della Grande Nuvola di Yüeh Chou", rispose il Maestro.

D: "Cosa speri di ottenere venendo qui?"

M: "Sono venuto per cercare il Buddha-Dharma".

A queste parole Ma Tsu rispose: "Anziché guardare lo scrigno che ti appartiene, hai lasciato la tua casa e sei andato a errare lontano. Per cosa? Qui non ho assolutamente nulla.⁸⁰ Cos'è questo Buddha-Dharma che cerchi?"

Allora il Maestro si prostrò e chiese: "Vi prego di dirmi a cosa alludete parlando di uno scrigno che mi appartiene".

R: "Ciò che ha posto la domanda è il tuo scrigno. Esso contiene assolutamente tutto ciò di cui hai bisogno e non gli manca nulla. E lì

⁸⁰ Allusione a un dottrina fondamentale dello Zen tratta dal Sūtra del Diamante, dove si afferma che il Tathāgata non raggiunse nulla con la sua Illuminazione e che non aveva alcun Dharma che potesse essere predicato. Questo significa che l'Illuminazione, anziché alterare la nostra condizione, ci apre a quello che siamo sempre stati; e che la verità interiore del Dharma è inespriabile a parole. Quindi il Tathāgata usava verità relative per il bene degli esseri non illuminati.

affinché tu lo usi liberamente: perché allora questa vana ricerca di qualcosa al di fuori di te?"

Non appena queste parole furono dette il Maestro ricevette una grande Illuminazione e riconobbe la propria mente! Fuori di sé dalla gioia, si affrettò a mostrare la sua gratitudine prostrandosi di nuovo.

Il Maestro trascorse i sei anni successivi presso Ma Tsu; ma poiché il suo primo Maestro — quello responsabile della sua ammissione nell'ordine monastico — stava invecchiando, dovette fare ritorno a Yüeh Chou per badare a lui. Là visse una vita ritirata, nascondendo le sue capacità e apparendo esternamente un po' pazzo. Fu allora che compose il suo *śāstra*, il *Trattato che espone l'Entrata Esseziiale nella Verità per mezzo del Risveglio Istantaneo*. Più tardi questo libro fu rubato da Hsüan Yen, discepolo del suo fratello nel-Dharma, che lo portò via dalla regione dello Yangtse e lo mostrò a Ma Tsu. Ma Tsu, dopo averlo letto attentamente, dichiarò ai suoi discepoli:

"A Yüeh Chou c'è adesso una grande perla; il suo splendore penetra ovunque liberamente e senza ostacolo".

Ora, accadde che nell'assemblea c'era un monaco il quale sapeva che il Maestro, nella vita laica, era stato soprannominato Chu (una parola identica nel suono alla parola per perla). Molto eccitato, si affrettò a comunicare questa informazione ad alcuni altri monaci, che andarono in gruppo a Yüeh Chou per trovare il Maestro e per seguirlo. Da allora il Maestro fu chiamato la Grande Perla.

(Nota inserita nel testo cinese: "Il Maestro Hui Hai, Oceano di Saggezza, era nativo di Chien Chou.⁸¹ Fu ricevuto nell'ordine dal Venerabile Tao Chih nel Monastero della Grande Nuvola a Yüeh Chou.)

* * *

2. Una volta il Maestro iniziò il suo discorso quotidiano ai discepoli dicendo: "Io non sono un adepto del Ch'an; in verità, non ho nessuna cosa da offrire a nessuno, quindi non devo tenervi più qui. Andate a riposare."⁸²

In quei giorni il numero di persone che andavano a studiare sotto di lui aumentava sempre più. Come il giorno segue la notte, venivano e lo spingevano a dare insegnamenti; era obbligato a rispondere alle loro

⁸¹ Chien Chou, oggi chiamata Chien Ou, si trova nella provincia del Fukien.

⁸² "Andate a riposarvi" è un modo di dire Ch'an che significa "Dovreste mettere a riposo la mente". L'espressione cinese contiene l'idea di "Andate da voi stessi", quindi il detto è una diretta indicazione della mente.

domande appena venivano poste, rivelando così i suoi liberi poteri dialettici. Discussioni senza fine avevano luogo, con domande e risposte che si seguivano l'una all'altra.

Una volta alcuni Maestri del Dharma (dotti predicatori) chiesero un colloquio e dissero: "Abbiamo qualche domanda da fare. Siete preparato a rispondere, Maestro?"

M: "Sì. La luna si riflette in quello stagno profondo; prendetela, se volete."⁸³

D: "Cos'è veramente il Buddha?"

M: "Se ciò che è di fronte al limpido stagno⁸⁴ non è il Buddha, cos'è?"

I monaci rimasero perplessi a questa risposta; dopo una lunga pausa chiesero di nuovo: "Maestro, quale dharma (dottrina) esponete allo scopo di liberare gli altri?"

M: "Questo povero monaco⁸⁵ non ha un dharma con cui liberare gli altri".

"Tutti i Maestri Zen sono uguali!", esclamarono; al che il Maestro chiese loro:

"Quali dharma spiegata voi Virtuosi per liberare gli altri?"

R: "Oh, noi spieghiamo il Sūtra del Diamante".

M: "Quante volte lo avete spiegato?"

R: "Più di venti volte".

M: "Da chi è stato pronunciato?"

A questo i monaci risposero indignati: "Maestro, state scherzando! Saprete certamente che è stata pronunciata dal Buddha".

M: "Bene, quel sūtra afferma: 'Se qualcuno dice che il Tathāgata spiega il Dharma, ingiuria il Buddha.⁸⁶ Quell'uomo non capirà mai ciò che intendo'. Adesso, se dite che non è stato spiegato dal Buddha, annullereste il valore di quel sūtra. O Virtuosi, vi prego di farmi sapere cosa avete da dire su questo".

Poiché non davano una risposta, il Maestro si fermò un attimo prima di porre la domanda successiva, che fu: "Il Sūtra del Diamante dice: 'Chi mi cerca attraverso l'apparenza esterna, o mi cerca nel suono, percorre il sentiero eterodosso e non può percepire il Tathāgata'. Ditemi, Virtuosi, chi o che cosa è il Tathāgata?"⁸⁷

⁸³ La luna rappresenta la mente e l'acqua dello stagno l'auto-natura. Il significato è: "Come si può afferrare l'illuminazione?"

⁸⁴ Un'altra indicazione diretta della loro mente che stava osservando lo stagno.

⁸⁵ Il modo di dire 'io' per un monaco.

⁸⁶ Vedi la nota 80.

⁸⁷ Qui, come molto spesso, la parola Tathāgata è usata con un significato dualista, o almeno con un significato aperto a ognuna delle due interpretazioni,

R: "Signore, a questo punto mi accorgo di essere del tutto illuso".

M: "Non essendo mai stato Illuminato, come potete dire che adesso siete illuso?".

Allora il monaco (che aveva parlato) chiese: "Il Venerabile Maestro Ch'an vorrà spiegarci il Dharma?".

M: "Pur avendo spiegato il Sūtra del Diamante più di venti volte, ancora non conoscete il Tathāgata!".

Queste parole spinsero il monaco a prostrarsi di nuovo e a chiedere al Maestro di spiegare ancora. Così egli disse: "Il Sūtra del Diamante afferma: 'Il Tathāgata è la Tathatā di tutti i dharma (i fenomeni)'. Come avete potuto dimenticare questo?".

R: "Sì, sì: la Tathatā di tutti i dharma".

M: "O Virtuosi, anche il 'sì' è sbagliato".

D: "Su questo punto la Scrittura è molto chiara. Come possiamo essere in errore?".

M: "Allora, Virtuosi, (anche) voi siete quella Tathatā?".

R: "Sì".

M: "E le piante e le rocce sono la Tathatā?".

R: "Sì".

M: "Allora la Tathatā di voi Virtuosi è identica alla Tathatā delle piante e delle rocce?".

R: "Non c'è alcuna differenza".

M: "Allora in che modo, o Virtuosi, siete differenti dalle piante e dalle rocce?"⁸⁸

Per un po' questo lasciò i monaci in silenzio, finché uno di essi esclamò con un sospiro: "È difficile tener testa nelle discussioni con un uomo così superiore".

Dopo una pausa piuttosto lunga chiesero: "Come si può raggiungere il Mahāparinirvāṇa?".

dal momento che si equivalgono: (1) il Buddha Śākyamuni (Gautama) come incarnazione della Tathatā; (2) la Tathatā o l'Assoluto stesso.

⁸⁸ C'è una credenza comune, un po' panteista, che si trova tra gli aderenti di molte religioni, tra i quali non pochi Mahāyānist, secondo cui 'tutto è Uno'. La Grande Perla si sforza di mostrare che questo è vero solo in un senso preciso. Egli distingue più di una volta tra gli esseri senzienti e la materia insenziente. Per lui, come per la maggior parte dei seguaci del Ch'an, la sola realtà è la Mente; gli esseri senzienti uno e tutti partecipano a questa Mente, mentre tutto ciò che ha una forma (comprese, naturalmente, le caratteristiche fisiche degli esseri senzienti) è una creazione illusoria della mente. Tutto ciò che è illusorio, come le piante e le rocce, non può condividere la Natura di Buddha o auto-natura che appartiene solo alla Mente, e quindi agli esseri senzienti in quanto i loro veri sé sono identici alla Mente.

M: "Evitando tutte le azioni saṃsāriche, ossia quelle che vi tengono nel circolo della nascita e della morte".

D: "Quali azioni sono?".

M: "Bene, cercare il Nirvāṇa è un'azione saṃsārica. Allontanare l'impurità e attaccarsi alla purezza è un'altra. Dare spazio al raggiungimento e alle prove del raggiungimento è un'altra, e lo stesso è il non riuscire ad abbandonare le regole e i precetti".

D: "Vi preghiamo di dirci in che modo si raggiunge la liberazione".

M: "Non essendo mai stati legati, non avete bisogno di cercare la liberazione. Il funzionamento diretto e la condotta diretta non possono essere superati".

"Ah", esclamarono i monaci, "gli uomini come questo Venerabile Maestro Ch'an sono veramente rari!". Essi si inchinarono per ringraziare e partirono.

* * *

3. Una volta un uomo che praticava il Ch'an chiese al Maestro: "È detto che la Mente è identica al Buddha, ma quale dei due è VERAMENTE il Buddha?".

M: "Quello che presumi tu NON è il Buddha. Fammelo vedere!".

Non essendoci risposta, il Maestro aggiunse: "Se comprendi (la mente) il Buddha ti è onnipresente; ma se non ti risvegli ad essa, rimarrai per sempre fuori strada e lontano da lui".⁸⁹

* * *

4. Un Maestro della Setta Vinaya di nome Fa Ming osservò una volta: "Voi Maestri Ch'an vi agitate nella vacuità del vuoto".

M: "Al contrario, Venerabile Signore, siete voi che vi agitate nella vacuità del vuoto".

"Come può essere?", esclamò Fa Ming meravigliato.

M: "Le Scritture sono solo parole, semplicemente inchiostro e carta, e ogni cosa del loro genere è solo un vuoto espediente. Tutte quelle parole e quelle frasi si basano su qualcosa che una volta gli uomini hanno sentito: non sono null'altro che vuoto. Voi, Venerabile Signore, vi afferrate alla semplice lettera della dottrina, quindi è naturale che vi agitate nel vuoto".

D: "E voi Maestri Ch'an non vi agitate nel vuoto?".

M: "Noi no".

⁸⁹ Il Maestro indica direttamente la Mente, che abbraccia tutto ed è onnipresente.

D: "Perché no?"

M: "Tutte quelle scritture sono il prodotto della saggezza; e dove la potente funzione della saggezza è all'opera, come può esserci l'agitarsi nel vuoto?"

"Ah", rispose Fa Ming. "Da questo sappiamo che colui per il quale c'è anche un solo dharma (dottrina) di cui non ha afferrato il significato non può essere chiamato un Hsi-ta (*Siddham*)".

"Venerabile Signore!", esclamò il Maestro. "Non solo vi agitate nel vuoto, ma non sapete nemmeno usare la terminologia buddhista!"

"Quale termine ho usato male?", gridò Fa Ming arrossendo di rabbia.

M: "Bene, Venerabile Signore, non sapete nemmeno distinguere tra una parola cinese e una indiana: come potete riuscire a predicare?"

D: "Il Venerabile Maestro Ch'an vorrà indicare il mio errore?"

M: "Dovete certamente sapere che Hsi-ta (*Siddham*) è un nome dell'alfabeto sanscrito".

Pur avendo allora capito il suo errore, il Maestro Vinaya avvampava ancora per la rabbia.⁹⁰

Fa Ming chiese ancora: "I Sūtra, i Vinaya e i Śāstra⁹¹ sono tutti l'insegnamento del Buddha. Se li leggiamo, li recitiamo, abbiamo fede in ciò che insegnano e agiamo secondo essi, in che modo potremmo non riuscire a trovarci di fronte alla nostra vera natura?"

M: "Tutto ciò è come un cane che rincorre un pezzo di carne o un leone che divora un uomo. I Sūtra, i Vinaya e i Śāstra svelano la funzione dell'auto-natura: leggerli e recitarli sono semplici fenomeni che sorgono da quella natura".

D: "Il Buddha Amitābha aveva i genitori e un cognome?"⁹²

M: "Sì. Il Buddha Amitābha aveva come cognome Kauśika. Il nome

⁹⁰ Fa Ming aveva confuso l'equivalente cinese di Siddham (l'alfabeto sanscrito) con un termine che significa Sarvathasiddha (uno che ha realizzato ogni desiderio, anche il nome di battesimo di Śākyamuni).

⁹¹ Queste sono le tre divisioni del Canone Buddhista: (1) i discorsi attribuiti al Buddha stesso; (2) le regole monastiche; (3) i commenti e le opere filosofiche e metafisiche composti da altri.

⁹² Questa domanda intendeva prendere in fallo la Grande Perla, poiché neanche un buddhista su diecimila avrebbe saputo o dato importanza alla risposta. Il Buddha Amitābha è considerato l'incarnazione della Compassione Infinita e della Luce Illimitata; raramente è stato considerato un personaggio storico. La pronta risposta della Grande Perla dimostra la sua immensa erudizione. Non è vero che i Maestri Ch'an fanno a meno dei libri sin dall'inizio, come alcuni in occidente sono propensi a credere. Essi fanno a meno dei libri quando hanno acquistato una sufficiente conoscenza preliminare che permette loro di trascendere le scritture con l'esperienza diretta. Non sorprende che Fa Ming sia stato impressionato da questa inattesa dimostrazione di erudizione.

del padre era Candra-Uttara e sua madre si chiamava Bellezza Incomparabile".

D: "Da quale Scrittura viene questa informazione?"

M: "Dalla *Raccolta delle Dhāraṇī*".

A questo punto Fa Ming si inchinò ringraziando e se ne andò con espressioni di ammirazione.

* * *

5. Un certo Maestro del Tripitaka chiese una volta: "Nell'Assoluto (Bhūtatathatā) avvengono dei mutamenti?"

M: "Sì".

"Venerabile Maestro", replicò, "vi sbagliate". Allora il Maestro gli pose questa domanda:

"Il Maestro del Tripitaka possiede la Bhūtatathatā?"

R: "Sì".

M: "Bene, se sostenete che essa non è sottoposta a mutamenti dovete essere un tipo di monaco molto ignorante. Certamente avrete sentito dire che un uomo dotto sa trasformare i tre veleni nei tre precetti cumulativi;⁹³ sa trasformare le sei percezioni dei sensi nelle sei percezioni divine; e sa trasformare le contaminazioni (*kleśa*) nella Bodhi e l'ignoranza primordiale nella Saggezza suprema (*Mahāprajñā*). Quindi, se supponete che l'Assoluto sia incapace di mutamento, voi, un Maestro del Tripitaka, siete in realtà un seguace della setta eterodossa che sostiene che le cose accadono spontaneamente (ossia non come risultato della legge della causalità)".

D: "Se dite in questo modo, l'Assoluto è sottoposto a mutamenti".

M: "Ma il vostro sostenere che l'Assoluto sia sottoposto a mutamenti è ugualmente eretico".

D: "Venerabile Maestro, prima avete detto che l'Assoluto è sottoposto a mutamenti, e adesso dite che non vi è sottoposto. Qual è allora esattamente la giusta risposta?"

M: "Uno che ha chiaramente percepito la propria natura, che può essere paragonato a una perla Mani che riflette tutte le apparenze, sarà nel giusto se dice che l'Assoluto è sottoposto a mutamenti, e sarà ugual-

⁹³ I tre veleni sono i desideri (sbagliati), la rabbia e l'ignoranza. I tre precetti cumulativi sono: (1) i tre gruppi formali di cinque, otto e dieci precetti comuni a tutte le scuole Buddhiste; (2) tutto ciò che opera per la compassione; (3) tutto ciò che opera per la liberazione degli esseri senzienti. Il (2) e il (3) possono essere considerati come estensione di ognuno dei dieci precetti dell'(1). Per esempio, non uccidendo mostriamo compassione e non ostacoliamo una vita che tende verso la liberazione.

mente nel giusto se dice che non vi è sottoposto. Al contrario, chiunque non ha visto la propria natura, sentendo parlare dell'Assoluto che muta si attaccherà al concetto di mutabilità; oppure, sentendo dire che l'Assoluto è immutabile, si afferrerà al concetto di immutabilità.

"Ah, allora è vero", esclamò il Maestro del Tripitaka, "che la Setta Meridionale del Ch'an è veramente difficile da penetrare!".⁹⁴

* * *

6. Una volta un Taoista che si trovava a passare di lì chiese: "C'è nel mondo qualcosa di più meraviglioso delle forze della Natura?".

M: "Sì".

D: "Cos'è?".

M: "Il potere di comprendere quelle forze naturali".

D: "La vitalità cosmica è la Via (il Tao)?".

M: "La vitalità cosmica è la vitalità cosmica. Il Tao è il Tao".

D: "Se è così, devono essere due cose differenti".

M: "Ciò che conosce non discende da due persone differenti".

D: "Cos'è sbagliato e cos'è giusto?".

M: "Sbagliata è la mente che si occupa degli oggetti esterni; giusta è la mente che porta gli oggetti esterni sotto controllo".

* * *

7. Una volta venne un Maestro Vinaya di nome Yüan e chiese: "Fate sforzi nella vostra pratica della Via, Maestro?".

M: "Sì".

D: "Quali?".

M: "Quando ho fame, mangio; quando ho sonno, dormo".

D: "E tutti fanno gli stessi sforzi che fate voi, Maestro?".

M: "Non allo stesso modo".

D: "Perché no?".

M: "Quando mangiano, pensano a cento tipi di bisogni, e quando vanno a dormire riflettono su mille tipi differenti di affari. È in questo che sono diversi da me".⁹⁵

A queste parole, il Maestro Vinaya rimase in silenzio.

⁹⁴ La Scuola Ch'an settentrionale, che si estinse in Cina alcuni secoli dopo la fondazione della Scuola Ch'an, credeva nell'Illuminazione graduale. La Scuola Ch'an meridionale, conosciuta anche come Scuola di Hui Neng o Scuola meridionale, sottolinea la natura improvvisa dell'Illuminazione, ed è essa che forma la tesi centrale dell'insegnamento della Grande Perla.

⁹⁵ Quando un uomo Illuminato mangia o dorme, a differenza di un essere mondano che si abbandona sempre alla discriminazione, non discrimina per nulla.

* * *

8. Il Venerabile Yün Kuang chiese una volta: "Maestro, sapete dove rinascete?".

M: "Non siamo ancora morti; a che serve allora discutere le nostre rinascite? Ciò che conosce la nascita è il non-nato. Il Patriarca disse una volta: 'Ciò che è sottoposto alla morte è in realtà non-nato'".⁹⁶

D: "Questo è valido anche per coloro che devono ancora percepire la loro natura?".

M: "Il fatto di non aver percepito la vostra natura non comporta che quella natura sia assente. Perché? Perché la percezione stessa è quella natura; senza di essa, non riusciremmo mai a percepire nulla. Anche la coscienza è quella natura, per cui essa è chiamata natura della Coscienza. Anche la comprensione è quella natura, per cui è chiamata natura della Comprensione. Ciò che può produrre la miriade di fenomeni (dharma) dell'universo è chiamato Natura del Dharma, altrimenti nota come Dharmakāya. Il Patriarca Āśvaghosa⁹⁷ dichiarò: 'Nel parlare dei fenomeni (dharma), alludiamo in realtà alla mente degli esseri senzienti; perché quando i processi mentali hanno luogo, nascono fenomeni di ogni tipo in accordo ad essi; e quando i processi mentali non hanno luogo, i fenomeni non hanno nulla in cui sorgere: non ci sono neppure dei nomi per essi'. Gli uomini illusi, che non sanno che il Dharmakāya è immateriale ma diventa manifesto in risposta ai bisogni degli uomini,⁹⁸ possono dire che 'i freschi bambù sono il Dharma-

⁹⁶ Questa è un'allusione a un gāthā recitato dal Diciottesimo Patriarca indiano, Gayasata, quando trasmise il Dharma della Mente al Diciannovesimo Patriarca, Kumarata:

Il seme auto-esistente nel terreno della Mente,

Secondo la causa concorrente, germoglia.

La causa concorrente e il germoglio non sollevano ostacoli reciproci,

Perché ciò che è prodotto non è producibile.

È anche scritto nel gāthā recitato da Tao Hsin, il Quarto Patriarca cinese, quando trasmise il Dharma della Mente a Hung Jen, Quinto Patriarca:

La crescita è latente nel seme

Che germoglia quando è piantato nel terreno causale.

Questa grande causa si unisce alla natura

Nel momento della crescita, ma nulla cresce.

⁹⁷ Āśvaghosa era l'autore di molte importanti opere Mahāyāna, tra cui il *Sāstra del Risveglio della Fede* (*Cb'i Hsin Lun*).

⁹⁸ Che il Dharmakāya diventi manifesto in risposta ai bisogni degli uomini indica che il Buddha deve aspettare delle opportunità per compiere l'opera di salvezza. Gli esseri senzienti devono prima rendersi capaci di farsi traghettare alla sponda del Nirvāṇa praticando il Dharma, compiendo tutte le azioni virtuose e, soprattutto, portandosi al di sopra del regno delle relatività. Come dimostra il Sūtra del Diamante, è attraverso la pratica del Dharma che si sviluppano le radici

kāya' e che 'i mazzi lussureggianti di fiori gialli non sono altro che la Prajñā! Ma se i fiori sono la Prajñā, allora la Prajñā deve essere identica alla materia non-senziente; e se i bambù verdi sono il Dharmakāya, allora il Dharmakāya è un vegetale, e la gente che pranza con i germogli di bambù in realtà MANGIA il Dharmakāya!⁹⁹ Vale la pena di ricordare questo tipo di discorsi? Anziché riconoscere il Buddha proprio di fronte a voi, passate eone dopo eone a cercarlo. La sua intera sostanza pervade tutti i fenomeni, ma voi siete illusi e lo cercate da qualche altra parte! Di conseguenza, chi capisce la Via (il Tao), non è mai fuori di essa, che cammini, sia in piedi, seduto o sdraiato. Chi si risveglia al Dharma è sovrano e a suo agio in tutte le situazioni, poiché nessuna di esse è al di fuori del Dharma".

* * *

9. Subito dopo, il Venerabile Yün Kuarig pose alcune altre domande.

D: "Può la saggezza spirituale nascere dal grande vuoto (*t'ai hsiü*)? La vera mente è il prodotto causale del bene e del male? Possono coloro che indulgono nei loro desideri essere sulla Via? Possono coloro che si attaccano al giusto e allo sbagliato dar luogo a un libero uso della mente? Possono coloro nei quali le impressioni dei sensi stimolano dei processi mentali raggiungere la concentrazione in un punto (ting)? Gli uomini che rimangono costantemente nell'astrazione priva di movimento possiedono veramente la saggezza? Quelli che trattano gli altri con disprezzo possiedono veramente l'io? Quelli che si afferrano all' 'essere' e al 'non essere' sono veramente saggi? Gli uomini che cercano la realizzazione attraverso la conoscenza dei libri,¹⁰⁰ gli uomini che cercano il

che rendono possibile la liberazione. I Buddha e i Bodhisattva non sono dèi che possano raccogliere chiunque o tutti dal regno della causalità senza che questi facciano uno sforzo enorme. Quando il Buddha Sākyamuni era in terra, non poté salvare coloro che, come il cugino Devadatta, non credevano alla sua dottrina. Alcuni studiosi occidentali hanno lodato il Buddhismo come una religione che non comporta la fede; nessun buddhista asiatico, Ch'an, Mahāyāna o Theravādin, sarebbe d'accordo con loro. La fede è una qualità essenziale, ma non dev'essere fede cieca, perché l'efficacia del Dharma può essere provata a ogni livello.

⁹⁹ Come si vedrà nella sezione 14 del Secondo Libro, c'è un senso in cui un uomo Illuminato può parlare dei bambù e dei fiori come del Dharmakāya e della Prajñā, se questo è un espediente; ma per un uomo non illuminato andare in giro dicendo: "Tutto è il Dharmakāya; tutto non è altro che la Prajñā" non ha significato. È solo in un certo senso che possiamo uguagliare una manifestazione a ciò che la manifesta. Il sole e la luce, per esempio, non sono in tutti i sensi la stessa cosa, anche se difficilmente potremmo fare una distinzione precisa tra essi.

¹⁰⁰ Si allude agli uomini che conoscono i sūtra a memoria ma che trascurano la pratica e l'addestramento.

Buddha per mezzo delle austerità, gli uomini che si allontanano dalla loro mente nella ricerca della Buddhità e gli uomini che si attaccano alla mente che è il Buddha: tutte queste varie persone agiscono secondo la Via? Vi prego, Maestro, di rispondere a questi punti uno per uno".

M: "Il grande vuoto non dà nascita alla saggezza spirituale. La vera mente non è il prodotto causale del bene e del male. Gli uomini in cui i desideri malvagi giacciono nel profondo hanno potenzialità estremamente ridotte. La mente di coloro che si attaccano al giusto e allo sbagliato è ostacolata. Coloro nei quali le impressioni dei sensi stimolano dei processi mentali raggiungono raramente la concentrazione in un punto. In coloro che rimangono costantemente in uno stato di astrazione priva di movimento, dimentichi della fonte misteriosa di quella quiete, la saggezza è a un basso livello. La presunzione e il disprezzo per gli altri intensificano l'illusione di un io. Coloro che si afferrano all' 'essere' e al 'non essere' sono stupidi. Coloro che cercano la realizzazione nella conoscenza dei libri accumulano più ostacoli per sé stessi. Tutti coloro che cercano il Buddha per mezzo delle austerità sono illusi. Coloro che si allontanano dalla propria mente nella ricerca della Buddhità sono eretici. Coloro che si attaccano alla mente che è il Buddha sono diavoli!"¹⁰¹

D: "Se tutto ciò è così, alla fine troviamo che non c'è nulla".

M: "Siamo arrivati al limite ultimo di voi stesso, Venerabile Signore, ma non all'assoluto".

A queste parole il venerabile monaco, adesso pieno di gioia, si affrettò a prostrarsi in gratitudine e partì.

* * *

10. Una volta il nostro Maestro prese posto nella sala dell'assemblea e disse: "È molto meglio per tutti voi essere uomini noncuranti.¹⁰² Perché tutta questa smania di attività karmiche che vi metteranno dei giochi da criminale sul collo e vi manderanno all'inferno? Affacciarsi tutto il giorno, dire alla gente che praticate il Ch'an e studiate la

¹⁰¹ La Mente è il Buddha, ma noi non dobbiamo ATTACCARCI a nulla, perché attaccarci a una verità ci porta nel dualismo di escludere il suo opposto. Coloro che hanno raggiunto il silenzioso riconoscimento della loro natura propria non hanno concetti per cui essa è questo o quello. Il termine 'diavoli', che è il più forte di tutti quelli usati per descrivere altre categorie di uomini illusi, forse sottintende che essersi avvicinati alla verità e poi essersene allontanati è peggio che essere solo stupidi e ignoranti.

¹⁰² Un'espressione Ch'an che significa coloro che sono indifferenti agli oggetti esterni e non li cercano.

Via, discutendo della vostra comprensione del Buddha-Dharma: questo tipo di cose non serve a nulla. Equivale semplicemente a correre inseguendo i suoni e le forme. Oh, quando desisterete da tutto ciò? Una volta questo povero monaco udì il grande Ma Tsu del Kiangsi dire: 'Il tuo scrigno contiene assolutamente tutto ciò di cui hai bisogno. Usalo liberamente anziché cercare vanamente qualcosa al di fuori di te'. Da quel giorno desisterai. Usare il vostro scrigno secondo i vostri bisogni: questa può essere chiamata felicità! Non c'è nessuna cosa (*dharma*) che può essere afferrata o respinta. Quando cessate di osservare le cose nel loro aspetto temporale, e il loro andare e venire, allora nell'intero universo — sopra, sotto e tutto intorno — non ci sarà un granello di qualcosa che non sia il vostro tesoro. Tutto ciò che dovete fare è contemplare attentamente la vostra mente; allora la meravigliosa trinità dei Tre Gioielli in Una Sostanza¹⁰³ si manifesterà costantemente; di questo non c'è ombra di dubbio. Non cercate la verità con il vostro intelletto. Non cercate nulla. La natura della mente è intrinsecamente pura. Per questo è scritto nell'Avatamsaka Sūtra:¹⁰⁴ 'Tutte le cose non hanno inizio, e tutte le cose non hanno fine'. Davanti a coloro che sanno interpretare correttamente queste parole i Buddha sono sempre presenti. Inoltre, nel Vimalakīrti Sūtra è scritto: 'È attraverso i vostri corpi che la Realtà è percepita; il Buddha è percepito allo stesso modo'. Se non seguite i suoni e le visioni facendo agitare da essi la vostra mente, e se non inseguite le apparenze lasciando che diano origine alle discriminazioni, sarete uomini noncuranti. Non rimanete qui troppo a lungo. Abbiate cura di voi stessi!¹⁰⁵

* * *

11. Quello stesso giorno, poiché l'assemblea dei monaci non si scioglieva alla solita ora, il Maestro disse: "Perché non ve ne andate? Questo

¹⁰³ Il Buddha, il Dharma e il Saṅgha sono comunemente intesi come il Buddha, la Dottrina e l'Ordine dei Monaci; per alcuni significano l'Assoluto, la Legge Universale e l'ordine dei Bodhisattva e degli Arahant; ma per gli adepti come la Grande Perla significano Tre Aspetti di Una Verità. I Vajrayānist (i Lamaisti) ritengono che i Tre Gioielli significhino Guru, Deva e Dākinī, termini che hanno il significato esoterico di Buddha come Guru, Buddha come Realtà Trascendente e Buddha come Realtà dentro noi stessi. Questo si avvicina alla definizione Ch'an, il che non sorprende perché, anche se le due scuole sembrano diverse, sono particolarmente vicine nelle parti essenziali.

¹⁰⁴ Il sūtra principale della Scuola Hua Yen (Kegon).

¹⁰⁵ Un'espressione Ch'an che significa: "Guarda in ciò che ti fa stare qui così a lungo; vai via e abbi cura della tua mente".

povero monaco si è già seduto di fronte a voi.¹⁰⁶ Andate a riposarvi.¹⁰⁷ Quali dubbi avete ancora?¹⁰⁸ Non usate male la vostra mente e non perdetevi la vostra energia. Se qualcosa vi preoccupa ancora, affrettatevi e chiedete quel che volete".

Allora Fa Yüan, uno dei monaci presenti, chiese: "Cosa sono il Buddha, il Dharma e il Saṅgha? Cosa sono i Tre Gioielli in Una Sostanza? Vi preghiamo, Maestro, di spiegarcelo".

M: "La mente è il Buddha ed è inutile usare questo Buddha per cercare il Buddha. La mente è il Dharma ed è inutile usare questo Dharma per cercare il Dharma. Il Buddha e il Dharma non sono entità separate, e la loro unione forma il Saṅgha. Questo è il significato dei Tre Gioielli in Una Sostanza. Un sūtra dice: 'La Mente, il Buddha, e gli esseri senzienti: non c'è alcuna differenza tra nessuno di essi. Quando il vostro corpo, la vostra parola e la vostra mente sono purificati, diciamo che un Buddha è apparso nel mondo. Quando diventano impuri, diciamo che un Buddha si è estinto'. Per esempio, quando siete in collera non siete allegri, e quando siete allegri non siete in collera; ma in entrambi i casi c'è solo la mente unica, che non è di due sostanze. La saggezza fondamentale è auto-esistente; quando appare il senza-passioni (*anāśraya* — ciò che è al di fuori del flusso della trasmigrazione), è come un serpente che diventa un drago senza cambiare la sua pelle squamosa. In modo simile, quando un essere senziente volge la mente verso la Buddhità, non cambia la sua fisionomia. La nostra Natura, che è intrinsecamente pura, non si basa su nessuna pratica allo scopo di raggiungere il suo stato. Solo l'arrogante¹⁰⁹ afferma che vi sono la pratica e la realizzazione. Il vero vuoto è senza ostacoli e la sua funzione è, in tutte le circostanze, inesauribile. E senza inizio e fine. Un uomo di alta spiritualità è capace dell'Illuminazione improvvisa, con la quale la sua funzione sarà (vista essere) insuperabile: questo è l'Anuttara-samyak-sambodhi (l'Insuperabile Illuminazione). La mente non ha forma né aspetto; essa è il sottile Sambhogakāya. Ciò che è senza forma è il Dharmakāya della Realtà. Ciò di cui la natura e l'espressione fenomenica sono vuote è il Corpo Immateriale Illimitato. Ciò che è adornato di una miriade di tipi di

¹⁰⁶ Un'espressione Ch'an che significa: "La mia mente mi ha portato a venire qui per sedermi di fronte alla vostra mente", ossia a rivelare la presenza della mente ovunque qualcuno possa trovarsi. Questa è un'altra delle indicazioni dirette della mente da parte della Grande Perla.

¹⁰⁷ Ossia, andate e mettete la vostra mente a riposo.

¹⁰⁸ Ossia, perché dubitate del vostro Sé?

¹⁰⁹ Allusione al Sūtra del Loto, in cui si dice che cinquemila bhikṣu che credevano di aver raggiunto il Nirvāṇa finale rifiutarono di ascoltare la predica del Buddha e si ritirarono.

salvezza è il Dharmakāya del Merito, che è il potere fondamentale responsabile della conversione degli esseri senzienti; essa (la mente) è chiamata a seconda di come appare e la sua saggezza è inesauribile: per questo è chiamata l'Inesauribile Tesoro. Come progenitrice di tutti i fenomeni (dharma), è chiamata Tesoro del Dharma Originale. Come contenitrice di tutta la conoscenza, è chiamata Tesoro della Saggezza. Come Tathatā a cui alla fine ritornano tutti i fenomeni, è chiamata Tesoro del Tathāgata. Il Sūtra del Diamante dice: 'Tathāgata significa la Tathatā di tutti i dharma'. Un altro sūtra dice: 'Di tutti i dharma dell'universo che vengono e scompaiono dall'esistenza, non ce n'è uno che non ritorni alla Tathatā'.

* * *

12. Un ospite che stava nel monastero disse: "Non so quale dei tre: un Maestro Vinaya (sostenitore della disciplina monastica), un Maestro del Dharma (esperto predicatore) o un Maestro Ch'an, sia il più grande. Vi prego, Maestro, di rendermelo chiaro, spinto dalla compassione per la mia ignoranza".

M: "I Maestri Vinaya espongono la Sezione della Disciplina delle Scritture e trasmettono la tradizione antica per conservare la vita infinita del Dharma (la Dottrina). Vedendo chiaramente chi sono i sostenitori e chi sono i trasgressori delle regole disciplinari, sanno come incoraggiare i primi e come frenare i secondi. Sanno come comportarsi in accordo alle regole e alle norme in un modo che ispiri rispetto. Eseguono i tre tipi di confessioni che precedono la trasmissione del Vinaya, e insegnano i passi iniziali che conducono ai quattro gradi della santità. Se non hanno trascorso virtuosamente la loro vita fino all'inizio della vecchiaia, come potranno osare incaricarsi di quei compiti? I Maestri del Dharma siedono a gambe incrociate sui loro troni di leone versando fiumi di eloquenza a grandi folle, spiegando in che modo scavare una strada nel Passo Misterioso o aprire le meravigliose Porte della Prajñā attraverso le quali è rivelato il vuoto del donatore, del ricevente e dell'offerta.¹¹⁰ Chi, a meno che sappia calpestare tutti davanti a sé come un leone o un elefante, oserebbe impegnarsi ad essere così? I Maestri Ch'an afferrano le cose essenziali e ottengono una comprensione diretta della Fonte della Mente. Il loro metodo consiste nel rivelare e nel nascondere, nell'esporre e nel ricoprire la realtà in modo incrociato per corrispondere adeguatamente a tutti i differenti gradi di

¹¹⁰ Letteralmente: "...Porte della Prajñā che rivelano il vuoto della triplice condizione di tutte le offerte (dāna)".

potenzialità (per l'Illuminazione). Essi primeggiano nell'armonizzare i fatti col principio sottostante, cosicché gli uomini possano percepire improvvisamente il Tathāgata, e, strappando le loro profonde radici saṃsāriche, permettono ai loro discepoli di provare il samādhi all'istante. In questo modo, a meno che siano capaci di raggiungere la dhyāna che dà tranquillità e l'astrazione imperturbabile, sono certamente costretti ad essere agitati da queste circostanze. Anche se i tre metodi di addestramento — la disciplina, la dhyāna e la saggezza — sono differenti nel presentare il Dharma in una maniera adatta alle capacità di ogni individuo, una volta che un discepolo si è risvegliato al loro profondo significato dimenticando tutto sulle espressioni, in cosa sono differenti dal Veicolo Unico?¹¹¹ Quindi è scritto in un sūtra: 'In tutti i Regni di Buddha delle Dieci Regioni c'è solo il Dharma del Veicolo Unico'. Non ve n'è né un secondo né un terzo, salvo che il Buddha ha usato termini relativi nel suo opportuno insegnamento per la guida degli esseri senzienti".

"Maestro", esclamò l'ospite, "voi siete penetrato nella profondità del Buddha-Dharma e i vostri poteri dialettici non hanno ostacoli".

Poi pose un'altra domanda: "Il Confucianesimo, il Taoismo e il Buddismo corrispondono in realtà a una o a tre dottrine?".

M: "Usati dagli uomini di grande abilità sono identici. Compresi dagli uomini di intelletto limitato sono differenti. Tutti e tre derivano dal funzionamento dell'unica auto-natura. Sono le idee che comportano la differenziazione a renderle tre. Che un uomo rimanga illuso o ottenga l'illuminazione dipende da lui stesso, e non dalle differenze o dalle somiglianze delle dottrine".

* * *

13. Il Venerabile Tao Kuang, che era un aderente della Scuola Dharma-laksana (che sostiene che la coscienza è reale) ed anche un commentatore delle Scritture, chiese: "Maestro, quali processi mentali (hsin) usate nell'inseguire la Via?".

M: "Non ho processi mentali che potrebbero essere usati e nessuna Via da seguire".

D: "Se entrambe queste affermazioni sono vere, perché ogni giorno convocate riunioni durante le quali esortate gli altri ad imparare a seguire la Via per mezzo del Ch'an?".

M: "Questo vecchio monaco non possiede nemmeno un punto di

¹¹¹ Il Veicolo Unico è il Veicolo del Buddha in contrasto ai tre veicoli degli śrāvaka, dei pratyeka-buddha e dei Bodhisattva.

terra in cui introdurre un punteruolo;¹¹² come può allora riunire degli uomini? Non ha nemmeno una lingua;¹¹³ come può allora esortare gli uomini a fare qualcosa?"

R: "Maestro, state chiaramente mentendo!".

M: "Come può questo vecchio monaco che non ha la lingua per esortare gli uomini dire una menzogna?"

R: "Veramente non capisco il modo in cui il Venerabile Maestro Ch'an parla".

M: "Neppure questo vecchio monaco capisce se stesso".¹¹⁴

* * *

14. Il Venerabile Chih, un commentatore dell'Avatamsaka Sutra, chiese: "Perché non permettete che i bambù verdi e freschi siano il Dharmakāya e che i mazzi lussureggianti di fiori gialli non siano altro che la Prajñā?"

M: "Il Dharmakāya è immateriale ma si serve dei vigorosi bambù verdi per rivelarsi. La Prajñā non si differenzia,¹¹⁵ ma si serve dei vigorosi fiori gialli per manifestarsi. I fiori gialli e i bambù non possiedono di per sé la Prajñā o il Dharmakāya. Per questo è scritto in un sūtra: 'Il vero Dharmakāya dei Buddha è paragonato a un vuoto; esso si rivela in risposta ai bisogni degli esseri viventi, come la luna che viene riflessa nell'acqua'. Se i fiori gialli fossero la Prajñā, la Prajñā sarebbe identica agli oggetti inanimati; se i bambù verdi fossero il Dharmakāya, sarebbero capaci dell'azione di risposta del Dharmakāya. Capite, Venerabile Signore?"

R: "No, non capisco".

M: "Chi ha percepito la propria natura sarà nel giusto sia se dice che quelle cose sono la Prajñā e il Dharmakāya sia se dice che non lo sono; perché egli compirà la sua funzione secondo le circostanze prevalenti, senza essere ostacolato dalla concezione dualista di giusto e sbagliato. Per quanto riguarda chi non ha ancora percepito la propria natura, quando questi parla dei bambù verdi forma un concetto

¹¹² Ossia, ho abbandonato tutti gli attaccamenti al luogo (o) la mia mente non dimora in nessun luogo: come posso quindi riunire degli uomini?

¹¹³ Ossia, la mente non ha parole, come può esortare gli uomini a fare qualcosa? In questa frase e nella precedente, 'questo vecchio monaco' ha il significato esteriore di 'io' e il significato interiore di 'mente'.

¹¹⁴ Se capisse se stesso, dividerebbe la sua integrità in soggetto e oggetto. Il Maestro fece del suo meglio per dare insegnamenti al visitatore, ma questi sembrò incapace di trarre il profondo significato dalle sue parole.

¹¹⁵ La Prajñā è libera da ogni discriminazione.

rigido dei bambù verdi come tali; e quando parla dei fiori gialli, forma lo stesso tipo di concetto rigido. Per di più, quando parla del Dharmakāya, questo diventa per lui un ostacolo, ed egli parla della Prajñā senza sapere cosa sia. Quindi tutto ciò che dice rimane al livello di discussione teorica".

Chih si inchinò, per ringraziare e si ritirò.

* * *

15. Una volta qualcuno chiese: "Quanto tempo è necessario per raggiungere la liberazione disponendo la nostra mente sulla pratica del Dharma?"

M: "Usare la mente per le pratiche è come lavare delle cose sporche nel fango viscido. La Prajñā è misteriosa e meravigliosa. Di per sé eterna, il suo potente funzionamento è al nostro servizio quali che siano il momento e le stagioni".

D: "Le persone comuni riescono a conoscere a fondo queste funzioni?"

M: "Chi ha percepito la propria natura non è più una persona comune. Il Veicolo Supremo dell'Illuminazione Improvvisa trascende sia il comune che il santo. Mentre le persone illuse parlano del comune e del santo, gli uomini Illuminati superano con un balzo il Saṃsāra e il Nirvāna: tutti e due! Mentre le persone illuse parlano dei fatti e del principio loro soggiacente, gli uomini Illuminati esercitano la loro funzione senza ostacoli. Mentre le persone illuse cercano il raggiungimento e la realizzazione, gli uomini Illuminati rimangono liberi da entrambi. Mentre le persone illuse pongono le loro speranze su qualche cosa lontana, gli uomini Illuminati percepiscono tutto all'istante".

* * *

16. Una volta un commentatore del Vimalakīrti Sūtra disse: "È scritto nel nostro sūtra: 'Dovete considerare i sei eretici come vostri maestri. Dopo essere entrati nell'Ordine, potrete essere sviati da essi e prendere parte alla loro caduta. Coloro che vi danno doni non devono essere chiamati coltivatori del campo della beatitudine. Coloro che vi fanno offerte devono cadere nei tre stati malvagi dell'esistenza. Dovete disonorare il Buddha e distruggere il Dharma. Non dovete appartenere al Saṅgha e non dovete raggiungere la liberazione.'"¹¹⁶

¹¹⁶ Nel Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra si racconta che quando Subhūti, uno dei discepoli del Buddha, bussò alla porta di Vimalakīrti e chiese del cibo, l'Upāsaka

Se sapete comportarvi così, potete avere il mio cibo'. Io vi chiedo, Maestro, di darmi una chiara spiegazione di questo passo".

M: Sei maestri è un termine per i sei sensi da cui nascono le vostre illusioni. Il termine eretico allude al cercare il Buddha separato dalla mente. Tutto ciò che può essere dato via non può essere chiamato campo della beatitudine. L'essere agitati dal pensiero di ricevere offerte vi porrà nei tre stati malvagi.¹¹⁷ Se osate disonorare il Buddha, non siete attaccati alla ricerca del Buddha; se osate calunniare il Dharma, non siete attaccati alla ricerca del Dharma; e non unirvi al Saṅgha comporta che non siete attaccati alla ricerca del Saṅgha. Non raggiungere la liberazione significa che la vostra saggezza intrinseca, adesso liberata da quest'ultimo ostacolo, può manifestarsi istantaneamente. Se sapete interpretare quel passo in questo modo, riceverete come cibo la gioia nel Dharma e la felicità della meditazione (ch'an).¹¹⁸

17. Un uomo che praticava la meditazione chiese una volta: "Alcuni, quando vengono interrogati sul Buddha, rispondono solo: 'Buddha!'. Interrogati sul Dharma, rispondono semplicemente: 'Dharma!'. Questo è chiamato metodo della parola unica. Non so se è giusto o no".

M: "Come i pappagalli che imitano la voce umana, questi uomini non hanno nulla di proprio da dire perché non hanno la saggezza. Il loro metodo è simile all'usare l'acqua per depurare l'acqua, o il fuoco per bruciare il fuoco: sono tutti assolutamente privi di valore!".

pronunciò delle parole per istruire il suo visitatore. Di solito, i monaci buddhisti evitano gli eretici per trattenerli dall'essere portati nell'eresia; lodano coloro che fanno offerte e li considerano possessori dei 'campi di beatitudine'; si attaccano all'idea che coloro che fanno offerte ai monaci non cadranno mai nei tre stati malvagi dell'esistenza; rendono omaggio al Buddha e proteggono il Dharma; e si uniscono all'Ordine nella speranza di raggiungere la liberazione. A livello ordinario della relatività, tutte queste idee e azioni sono ammirabili, ma sono relative. Lo sviluppo di una mente universale, la sola che può renderci capaci di raggiungere la loro meta, è al di sopra di questi dualismi. Le parole di Vimalakīrti sottintendevano che considerava Subhūti abbastanza avanzato per sollevarsi al di sopra dei concetti che comportano il dualismo; perché altrimenti la sua ricerca della Bodhi non avrebbe avuto successo. I sei eretici sono i sei sensi; anche se ci sviano di continuo, non possiamo allontanarci da essi e cercare l'Assoluto da un'altra parte. In altre parole, dobbiamo realizzare l'Assoluto proprio in mezzo alle relatività e ai contrari.

¹¹⁷ Ossia, a causa dell'attaccamento alla realtà dell'io e dei suoi oggetti.

¹¹⁸ Questi sono i due tipi di cibo di cui si parla nel Sūtra del Loto.

18. Qualcuno chiese se le parole e i discorsi sono la stessa cosa.¹¹⁹

M: "Sono la stessa cosa. Discorso significa parole disposte in frasi. Una dialettica scorrevole che somiglia al flusso eterno di un torrente, così molteplice è sublime da ricordare un vaso da cui si versano perle: questo è un discorso. Esso allontana la miriade di apparenze fenomeniche, prorompe in interminabili fiumi di eloquenza, ed interpreta abilmente un mare di significati. Quanto alle parole, una singola sillaba rivela la mente,¹²⁰ che all'interno è misteriosa e profonda, mentre all'esterno esibisce degli aspetti meravigliosi; tra una miriade di forze disturbanti rimane imperturbabile; e rimane per sempre distinta nella mescolanza di puro e impuro. Tutto questo può essere paragonato alle parole del ministro che fecero arrossire il Principe di Chi,¹²¹ o alla predica silenziosa di Vimalakīrti lodata da Mañjuśrī.¹²² Come possono gli uomini comuni di oggi sperare di capire queste cose?"

19. Il Maestro Vinaya Yūan disse una volta: "Voi Maestri Ch'an affermate sempre in modo sconsigliato che la Mente è il Buddha. Vi sbagliate, perché anche i Bodhisattva del primo stadio¹²³ (dello sviluppo in Buddha) possono apparire in forme corporee in cento differenti Regni di Buddha, e quelli del secondo stadio possono moltiplicarsi dieci volte più di loro. (Poiché la Mente è il Buddha), il Maestro Ch'an vorrà mettere alla prova i suoi poteri miracolosi e fare la stessa cosa affinché io capisca?"

M: "Venerabile Achāryā, voi siete un monaco comune o santo?"

¹¹⁹ La domanda è posta in rapporto a quanto è stato detto nel passo 19 della Prima Parte.

¹²⁰ Vedi il Vangelo di san Giovanni: "In principio era il Verbo...". I Bijā Mantra dei Vajrayānistī sono usati in questo modo simbolico.

¹²¹ Dopo la salita al trono del Principe dello Stato di Chi, il ministro da lui nominato governò il popolo così male che la situazione peggiorò rapidamente. Un nuovo ministro nominato al suo posto, dopo aver rimproverato il Principe con le parole alle quali si allude qui, lo servì lealmente e restituì la prosperità al paese.

¹²² Allusione a un passo del Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra: "Mañjuśrī disse a Vimalakīrti: 'Tutti abbiamo parlato dell'entrata nella Porta del Dharma non-dualista all'Illuminazione. O Virtuoso, adesso è la tua volta di illuminarci sull'entrata di un Bodhisattva nella Porta del Dharma non-dualista'. Vimalakīrti rimase in silenzio. Allora Mañjuśrī lo lodò dicendo: 'Perfetto! Perfetto! Ciò che è al di là dell'espressione in parole orali e scritte è la vera entrata nella Porta del Dharma non-dualista'".

¹²³ Ci sono dieci stadi nello sviluppo di un Bodhisattva alla Buddhità.

R: "Comune".

M: "Se siete solo un monaco comune, come potete fare domande su fatti come questo? Questo è quanto un sūtra intende dicendo: 'La mente del Virtuoso è capovolta e non si accorda alla Saggia di Buddha'".¹²⁴

R: "Voi Maestri Ch'an dite sempre che se ci risvegliamo alla Via che sta proprio di fronte a noi, raggiungeremo la liberazione nella presente forma corporea. Vi sbagliate".

M: "Supponete che un uomo, dopo una vita di condotta virtuosa, allunghi all'improvviso una mano e rubi qualcosa. Questa persona è un ladro nella sua presente forma corporea?".

R: "Ovviamente sì".

M: "Allora, se in questo momento qualcuno percepisce la propria natura, ditemi perché non può essere liberato!".

R: "In questo momento! È impossibile! Secondo i sūtra, devono passare tre eoni-di-durata-illimitata (*asamkhyeyakalpa*) prima di poterla raggiungere".¹²⁵

M: "Si possono contare gli eoni-di-durata-illimitata?".

A queste parole Yüan gridò indignato: "Può qualcuno che fa un paragone tra un furto e la liberazione affermare di ragionare correttamente?".

M: "Achāryā, voi non capite la Via, ma non dovete impedire agli altri di capirla. Avete gli occhi chiusi, e vi irritate se gli altri vedono".

Rosso in volto, Yüan cominciò a correre via, ma voltandosi disse: "Chi è il vecchio sciocco che corre via?".

M: "Proprio ciò che corre via è la vostra Via".¹²⁶

* * *

20. Un monaco venerabile di nome Hui, che predicava la dottrina Chih-Kuan (della Scuola T'ien T'ai), chiese: "Maestro, siete capace di distinguere i demoni?".

M: "Sì. Una mente agitata è il demone del cielo; una mente senza agitazioni è il demone dei cinque aggregati;¹²⁷ una mente che è a volte

¹²⁴ Il Maestro Vinaya stava discriminando e non poteva risvegliarsi a quello stato Assoluto percepibile solo a coloro che hanno realizzato la Saggia di Buddha.

¹²⁵ Un *asamkhyeya kalpa* denota un numero innumerevole di eoni. A volte si dice che per lo sviluppo di un Bodhisattva in un Buddha ne siano necessari tre.

¹²⁶ Qui 'Via' (Tao) è usata per la mente. Le parole di addio del Maestro indicano che fu la mente del suo visitatore a farlo allontanare a grandi passi.

¹²⁷ Una mente non agitata può percepire le visioni dei Buddha e dei demoni create dai cinque aggregati. Per questa ragione, la saggia interiore può essere

agitata e a volte senza agitazioni è il demone della passione (kleśa). Secondo il mio 'giusto' dharma, non dovrebbe essercene alcuna".

D: Qual è il significato della (pratica T'ien T'ai della) meditazione simultanea sui tre aspetti della Mente Unica?¹²⁸

M: "Oltre alla mente passata che è già andata, alla mente futura che deve ancora venire, e alla mente presente che non rimane, quale mente userete per la vostra meditazione?".

R: "Quindi il Venerabile Maestro Ch'an non capisce l'insegnamento Chih-Kuan (al quale alludevo)".

M: "Voi lo capite, Venerabile Commentatore?".

R: "Sì".

M: "Come disse il grande Maestro Chih Chê:¹²⁹ 'Il Chih (far tacere la mente per ottenere il samādhi) è predicato per cancellare (l'illusione del) Chih; e il Kuan (osservare la mente per far apparire e funzionare normalmente la Prajñā) è predicato per sradicare l'illusione del Kuan. Dimorare nel Chih vuol dire affondarsi nell'oceano della nascita e della morte; trattenersi nel Kuan vuol dire disturbare la mente'. Volete usare la mente per fermare la mente e agitare la mente per meditare su di essa? Mettere la mente in meditazione comporta l'attaccamento alla permanenza; non mettere alcuna mente in meditazione comporta l'annichilazione. Legarsi al concetto di 'o-esistenza o non-esistenza' comporta (l'attaccamento a) un dualismo.¹³⁰ Allora, in che modo il Vene-

svilupata e usata per guardare in queste visioni; quindi, come dicono i Maestri, "La sua spada indistruttibile dev'essere usata per abbattere i Buddha, se i Buddha dovessero apparire, e per abbattere i demoni, se i demoni dovessero apparire".

¹²⁸ Si tratta della meditazione secondo il 'Perfetto Insegnamento' della Scuola T'ien T'ai e che deriva dal Sāstra di Nāgārjuna sul Prajñāpāramitā Sūtra; essa spiega la dottrina esposta da quel sūtra su "Una mente e i suoi tre aspetti di saggezza". La pratica è destinata a coloro che hanno radici affilate (un alto grado di spiritualità). Viene insegnato che la contemplazione di un aspetto di saggezza comporta la simultanea contemplazione di tutti i tre aspetti. Le tre caratteristiche dell'esistenza illusoria, la creazione, la dimora e la distruzione, sono quindi simultaneamente trasformate nei tre aspetti della saggezza. Lo stesso risultato si ottiene attraverso il triplice studio meditativo T'ien T'ai sul vuoto, l'irreale e il mezzo. Questo 'Perfetto Insegnamento' della Scuola T'ien T'ai contrasta con i metodi graduali delle scuole che differenziano tra i vari aspetti e stadi della Verità.

¹²⁹ Chih Chê è il Quarto Patriarca della Scuola T'ien T'ai.

¹³⁰ Le illusioni basate sui concetti di esistenza e non-esistenza dipendono inevitabilmente dall'attaccamento a una delle quattro credenze: (1) che tutto abbia un'esistenza permanente; (2) che nulla abbia esistenza permanente; (3) che l'io (l'anima), ma non il corpo, abbia un'esistenza permanente; (4) che l'io, a differenza del corpo, non sia impermanente. Esse sono espresse concisamente in cinese dai quattro famosi gruppi di concetti derivati dai logici buddhisti indiani: (1) l'esistenza; (2) la non-esistenza; (3) sia l'esistenza che la non-esistenza; (4) né l'esistenza

rabile Commentatore spiegherà correttamente (la pratica Chih-Kuan) affinché io la capisca?".

R: "Poiché ne avete parlato in questo modo, non c'è veramente nulla che io possa dire".

M: "Se è così, avete mai veramente capito la pratica Chih-Kuan?".

* * *

21. Qualcuno chiese: "La Prajñā è molto grande?".

M: "Sì".

D: "Quanto è grande".

M: "È illimitata".

D: "La Prajñā è piccola?".

M: "Sì".

D: "Quanto è piccola?".

M: "Tanto piccola da essere invisibile".

D: "Dov'è?".

M: "Dove non è?".¹³¹

* * *

22. Un monaco commentatore del Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra chiese: "Secondo il nostro sūtra: 'Dopo che tutti i Bodhisattva presenti avevano parlato della loro interpretazione della Porta del Dharma (all'Illuminazione) non-dualista; Vimalakīrti rimase in silenzio'. È questo il limite ultimo?".¹³²

stenza né la non-esistenza. Essi sono stati interpretati in molti modi, ma in tutti i casi ogni interpretazione di ognuno dei quattro comporterebbe degli attaccamenti inaccettabili al Ch'an e ad alcune altre forme di Buddismo Mahāyāna.

¹³¹ Le domande mostrano che l'interrogatore era andato tanto avanti da ritenere che le cose immateriali possono essere grandi e piccole allo stesso tempo; altrimenti difficilmente la seconda domanda avrebbe seguito la risposta alla prima; ma la Grande Perla voleva spazzar via del tutto il dualismo inerente a questo pensiero. La Prajñā è onnipresente, ma non può essere pensata in termini di spazio. Quando il grande poeta inglese proclamò che l'intero universo è contenuto in un solo fiore, esprime una verità forse più profonda di quanto egli stesso voleva; infatti, poiché l'universo è non-spaziale, un solo granello di polvere può contenere non UNA PARTE di esso ma il tutto. Ma, allora, forse è proprio questo che il poeta intendeva: i buddhisti non hanno il monopolio della conoscenza intuitiva.

¹³² In quel sūtra si racconta che l'Upāsaka Vimalakīrti chiese ad alcuni Bodhisattva in visita di parlare dei mezzi attraverso i quali erano entrati nella Porta del Dharma non-dualista. Quando ebbero spiegato come avevano fatto questo spazzando via tutti i concetti dualisti, come quelli che si riferiscono all'io e al

M: "No. Se il significato sacro fosse stato interamente rivelato (da ciò), non ci sarebbe stato null'altro da dire nella terza sezione del sūtra".

Dopo una lunga pausa, il commentatore chiese: "Vorrà il Venerabile Maestro Ch'an spiegarmi il significato ultimo che non fu interamente rivelato?".

M: "La prima sezione di quel sūtra insegna ai dieci maggiori discepoli del Buddha in che modo far dimorare la loro mente. La seconda sezione descrive in che modo ognuno dei Bodhisattva presenti aveva parlato della sua entrata nella Porta del Dharma non-dualista; essi avevano usato delle parole per rivelare ciò che è privo di parole. Mañjuśrī, invece, rivelò il senza-parole per mezzo dell'assenza di parole e di discorsi; mentre Vimalakīrti non usò né le parole né l'assenza di parole per porre fine alle loro affermazioni. La terza sezione inizia dopo il silenzio di Vimalakīrti e va avanti fino a rivelare la funzione trascendentale. Il Venerabile Commentatore capisce?".

R: "Che modo strano di spiegarlo!".

M: "Non è così strano".

D: "Perché no?".

M: "Lo spiego così per cancellare l'attaccamento passionale alla realtà di un io. Se intendete il vero significato del sūtra, esso vi dice solo che il materiale e l'immateriale sono vuoti e quieti (ossia in condizione nirvāṇica), permettendovi così di percepire la vostra natura. Vi insegna come abbandonare le pratiche sbagliate a favore della pratica giusta. Quindi non dovete lasciare che la vostra mente dia origine a pensieri discriminanti sulle parole, i discorsi e i testi stampati. Sarebbe del tutto sufficiente se riusciste a capire le sole due parole che compongono il nome di Vimalakīrti. Vimala (Senza Macchia) allude alla 'sostanza' fondamentale, e Kīrti (Reputazione) è la sua manifestazione funzionale.¹³³ Questa manifestazione funzionale deriva dalla 'sostanza' fonamen-

'diverso dall'io', Mañjuśrī esprime l'opinione secondo la quale l'entrata in quella porta consiste "né nelle parole e nei discorsi, né nell'indicare e nel conoscere, né nell'interrogare e nel rispondere a proposito di tutti i dharma (i fenomeni, le dottrine, ecc.) di alcun genere". Quando Vimalakīrti fu a sua volta interrogato, rimase in silenzio senza dir nulla. Quindi i Bodhisattva usarono parole e discorsi per rivelare la Realtà non-dualista o Assoluta; Mañjuśrī la rivelò attraverso l'assenza di parole e discorsi; e Vimalakīrti la rivelò mantenendo un silenzio perfetto, annullando in questo modo il dualismo delle parole e dei discorsi da una parte e il concetto della loro assenza dall'altra.

¹³³ *Pên t'i* (sostanza fondamentale) e *chi yung* (funzione della manifestazione) sono termini che hanno all'incirca lo stesso significato di *t'i* (sostanza) e *yung* (funzione).

tale ed è per mezzo di essa che noi torniamo a quella 'sostanza'. Poiché la 'sostanza' e la manifestazione sono in realtà Una, il fondamentale e la sua manifestazione non sono differenti uno dall'altro.¹³⁴ Per questa ragione gli antichi dicevano: 'Anche se il fondamentale e la sua manifestazione sono denominazioni differenti, l'Inconcepibile (del quale sono aspetti) non è che Uno; eppure, anche quell'Uno non è uno'.¹³⁵ Se avete capito il vero significato delle due denominazioni utilmente chiamate Vimala (Senza Macchia) e Kirti (Reputazione), sarebbe superfluo parlare di assoluto e di non-assoluto. (C'è solo ciò che non è) né preliminare né finale, né radice né ramo, né vimala né kirti. L'insegnamento consiste nel rivelare agli esseri senzienti la loro natura fondamentale che ha cognizione del proprio indescrivibile stato della liberazione. Chi non ha percepito la propria natura non capirà mai in tutte le sue vite questa dottrina".

* * *

23. Un monaco chiese: "Poiché tutte le miriadi di fenomeni (dharma) sono non-esistenti, anche la natura della mente dev'essere non-esistente. Come una bolla che è scoppiata non può riformarsi, così un uomo una volta morto non rinascerà mai, perché nulla rimane di lui. Dove sarà allora la natura della sua mente?"

M: "Le bolle sono composte di acqua. Quando una bolla scoppia, l'acqua che la compone cessa di essere? I nostri corpi discendono dalla nostra vera natura. Quando muoriamo, perché devi dire che la nostra natura non è più?"

R: "Se sostenete che c'è una tale natura, esibitela e fatemela vedere!"

M: "Credi che ci sarà un domani?"

R: "Sì, certamente".

M: "Esibiscilo e fammelo vedere!"

R: "Di certo ci sarà un domani, ma non adesso".

M: "Sì, ma il non essere adesso non significa che non ci sarà un domani. Personalmente non percepisci la tua natura, ma questo non significa che la tua natura non esiste. Proprio adesso, c'è di fronte a te ciò che indossa un manto, prende del cibo e cammina, sta in piedi, si

¹³⁴ L'Assoluto Dharmakāya è il tutto non-diviso che deriva dall'integrazione del principio e dell'attività, del fondamentale e della sua manifestazione.

¹³⁵ Questo rappresenta l'insegnamento Ch'an che consiste dapprima nell'integrare le due denominazioni in un tutto non-diviso, e poi nello spazzar via il concetto dell'Uno, superando in questo modo l'ultimo attaccamento sottile allo scopo di realizzare l'Assoluto, che non è un'unità né una pluralità.

siede e si sdraia, ma tu non lo riconosci (per ciò che è). Potresti benissimo essere chiamato una persona stupida e illusa. Se discrimini tra l'oggi e il domani, è come se usassi la tua natura per cercare la tua natura; non la percepirai nemmeno dopo miriadi di eoni.¹³⁶ Nel tuo caso sei tu a non vedere il sole: non è il sole a non esserci".

* * *

24. Un monaco che dava lezioni sul Commento del Ch'ing Lung (Drago Verde)¹³⁷ (sul Sūtra del Diamante) chiese: "Il nostro sūtra dice: '(Quando il Tathāgata spiega il Dharma) in realtà non c'è alcun Dharma da insegnare; ma questo (per convenienza) è chiamato insegnare il Dharma'. In che modo il Venerabile Maestro Ch'an interpreta questo passaggio?"

M: "La sostanza della Prajñā è assolutamente pura e non contiene una sola cosa su cui poggiarsi: questo è il significato di 'non c'è alcun Dharma da insegnare'. Poiché questa sostanza nirvāṇica, la Prajñā, è dotata di funzioni innumerevoli come le sabbie del Gange, non c'è una cosa che possa sfuggire alla sua conoscenza: questo è il significato di 'questo (per convenienza) è chiamato insegnare il Dharma'".

* * *

25. Un commentatore dell'Avatamsaka Sūtra chiese: "Credete che gli oggetti inanimati siano dei Buddha?"

M: "No. Se gli oggetti inanimati fossero dei Buddha, un uomo vivo sarebbe inferiore a un uomo morto; anzi, anche le scimmie morte e i cani morti dovrebbero essergli superiori! Un sūtra dice: 'Il corpo-di-Buddha è il Dharmakāya; esso è generato dalla disciplina, dalla dhyāna e dalla saggezza, dalle tre intuizioni, dai sei poteri trascendentali'¹³⁸ e

¹³⁶ Ciò significa che se, nella ricerca dell'eternità, ci si lascia discriminare tra i due aspetti del tempo, l'oggi e il domani, è come discriminare tra la mente che ci fa indossare un vestito, mangiare, camminare, sedere o sdraiare e la mente che si vuole realizzare per la percezione dell'auto-natura e per il raggiungimento della Buddhità.

¹³⁷ Questo commento trae il nome da quello del monastero in cui viveva Tao Yin, il commentatore.

¹³⁸ Le tre intuizioni sono i poteri che sorgono dall'intuizione universale del Buddha in tutto ciò che è accaduto nelle vite passate, che sta accadendo adesso e che accadrà in futuro. Esistono varie elencazioni dei sei poteri trascendenti: sono quei siddhi che sorgono come prodotto secondario della giusta meditazione prolungata, ma che alcuni scelgono erroneamente (e pericolosamente) come loro meta principale.

dal compimento di tutte le perfette qualità di salvezza'. Se un oggetto inanimato fosse il Buddha, allora se Vostra Santità morisse adesso diventerebbe automaticamente un Buddha!".

* * *

26. Un Maestro del Dharma chiese: "Credete che il merito più grande derivi dalla recitazione del Prajñā Sūtra?".

M: "No".

D: "Quindi tutti i dieci volumi delle *Storie delle Risposte Divine*¹³⁹ non meritano fede?".

M: "La pietà filiale praticata mentre i genitori sono ancora in vita assicura delle risposte (e ricompense) divine; questo non vuol dire che dovete aspettare fino a dopo la loro morte affinché i loro scheletri scoloriti possano benedirvi.¹⁴⁰ I sūtra sono fatti di carta ricoperta di parole stampate con inchiostro, ma le parole stampate, la carta e l'inchiostro sono privi dell'auto-natura; allora da dove verranno quelle risposte divine capaci di soddisfare i vostri desideri? Le risposte efficaci vengono dal giusto uso della mente da parte della persona che legge i sūtra; e questo spiega in che modo il potere divino agisca in risposta all'appello di un essere vivente. Potete provare questo da voi stessi prendendo un volume dei sūtra e lasciandolo tranquillamente su un tavolo. Se nessuno lo prende, lo recita e lo pratica, pensate che possa forse avere una efficacia meravigliosa di per sé?".

* * *

27. Un monaco chiese: "Come possiamo interpretare correttamente tutti i nomi, le forme, le parole e il silenzio al fine di integrarli e realizzare uno stato che non è anteriore né posteriore?".¹⁴¹

M: "Quando un pensiero sorge, fondamentalmente non c'è né la forma né il nome; come puoi parlare in termini di prima e dopo? Il non riuscire a capire la purezza essenziale di tutto ciò che ha un nome e una forma è il motivo per cui si considera tutto erroneamente in que-

¹³⁹ Esistono molte storie delle risposte divine; il loro scopo è esortare gli uomini a recitare regolarmente i sūtra e a praticare le buone azioni.

¹⁴⁰ In Cina, secondo la tradizione di Fêng Shui o la geomanzia, la posizione delle tombe degli antenati influenza molto il destino dei discendenti.

¹⁴¹ La maggior parte dei fenomeni hanno una forma visibile e un nome. La forma viene alla mente prima o dopo del nome? La parola precede o segue il silenzio? Il monaco chiedeva come interpretarli correttamente al fine di integrare queste coppie ed eliminare così l'elemento del tempo.

sti termini. Gli uomini sono rinchiusi da questi nomi e queste forme, e non avendo la chiave della saggezza, non riescono a tirarsi fuori. Coloro che si attaccano alla Via di Mezzo soffrono di una psicosi della Via di Mezzo; coloro che si attaccano agli estremi soffrono di una psicosi dualista. Voi non capite che ciò che si manifesta proprio adesso è il Dharmakāya senza uguali.¹⁴² L'illusione e il risveglio, così come il guadagno e la perdita, appartengono alla via mondana. Il sorgere (del pensiero) della creazione e della distruzione porta alla sepoltura della vera saggezza; sia l'interruzione delle contaminazioni (*kleśa*) che la ricerca della Bodhi sono in diretta opposizione alla saggezza".

* * *

28. Una volta qualcuno chiese: "Perché i Maestri Vinaya non credono nel Ch'an?".

M: "Il Noumeno è profondamente misterioso e non è facilmente rivelato, mentre i nomi e le forme sono facili da afferrare. Coloro che non percepiscono la propria auto-natura si rifiutano di credere in essa; coloro che percepiscono la propria auto-natura sono chiamati Buddha. Solo chi riconosce il Buddha può credere ed entrare nel Noumeno. Il Buddha non fugge dagli uomini: sono gli uomini che fuggono dal Buddha. La Buddhità può essere realizzata solo dalla mente. Mentre gli uomini illusi la cercano nelle parole stampate, gli uomini Illuminati guardano nella loro mente e realizzano la Bodhi. Gli uomini illusi seminano azioni causali e ne attendono la fruizione, mentre gli Illuminati capiscono l'immaterialità della mente. Gli uomini illusi si attaccano all'io (illusorio) e sostengono che esso appartenga loro, ma gli Illuminati usano la Prajñā che, quando è chiamata a far questo, si manifesta istantaneamente. Gli uomini illusi sono ostacolati dal loro attaccamento all' 'essere' e al 'non essere', mentre gli uomini di saggezza percepiscono la propria natura e capiscono la meravigliosa compenetrazione di tutte le forme. Coloro che hanno raggiunto solo lo stadio della 'saggezza arida'¹⁴³ si stancano della loro dialettica, mentre gli uomini di (vera) saggezza e di chiara conoscenza mettono la loro mente a riposo. Quando un Bodhisattva tocca qualcosa, (la sua saggezza) risplende su di essa (permettendogli di percepirla come veramente è), mentre uno śrāvaka

¹⁴² Un'indicazione diretta della mente, che durante il loro dialogo poteva essere percepita attraverso la sua funzione del parlare.

¹⁴³ Lo stadio arido, non fertilizzato della saggezza (non fertilizzato dalla Verità di Buddha), chiamato altrimenti saggezza mondana, è il primo dei dieci stadi comuni ai tre Veicoli.

oscura la sua mente con la paura per ciò che lo circonda.¹⁴⁴ Gli uomini illuminati, nelle loro attività quotidiane, non si allontanano dal Non-creato, mentre gli uomini illusi si nascondono dal Buddha che è proprio di fronte a loro".

* * *

29. Una volta qualcuno chiese: "Come possiamo ottenere il potere della libertà del corpo dalla legge naturale?"

M: "L'auto-natura spirituale pervade tutti i mondi, innumerevoli come le sabbie del Gange; essa penetra le montagne, i fiumi, le rocce e gli scogli senza ostacoli, saltando distanze infinite in un solo istante, andando e venendo senza lasciare traccia. Il fuoco non può bruciarla e l'acqua non può sommergerla. Gli sciocchi, non avendo la saggezza della mente, vogliono che i loro (corpi che sono composti dai) quattro elementi volino. È scritto in un sūtra che agli uomini comuni che si attaccano alle forme bisogna insegnare in accordo alle loro capacità. Quindi l'assenza di forma della mente è descritta come sottile Sambhogakāya.¹⁴⁵ Ciò che è immateriale è la Realtà, la 'sostanza' di ciò che è vuoto; quindi è chiamato Corpo Illimitato Simile allo Spazio. Poiché è adornato di meriti derivanti da una miriade di qualità di salvezza, è chiamato Dharmakāya del Merito, fonte di tutte le attività convenienti. Sebbene tutti questi nomi derivino dalle sue varie funzioni, in realtà non c'è che il puro Dharmakāya".

* * *

30. Qualcuno chiese una volta: "Se seguiamo la Via con la mente non divisa, il peso degli ostacoli karmici che risultano dalle nostre azioni passate verrà dissolto?"

M: "Per coloro che non hanno ancora percepito la propria natura, non sarà dissolto; mentre coloro che la percepiscono annullano subito ogni ostacolo karmico così come il sole caldo scioglie il gelo e la neve. Possono essere paragonati a persone capaci di bruciare con una sola fiammata tutta l'erba che copre i grandi pendii del Monte Sumeru, perché i loro ostacoli karmici sono come quell'erba e la loro saggezza è come quel fuoco!"

¹⁴⁴ Ci sono alcuni Hinayānist che fuggono il mondo come se fosse il male e coltivano alcune forme di meditazione che portano a qualcosa di molto simile all'assenza mentale.

¹⁴⁵ Il Sambhogakāya è uno dei Trikāya o Tre Corpi che sono stati brevemente discussi nell'introduzione.

D: "Come possiamo sapere quando tutti gli ostacoli karmici saranno dissolti?"

M: "Quando vedrete nella mente che adesso si manifesta di fronte a voi, tutti i concetti del passato e del presente che sorgono saranno visti alla luce di quella percezione. Tutti i Buddha passati e futuri, insieme alle miriadi di fenomeni, saranno visti apparire simultaneamente. Il sūtra dice: 'La conoscenza di tutti i fenomeni contenuti in un solo istante-pensiero è un Bodhimandala, perché assicura il raggiungimento della conoscenza universale (del Buddha) (sarvajña)'".

* * *

31. Un uomo che praticava la meditazione chiese una volta: "Come posso dimorare nel giusto dharma?"

M: "Cercare la dimora nel GIUSTO dharma è SBAGLIATO. Perché? Perché il 'giusto' dharma non è sbagliato né giusto".

D: "Allora come posso diventare un Buddha?"

M: "Non hai bisogno di lasciare da parte la mente mondana; semplicemente, trattieniti dal macchiare la tua auto-natura. Il sūtra dice: 'La mente, il Buddha e gli esseri viventi non sono differenti l'uno dall'altro'".

D: "Possiamo ottenere la liberazione solo interpretando in questo modo?"

M: "Se fondamentalmente non sei legato, perché cerchi la liberazione? Il Dharma è al di là delle semplici parole, discorsi e scritture. Non cercarlo in mezzo a un eccesso di frasi. Il Dharma non appartiene al passato, al presente o al futuro; non puoi unirti con esso a livello della legge causale. Il Dharma trascende ogni cosa ed è incomparabile. Il Dharmakāya, anche se immateriale, si manifesta in risposta ai bisogni degli esseri viventi; quindi non puoi allontanarti dal mondano per cercare la liberazione".

* * *

32. Un monaco chiese il significato della Prajñā.

M: "Se supponi che tutto NON sia la Prajñā, fammi sapere cos'è!"

D: "Come possiamo percepire la nostra natura?"

M: "Ciò che percepisce è la nostra natura; senza di essa non potrebbe esserci percezione".

D: "Allora cos'è la coltivazione di se stessi?"

M: "L'astensione dallo sporcare la propria natura e dall'ingannare se stessi (la pratica della) coltivazione di sé. Quando la potente fun-

zione della propria natura si manifesta, questo è il Dharmakāya senza uguali".

D: "La nostra natura comprende il male?".

M: "Non comprende nemmeno il bene!".

D: "Se non contiene né il bene né il male, dove dobbiamo dirigerla quando la usiamo?".

M: "Disporre la mente sull'uso è un grande errore".

D: "Allora cosa dobbiamo fare per essere nel giusto?".

M: "Non c'è niente da fare, e nulla che può essere chiamato giusto".¹⁴⁶

* * *

33. Una volta qualcuno chiese: "Supponete che un uomo sia seduto in una barca e che la chiglia uccida un crostaceo. È colpevole l'uomo o deve essere accusata la barca?".

M: "L'uomo e la barca non avevano alcuna intenzione di uccidere il crostaceo, e l'unica persona da accusare siete voi.¹⁴⁷ Quando un vento impetuoso spezza un ramo che cade e uccide qualcuno, non c'è assassino né assassinato. In tutto il mondo non esiste un luogo in cui gli esseri viventi non debbano soffrire".

* * *

34. Un monaco chiese: "Non capisco ancora in che modo la realizzazione possa essere raggiunta in un solo istante-pensiero (*ksāṇa*) affidandosi a (qualcuno che) mette in mostra alcuni sentimenti o passioni, che indica gli oggetti circostanti, alle sue parole e al suo silenzio, o al suo alzare le sopracciglia o muovere gli occhi".¹⁴⁸

M: "Non c'è nulla che sia al di fuori dell'auto-natura. La sua funzione è meravigliosa: meravigliosa nel suo movimento e nella sua quiete. Chi ha (raggiunto) la vera mente esprime quella realtà sia che

¹⁴⁶ Il Maestro cancellò i dualismi che si trovano nel 'fare' e nel 'non fare', nel 'giusto' e nello 'sbagliato', allo scopo di rivelare il Dharmakāya Assoluto che è incomparabile, inconcepibile e indivisibile.

¹⁴⁷ L'interrogatore doveva essere biasimato per aver agitato la sua mente e aver discriminato tra l'uomo, la barca e il crostaceo, tutte creazioni della sua mente discriminante che non possono avere un'esistenza reale nella Tathatā Assoluta. Questa indicazione diretta della mente si trova in tutto il testo, che non può essere compreso se non in questo contesto.

¹⁴⁸ Quando insegnavano ai loro discepoli, i Maestri Ch'an indicavano direttamente la mente che è agitata da sentimenti e da passioni mondane e da ciò che la circonda. Questo, a seconda delle circostanze, veniva fatto con le parole, il silenzio, i gesti, le espressioni e così via.

parli o che rimanga in silenzio. Per chi capisce la Via, il camminare, lo stare in piedi, il sedersi o lo sdraiarsi sono tutti la Via. Quando l'auto-natura è oscurata dall'illusione, sorgono miriadi di illusioni".

D: "Cosa significa 'un dharma (una dottrina) ha i suoi fini?'".

M: "Dal momento della sua costituzione, un dharma (una dottrina) è completa in tutti i suoi significati. (Come dice il sūtra:) 'Mañjuśrī, tutti i dharma (le dottrine) si fondano sull'impermanenza fondamentale'".¹⁴⁹

D: "Intendete dire che c'è solo un grande vuoto?".

M: "Hai paura del vuoto?".¹⁵⁰

R: "Sì, ho paura".

M: "Ciò che ha paura non è come il grande vuoto".

D: "Come possiamo capire ciò che è al di là della portata delle parole?".

M: "Adesso, mentre stai parlando, cosa c'è che non può essere raggiunto dalle tue parole?".¹⁵¹

* * *

35. Vennero più di dieci monaci anziani e chiesero al Maestro: "C'è un sūtra che parla della distruzione del Buddha-Dharma, ma noi non sappiamo se il Buddha-Dharma può essere distrutto".

M: "Gli uomini mondani e gli eretici affermano che può essere distrutto, mentre gli śrāvaka e i pratyeka-Buddha sostengono che sia indistruttibile. Il mio 'giusto' dharma non ha posto per queste due opinioni. Secondo questo 'giusto' dharma, non sono solo gli uomini mondani e gli eretici a non aver ancora raggiunto lo stadio di Buddha, perché i seguaci dei due veicoli minori (gli śrāvaka e i pratyeka-Buddha) sono altrettanto in difetto".

D: "I dharma (le dottrine) che considerano la realtà, l'illusione, l'immaterialità e la materialità hanno ognuna una natura-seme?".¹⁵²

¹⁴⁹ Citazione del Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra. Vimalakīrti rivolse queste parole a Mañjuśrī. 'Impermanenza' traduce qui *wu chu* (non-dimorare). Vedi la nota 47.

¹⁵⁰ I discepoli del Buddha iniziarono a praticare l'insegnamento Hinayāna e si attaccarono a un luogo di dimora nel Nirvāṇa relativo. Più tardi, quando furono iniziati al Mahāyāna, furono disturbati dal concetto del vuoto delle cose. Così, nell'avanzare, non ottennero nessuna nuova esperienza e guardandosi indietro si accorsero di aver perso la loro vecchia dimora. Messa di fronte al vuoto, ebbero paura.

¹⁵¹ Ossia, che non può essere raggiunto dalla tua mente che è la fonte stessa delle tue parole. Questo sottintende che la mente di una persona può raggiungere l'inesprimibile al di là della portata delle parole.

¹⁵² Natura-seme o natura-germe significa una natura che può germogliare e svilupparsi dalla natura essenziale.

M: "Anche se un dharma in sé non ha una natura-seme, esso si manifesta in risposta ai bisogni degli esseri viventi. Quando la mente dimora nell'illusione, tutto diventa illusorio; se ci fosse un solo dharma (fenomeno) non illusorio, l'illusione sarebbe permanente! Se la mente è immateriale, il concetto di immaterialità non sarebbe valido. Quando si è illusi, si rincorre un dharma; quando si è illuminati, lo si può manipolare! Il limite ultimo dell'universo con tutta la sua immensa varietà è lo spazio; tutti i numerosi fiumi della terra si fondono con la loro destinazione finale, il mare; tutti i santi e i saggi possono raggiungere l'apoteosi nella Buddhità; e le dodici divisioni del canone, i cinque gruppi di Vinaya e i cinque gruppi di śāstra hanno per loro meta suprema la realizzazione della mente-propria. La mente è la base meravigliosa della Dhāraṇī e ¹⁵³ la grande fonte di tutti i fenomeni; essa è chiamata Deposito della Grande Saggiezza o Nirvāṇa. Non-dimorante.¹⁵⁴ Anche se ci sono nomi innumerevoli per essa, tutti servono a designare la Mente".

D: "Cos'è l'illusione?"

M: "L'illusione non ha un'apparenza permanente; è come un fuoco che ruota,¹⁵⁵ come una città vista in un miraggio, come delle marionette appese su corde, come (il miraggio causato dai) raggi del sole, come dei fiori nel cielo: nessuno di questi è reale".

D: "Chi è il grande illusionista?"

M: "La mente è la grande illusionista; il corpo è la città della grande illusione, e i nomi sono i suoi abiti e i suoi mezzi di sostentamento. In tutti i mondi, innumerevoli come le sabbie del Gange, non c'è alcuna cosa che sia al di fuori dell'illusione. Gli uomini mondani, incapaci di capire l'illusione, sono illusi dal karma illusorio ovunque essi siano. Gli śrāvaka, avendo paura dei fenomeni illusori, oscurano la loro mente ed entrano in uno stato di quiete (ossia di Nirvāṇa relativo). I Bodhisattva, conoscendo tutte le illusioni e capendo che la loro sostanza è illusoria, sono indifferenti a tutti i nomi e le forme. Il Buddha è il grande illusionista che ha girato la grande e illusoria Ruota del Dharma, ha raggiunto il Nirvāṇa illusorio, ha trasformato il saṃsāra illusorio in ciò che è al di là della nascita e della morte, e ha trasformato terre di sudiciume, innumerevoli come le sabbie del Gange, nel puro Dharma-dhātu".

¹⁵³ Dhāraṇī significa controllo assoluto sulle passioni e gli influssi buoni e cattivi.

¹⁵⁴ Il Nirvāṇa Non-dimorante è il quarto dei cinque tipi o stati del Nirvāṇa. Il Buddha non dimora nel Nirvāṇa Finale, perché la sua compassione lo porta a convertire e a liberare coloro che si trovano ancora nel Saṃsāra.

¹⁵⁵ Ossia un anello di fuoco disegnato da una torcia fatta roteare.

* * *

36. Una volta un monaco chiese: "Perché proibite di intonare i sūtra e paragonate la loro intonazione al parlare una lingua straniera?"

M: "Perché gli uomini che lo fanno sono come pappagalli che imitano le parole umane senza capirne il significato. Ecco perché non lo permetto".

D: "Può esserci un significato separato dalle scritture, dalle parole e dai discorsi?"

M: "Il fatto che parli così rivela che sei solo un imitatore delle parole altrui".

D: "Anche noi adesso stiamo usando delle parole. Perché siete così assolutamente contro il loro uso?"¹⁵⁶

M: "Adesso ascolta attentamente. I sūtra sono scritture esposte in un ordine preciso. Quando parlo, uso parole che hanno un senso e che non sono scritture. Quando (la maggior parte degli) esseri viventi parla, usa parole tratte dalle scritture, ma esse non hanno senso. Per comprendere i (veri) significati, dobbiamo andare oltre le parole instabili; per risvegliarci alla legge fondamentale, dobbiamo balzare oltre le scritture. Il Dharma è al di là delle parole, dei discorsi e delle scritture; come può essere cercato in una moltitudine di frasi? Ecco perché coloro che cercano l'illuminazione dimenticano tutto delle espressioni in parole dopo aver raggiunto il vero significato. Risvegliati alla realtà, essi gettano via la dottrina come un pescatore che, avendo preso un pesce, non fa più attenzione alle reti; o come un cacciatore che, dopo aver preso un coniglio, dimentica la trappola".

* * *

37. Un Maestro del Dharma chiese: "Maestro, cosa pensate dell'affermazione secondo cui la ripetizione costante del nome di Buddha è una forma di Mahāyāna che comporta il realismo?"

M: "Nemmeno l'idealismo fa parte del Mahāyāna, e quanto di meno ne fa parte il realismo! Un sūtra dice: 'Agli uomini comuni che si attaccano alle forme si deve insegnare secondo le loro capacità'".

D: "Quanto al voto di nascere nella Pura Terra, c'è veramente una Pura Terra?"

M: "Un sūtra dice: 'Coloro che desiderano raggiungere la Pura Terra devono purificare la loro mente, e allora la loro pura mente è la Pura Terra del Buddha'. Se la vostra mente è pura e pulita, troverete la

¹⁵⁶ Ossia per motivi rituali.

Pura Terra in qualsiasi luogo vi troviate. Per fare un esempio, un erede nato a un principe è destinato a succedergli al trono; in modo simile, chi dispone la mente sulla ricerca della Buddhità nascerà nella Pura Terra del Buddha. Chi ha la mente corrotta nascerà in una terra di sudiciume. La purezza e la corruzione dipendono solo dalla mente, non dalla terra".

D: "Io sento sempre parlare della Via (il Tao, qui in senso di auto-natura), ma non so come percepirla".

M: "Chi possiede l'Occhio-di-Saggezza può percepirla".

D: "Io sono entusiasta del Mahāyāna, ma come posso studiarlo con successo?"

M: "Chi si risveglia (alla mente) può raggiungere il successo; chi non si risveglia ad essa non può".

D: "Cosa posso fare per risvegliarmi ad essa?"

M: "Questo viene con la vera intuizione".

D: "Cos'è?"

M: "Non somiglia a nulla".

D: "Se è così, alla fine dev'essere non-esistente".

M: "Ciò che è non-esistente non è finale".

D: "Allora deve esistere".

M: "Esiste, ma è senza forma".

D: "Se non mi risveglio ad essa, cosa posso fare?"

M: "È per sua scelta che Vostra Santità non riesce a risvegliarsi ad essa; nessuno glielo impedisce".

D: "Il Buddha-Dharma appartiene al tempo?"

M: "Dev'essere percepito nel senza-forma, quindi non è esterno; ma nemmeno, con i suoi infiniti poteri di rispondere alle circostanze, è interno; e, poiché non c'è alcun luogo tra essi in cui dimori, non può essere afferrato al livello del tempo".

D: "Questo modo di parlare è troppo sconcertante".

M: "Proprio adesso, quando avete usato la parola 'sconcertante', c'era qualcosa di interno o di esterno in essa?"¹⁵⁷

R: "Non posso cercare, allora, nessuna traccia di esso né dentro né fuori".

M: "Se (capite che) non c'è alcuna traccia, è chiaro che ciò che ho detto appena adesso non era sconcertante".¹⁵⁸

D: "Cosa possiamo fare per raggiungere la Buddhità?"

¹⁵⁷ Il Maestro indicava direttamente la mente che incarna il Buddha-Dharma.

¹⁵⁸ Ossia, ciò che il Maestro aveva appena detto riferendosi alla mente che non è dentro né fuori né tra i due, era in realtà molto chiaro.

M: "Questa mente è (fondamentalmente) il Buddha, e può diventare un Buddha (nella realtà)".¹⁵⁹

D: "Quando gli esseri entrano nell'inferno, la Natura di Buddha li accompagna?"

M: "Quando siete concretamente impegnato nel fare il male, c'è del bene in quella azione?"

R: "No".

M: "Allo stesso modo, quando gli esseri entrano nel cielo, la Natura di Buddha (non è presente)".¹⁶⁰

D: "Ma cosa ne è allora della Natura di Buddha che ogni essere possiede?"

M: "Se si compie la funzione del Buddha, questo è usare la Natura di Buddha. Se si ruba, questo è usare la natura di un ladro. Se ci si comporta in modo mondano, questo è usare la natura degli esseri viventi (comuni). Questa natura, essendo priva di forma e senza caratteristiche, è variamente nominata in accordo al modo in cui funziona. Il Sūtra del Diamante dice: 'Tutti i virtuosi (*bhadra*) e i santi illuminati (*ārya*) si distinguono (dalla loro conformità con) il dharma non-attivo (*anāsrava*, *wu wei*)'".

* * *

38. Un monaco chiese una volta: "Cos'è il Buddha?"

M: "Non c'è alcun Buddha separato dalla mente".

D: "Cos'è il Dharmakāya?"

M: "La mente è il Dharmakāya. Poiché è la fonte tutta la miriade di fenomeni, lo chiamiamo Corpo del Regno del Dharma. Il Sāstra del Risveglio della Fede dice: 'Nel parlare del Dharma, alludiamo alla mente degli esseri senzienti, perché tutte le nostre rivelazioni delle verità del Mahāyāna dipendono dalla Mente'".

D: "Cosa si intende dicendo che il Grande Sūtra¹⁶¹ risiede in una piccola particella di polvere?"

M: "La saggezza è quel sūtra. Un sūtra dice: 'C'è un grande sūtra (libro) con una capacità uguale a quella di un grande chilocosmo (*tri-sahasra-mahā-sahasra-loka-dhātu*) che però risiede in una piccola

¹⁵⁹ La mente di ognuno è fondamentalmente quella di un Buddha e può realmente raggiungere la Buddhità purificandosi da tutte le agitazioni e gli attaccamenti.

¹⁶⁰ La Natura di Buddha è al di là dell'inferno e non può soffrire. Questo sembra contraddire una delle affermazioni del Maestro nel passo 28 del Primo Libro, ma come si ricorderà egli contraddisse immediatamente quella affermazione nello stesso passo. Questa apparente contraddizione è spiegata nella nota 45.

¹⁶¹ Grande Sūtra o Grande Libro è un altro nome per la Mente o la Saggezza.

particella di polvere'. Per particella di polvere si intende la polvere-della-mente che dà origine a un singolo pensiero. Per questo è detto: 'In un pensiero agitato dalla polvere-della-mente, si trovano sviluppati tanti gāthā quante sono le sabbie del Gange'. Oggi le persone non comprendono più tali cose".

D: "Cos'è la Città del Grande Significato e chi è il Re del Grande Significato?"

M: "Il corpo è quella città e la mente è quel re. Un sūtra dice: 'Chi ascolta molto è abile nella verità, ma non nel metterla in parole'. Le parole sono transitorie, ma il significato è eterno, essendo privo di forma e di caratteristiche. Separata dalle parole e dai discorsi, c'è la Mente che è il Grande Sūtra (libro). La mente è il Re del Grande Significato; chi non conosce chiaramente la sua mente non è un abile (interprete) del significato; è solo un imitatore delle parole dette da altri".

D: "Il Sūtra del Diamante parla di condurre tutte le nove classi degli esseri senzienti nello stato del Nirvāṇa Finale. Dice anche: 'In realtà non ci sono esseri senzienti da condurre al di là'. Come si possono conciliare questi due passi della Scrittura? Prima dice e poi ripete che gli esseri senzienti sono realmente condotti al di là, ma senza essere attaccati alle loro forme. Spesso ho dubitato di questo e ancora non sono convinto, quindi vi prego, Maestro, di spiegarmelo".

M: "Queste nove classi di esseri sono tutte (latenti) nel nostro corpo fisico; sono create secondo le nostre azioni karmiche. Così, l'ignoranza crea un essere nato da un uovo; la contaminazione (*kṛśa*) crea un essere nato dal grembo; l'immersione nel fluido-dell'amore crea un essere nato dall'umidità; e il nascere improvviso delle passioni crea un essere nato dalla trasformazione. Quando siamo risvegliati, siamo dei Buddha; quando siamo illusi, siamo esseri senzienti (comuni). Per un Bodhisattva, ogni pensiero che sorge nella mente è un essere vivente. Se si osserva chiaramente in ogni pensiero, si scopre che la sostanza della mente è vuota, e questa è chiamata liberazione degli esseri viventi. L'uomo Illuminato libera i suoi esseri viventi interiori ancor prima che prendano forma in se stesso; e, poiché le loro forme quindi non esistono, è chiaro che in realtà non ci sono esseri viventi da liberare".

39. Un monaco chiese: "Anche le parole e i discorsi sono la mente?"

M: "Le parole e i discorsi sono le cause concorrenti; non sono la mente".

D: "Cos'è questa mente che è al di là di tutte le cause concorrenti?"

M: "Non c'è alcuna mente al di là delle parole e dei discorsi".

D: "Se non c'è nessuna mente al di là delle parole e dei discorsi, cos'è in realtà quella mente?"

M: "La mente è senza forma e senza caratteristiche; non è né al di là né non al di là delle parole e dei discorsi; è sempre chiara e immobile e può compiere la sua funzione liberamente e senza ostacolo. Il Patriarca¹⁶² disse:

È solo quando si vede che la mente è irreal

Che il Dharma di tutte le menti può essere veramente capito.

40. Un monaco chiese: "Cosa si intende per 'studio della dhyāna (meditazione) e della saggezza (*prajñā*) in proporzioni uguali?'".

M: "La dhyāna appartiene alla sostanza e la saggezza è la sua funzione. La dhyāna genera la saggezza e la saggezza conduce alla dhyāna. Possono essere paragonate all'acqua e alle sue onde, entrambe le quali sono di una sostanza ma nessuna delle due ha precedenza sull'altra. Questo è lo studio della dhyāna e della saggezza in proporzioni uguali. I senza casa (i monaci) non devono guardare le parole e i discorsi. Camminare, stare in piedi, sedersi e sdraiarsi sono tutti il funzionamento della vostra natura. In cosa siete fuori accordo con essa? Adesso andate a riposarvi (ossia mettete la vostra mente a riposo) per un po'. Finché non sarete portati via dai venti esterni, la vostra natura rimarrà come l'acqua per sempre tranquilla e limpida. Fate che nulla importi. Abbiate cura di voi!"¹⁶³

¹⁶² Il Sesto Patriarca indiano Mīcaka recitò il seguente gāthā quando trasmise il Dharma della Mente al Settimo Patriarca Vasumitra:

Non c'è né la mente né la realizzazione,

E quello che può essere realizzato non è il Dharma.

È solo quando la mente è vista essere irreal

Che il Dharma di tutte le menti può essere veramente capito.

¹⁶³ Le ultime due frasi significano: "Non c'è nessuna cosa che può essere di vera importanza per voi, perché tutte le cose sono solo illusioni. Abbiate cura della vostra mente, che non deve essere agitata, cosicché possiate realizzare la Mente e percepire la vostra auto-natura".

TERMINI CINESI DEL TESTO
CHE PRESENTANO PARTICOLARI DIFFICOLTÀ

HSIN, mente, cuore. Questo termine ricorre costantemente nel testo, a volte col significato di 'sua mente', 'tua mente', ecc., e a volte col significato di MENTE, che in realtà è sinonimo di Realtà, Assoluto e così via. È anche usato per denotare gli usi che si fanno della mente, più o meno nel senso di 'pensare', 'avere conoscenza di', 'essere consapevole' e così via. Può quindi significare Mente, mente di qualcuno, processi mentali, pensiero, pensieri, ecc.; oppure può avere il suo significato fondamentale cinese, che è quello di 'cuore'; e inoltre, anche quando significa mente, comprende molto di ciò che gli occidentali intendono per cuore. Ha sfumature vicine nel significato a parole come subconscio, mente subliminale e (in un certo senso) anima. A volte il carattere HSIN può suggerire contemporaneamente diversi di questi significati; la frequente omissione del pronome personale nel testo cinese ha spesso lo scopo di farci aprire gli occhi sull'identità della 'nostra mente' con la MENTE.

FA, Dharma o dharma. Dharma può essere usato come sinonimo di Assoluto, Legge dell'Universo, Dottrina buddhista, Giusta Fede e Giusta Azione, e così via. Senza la D maiuscola, dharma (anche al plurale) significa ogni e qualsiasi tipo di fenomeno: cose, idee, forze, parti costituenti delle cose, 'momenti' infinitesimali che si combinano per formare un singolo lampo di pensiero, unità simili ad atomi di cui i buddhisti Theravādin credono siano composti i fenomeni, e così via all'infinito. La Grande Perla usa FA in alcuni di questi sensi, ma anche nel suo senso puramente cinese di metodo o come una specie di suffisso che a volte si può omettere. In genere, in questo libro ho usato la D maiuscola quando il termine significa qualcosa di simile alla Legge Universale della Dottrina del Buddha, e una d minuscola quando significa qualcosa di simile a 'cose'. Ogniqualvolta fosse necessario, ho dato la traduzione tra parentesi.

TAO, via o sentiero. In questo libro non è usato esattamente nel senso taoista di Forza o Spirito che governa e pervade l'universo, tranne che nel dialogo in cui parla un taoista: spesso è usato in senso astratto per indicare la Via del Buddha, la Via dell'Illuminazione, la Via dello Zen e così via. È anche usato più concretamente per significare metodo, via o sentiero.

WU, illuminazione, risveglio. La Grande Perla usa questo termine per significare l'Illuminazione, per cui esso è identico al giapponese Satori; ma il fatto che egli usi anche altri termini per Illuminazione, come Bodhi e Anuttara-samyak-sambodhi ed altre traduzioni cinesi di questi termini, mi fa pensare che l'Illuminazione iniziale, che è il vero scopo di questo libro, pur essendo di genere

identico alla Suprema Illuminazione possa essere differente da essa nel grado o nella permanenza. In alcuni punti la Grande Perla usa WU anche in un senso meno elevato, col significato di 'risvegliarsi a', 'diventare istantaneamente consapevole di', ecc. Io ho usato Risveglio e Illuminazione ogni volta che WU era inteso nel suo significato più importante, e termini indiani dallo stesso significato, come Bodhi, ogni volta che ricorrevano nel testo.

CHIEH T'ò, liberazione. La Grande Perla lo usa come sinonimo di Illuminazione, o, meglio, per denotare la conseguenza naturale dell'Illuminazione; essa avviene all'improvviso, quasi nel modo in cui l'acqua, dopo esser diventata sempre più calda, all'improvviso bolle.

CH'AN o CH'AN-NA, dhyāna o meditazione, nel senso di astensione dal pensare errato, ossia dal pensiero pluralista e dualista e così via.

TING o SANWEI o SAMOTI, samādhi, contemplazione della nostra natura originale che è la Mente non-creata. Dove però TING connota il secondo componente dei tre metodi di addestramento — disciplina, concentrazione e saggezza — l'ho tradotto con dhyāna.

CH'AN TING, dhyāna e samādhi.

K'UNG, śūnya, śūnyatā, vuoto, il vuoto, immateriale, immaterialità, ecc. Si tratta di un concetto fondamentale di tutto il Buddhismo Mahāyāna, anche se le sue definizioni precise variano secondo le scuole o le sette. Secondo la Scuola Ch'an solo la mente è reale. È vuota, non nel senso di una vacuità, ma nel senso che non ha caratteristiche proprie e che, quindi, non può essere scoperta dai sensi attraverso la forma, la misura, il colore, ecc. I fenomeni sono vuoti nel senso che sono tutti creazioni transitorie della Mente, che possiede la meravigliosa abilità di produrre dentro di sé tutti i tipi possibili di fenomeni. Come creazioni mentali, essi sono naturalmente vuoti o immateriali.

T'I e YUNG, sostanza e funzione. T'I è la 'sostanza' della mente universale, senza forma, immateriale e impercettibile. YUNG è la sua funzione, attraverso la quale ogni tipo di fenomeno è o può essere prodotto in risposta ai bisogni degli esseri senzienti. Quando una persona acquista questa YUNG, ottiene l'uso senza ostacoli della mente, e diventa interamente consapevole di tutto rimanendo allo stesso tempo non macchiata da nessuna cosa.

HSING, PEN HSING, TZU HSING, natura originale, natura propria, auto-natura. Ci viene insegnato che tutti possediamo una natura autentica, quella del vuoto (ossia dell'immaterialità non-differenziata). Quando siamo Illuminati, percepiamo che la nostra natura è così; percepiamo che non abbiamo e che in nessun modo potremmo avere un'altra natura, ma che allo stesso tempo essa non è nostra nel senso di mia o tua, in quanto appartiene a tutti. Allora le ultime tracce indugianti di egoismo lasciano il posto alla compassione illimitata per coloro che ancora suppongono che ci siano cose da guadagnare o da perdere e che per questo lottano contro il 'tu' o il 'lui', a favore di un 'me' che non è diverso dal 'tu' o dal 'lui' a cui ci si oppone.

CHIH e HUI, Jñāna e Prajñā, pura coscienza e saggezza del discernimento. Hui è usato a volte per intendere solo il conoscere e il capire le cose nel senso co-

mune di queste parole, e a volte per intendere la Prajñā, la Saggezza Suprema che ci rivela la nostra vera natura, il vuoto (l'immaterialità) di ciò che è reale e che, allo stesso tempo, ci dà il potere di percepire le più piccole differenze di forma. A volte la Grande Perla usa nel testo cinese il termine indiano Prajñā, dove, in alcun caso, diventa uno dei tanti sinonimi che si usano per distinguere i vari aspetti dell'Assoluto e della Realtà.

SHENG e FAN FU, uomini santi e comuni. Questi termini sono usati per indicare rispettivamente coloro che sono illuminati e coloro che non lo sono, ossia i Buddha e gli esseri senzienti; ma viene chiarito che non c'è vera differenza tra essi, perché tutti fanno parte della stessa natura; è solo che gli SHENG o i santi hanno realizzato la loro natura, mentre i FAN FU o gli esseri comuni devono ancora realizzarla.

GLOSSARIO DEI TERMINI SANSCRITI

(Ogni volta che la Grande Perla si allontana segnatamente dai significati dati qui di seguito, sarà sufficientemente chiaro dal testo).

- ACHĀRYĀ, studioso, uomo dotto (termine di rispetto).
 ANUTTARA-SAMYAK-SAMBODHI, vedi SAMYAK-SAMBODHI.
 ASAṂSKṚTA, non appartenente all'impermanente, *wu wei*.
 ASURA, un essere simile a un titano o a un angelo decaduto.
 AVIDYĀ, ignoranza primordiale, ignoranza della nostra vera natura.
 BHIKṢU, monaco buddhista, letteralmente un mendicante.
 BHŪTATATHATĀ, l'Assoluto visto come grembo universale.
 BĪJA-MANTRA, un mantra-seme o un'esclamazione di potere che consiste di una sola parola.
 BODHI, Illuminazione, piena Illuminazione.
 BODHIKĀYA, il Corpo dell'Assoluto visto come frutto dell'Illuminazione.
 BODHIMĀṆḌALA, luogo o sfera in cui si può ottenere l'Illuminazione.
 BODHISATTVA, (1) un Buddha futuro, (2) un essere spirituale che ha rinunciato all'entrata immediata nel Nirvāna allo scopo di assistere gli altri a fare la stessa cosa, (3) un sincero seguace della Via.
 BUDDHA, (1) un Essere che ha raggiunto l'Illuminazione, (2) sinonimo di Buddhakāya o di Assoluto.
 BUDDHAKĀYA, l'Assoluto, visto come la condizione della Buddhità.
 DĀNA, (1) dono o regalo offerto per motivi religiosi o di carità, (2) abbandono.
 DEVAKANYĀ, una classe di divinità femminili minori.
 DHARMA, (1) la Dottrina del Buddha, (2) la Legge Universale, (3) un metodo o una via, (4) un'entità di ogni tipo: cosa, idea, concetto, ecc.
 DHARMA-DHĀTU, l'Assoluto, ossia il Regno del Dharma.
 DHARMAKĀYA, il Corpo del Dharma o l'Assoluto, visto come Realtà Ultima con la quale i Buddha e gli Esseri Illuminati sono una cosa sola e sono indivisibili.
 DHYĀNA, profonda astrazione nella quale non possono entrare i pensieri errati, tradotta in cinese con Ch'an o Ch'an-na e in giapponese con Zen, dalla quale prende il nome la Scuola Ch'an (Zen) del Buddhismo.
 GĀTHĀ, un verso, di solito di tipo sacro.
 HĪNAYĀNA, una delle due grandi divisioni del Buddhismo, che prevale nell'Asia sud-orientale.
 KARMA, il processo causale che lega ogni azione a cause precedenti e concorrenti e ai risultati che devono derivare da essa.
 KLEŚA, contaminazione, passione.
 KṢĀNTI, tolleranza.

MAHĀPARINIRVĀNA, Nirvāṇa finale. (Il Nirvāṇa può essere raggiunto in questa vita; il Nirvāṇa finale viene dopo la morte).

MAHĀYĀNA, una delle due grandi divisioni del Buddhismo, che prevale nei paesi più settentrionali dell'Asia: la Cina, il Tibet, il Giappone, ecc.

NIRMĀṆAKĀYA, il Corpo di Trasformazione nel quale i Buddha e i Bodhisattva assumono caratteristiche simili a quelle degli esseri comuni allo scopo di liberare questi esseri.

NIRVĀNA, l'ultimo stato in cui gli esseri entrano quando, diventando Illuminati, non sono più legati dalla coscienza di un io illusorio.

PĀRAMITĀ, un mezzo per passare all'altra sponda, entrando così nel Nirvāṇa; ne esistono sei necessari a questo scopo.

PRAJÑĀ, saggezza suprema, saggezza trascendente, ecc. Questo termine è anche usato come sinonimo della 'sostanza' universale.

PRATYĒKA-BUDDHA, un essere che ottiene l'Illuminazione per sé e che poi non si dedica a predicare il Dharma.

PRETA, uno spirito affamato e tormentato, portato dal karma cattivo in quel triste ma temporaneo stato di coscienza.

SAMĀDHI, uno stato di completo ritiro della mente da ciò che la circonda, frutto della meditazione compiuta perfettamente; esso consiste nella pura contemplazione della nostra originale natura mentale.

SAMBODHI, Suprema Illuminazione.

SAMBHOGA-KĀYA, il corpo in cui gli Esseri Illuminati godono la ricompensa della liberazione dalle cose terrene e in cui essi possono apparire agli altri esseri in forma priva di sostanza.

SAMSĀRA, il regno della relatività, della transitorietà e dell'illusione, in contrasto con la permanenza e la quiete del Nirvāṇa.

SAMSKṚTA, appartenente all'impermanente *yu wei*.

SAMYAK-SAMBODHI, Suprema Illuminazione.

ŚĀSTRA, trattato sacro oppure commento su un sūtra.

SIDDHI, potere sovranormale.

ŚĪLA, i precetti, i principi osservati dai buddhisti.

SKANDHA, componente della personalità; ne esistono cinque.

ŚRĀVAKA, un uditore, uno che si avvicina al Dharma avendolo sentito predicare.

SŪTRA, volume che contiene il vero insegnamento del Buddha. (Questo termine si usa solo molto raramente per denotare un libro sacro la cui paternità non è direttamente attribuita al Buddha).

TATHĀGATA, (1) termine usato per denotare un Buddha, letteralmente il Così-Venuto, Colui-Che-È-Così, Colui-Che-È-La-Tathatā; (2) la Tathatā di tutti i Dharma.

TATHATĀ, le cose così come sono.

TRIKĀYA, il Triplo Corpo di un Buddha. (Vedi l'introduzione).

TRIPITĀKA, l'intera raccolta delle Scritture Buddhiste.

UPĀSĀKA, un laico che vive secondo alcune rigide regole.

VAJRA, letteralmente diamante o adamantino; usato nel senso di indistruttibile, reale, assoluto.

VAJRAYĀNA, la Scuola del Buddhismo Mahāyāna che prevale in Tibet e in Mongolia, chiamata normalmente Lamaismo in occidente, dove le sue pratiche sono molto frantese.

VINAYA, la disciplina osservata dai monaci buddhisti.

VĪRYA, ardore.

INDICE

Prefazione	pag.	7
Introduzione del curatore	»	11
PRIMA PARTE		
L'Insegnamento Zen di Hui Hai sull'Illuminazione improvvisa	»	33
SECONDA PARTE		
Il documento di Tsung Ching sul maestro Zen Hui Hai conosciuto anche come la Grande Perla	»	71
Glossario dei termini cinesi	»	108
Glossario dei termini sanscriti	»	111