

Prefazione

Nel mio *Trattato Moderno sulla Via di Mezzo* (*Zhongguan Jin Lun*, 中觀今論) ho scritto: “Tra i miei amici monaci, vengo considerato uno che investiga la Scuola dei Tre Trattati ovvero la dottrina della vacuità ... Non posso negare che nei confronti del grande significato fondamentale della dottrina della vacuità sento effettivamente una profonda affinità ... e tuttavia non appartengo a nessuna delle scuole della dottrina della vacuità”. Il problema è che, quando studio, non ricerco una conoscenza approfondita e specializzata, non ho interesse a promuovere, penetrare o glorificare una singola scuola. Inoltre, nel confrontarmi con il Buddhismo moderno non posso fare a meno di ritenere che esso sia piuttosto lontano dal Dharma del Buddha. Mi sono dedicato alla coltivazione ed allo studio per un senso di vero rispetto per il Buddhadharma, nella speranza che mediante il Tripitaka che ci è pervenuto dall’India si possa risalire al significato originario del Buddhismo, alla sua pratica e alla sua evoluzione, in modo da poter preservare un Buddhismo che sia puro e il più possibile scevro da adattamenti teistici e secolarizzanti. Questo è sempre stato il principio guida che mai ho dimenticato da che ho cominciato a scrivere.

Alcuni anni fa, per scrivere *Esordio e Sviluppo Dell’Insegnamento Mahāyāna delle Origini*, nel rileggere il *Sūtra della Prajñā*¹, mi sono ricordato dell’opinione espressa trent’anni prima nel *Trattato Moderno della Via di Mezzo* “Il *Trattato della Via di Mezzo* è in accordo con gli Āgama”; “Il *Trattato della Via di Mezzo*, dal punto di vista degli studenti del Mahāyāna ... mette in luce il profondo significato dell’origine dipendente (esposto negli) Āgama; la retta opinione del Buddhismo Mahāyāna si fonda in realtà sulla roccia della via di mezzo dell’origine dipendente.” Questa affermazione è la mia personale opinione ed è possibile che non riceva la sanzione dei circoli buddhisti. Visto che riguardo al profondo significato dei *Sūtra della Prajñā* c’è una comprensione senz’altro più chiara, è a questo punto meglio scrivere una *Investigazioni sulla Vacuità* che parte dagli Āgama, ed esamina le scuole Abhidharmiche, la (tradizione della) *Prajñā Pāramitā* (ed infine) Nāgārjuna, in modo da chiarire l’aspetto pratico della vacuità e il suo sviluppo teorico. Questa è la motivazione dietro il progetto di scrivere questo libro.

Il tema principale di questo libro è la vacuità. In parole semplici, la vacuità secondo gli Āgama è incentrata prevalentemente sulla coltivazione della via della liberazione. La vacuità secondo le scuole abhidharmiche tende gradualmente verso la discussione del significato di “dharma”. La vacuità nella *Prajñā Pāramitā* è la comprensione intuitiva del suo profondo significato. La vacuità in Nāgārjuna è l’unione della vacuità come termine convenzionale, proprio della *Prajñā Pāramitā*, con l’origine dipendente e la via di mezzo degli Āgama.

La vacuità di tutti i fenomeni del Buddhismo Mahāyāna non è separata dal Buddhadharma, ovvero dal punto di vista fondamentale della via di mezzo dell’origine dipendente. È un “discorso sulla via di mezzo” (in quanto teoria) ed è anche “contemplazione della via di mezzo” (nel suo aspetto pratico).

Anche se (il libro) si intitola “Investigazioni” in realtà è una spiegazione basata su citazioni

¹ Il *Sūtra sulla Perfezione di Saggezza in 8000 versi*, o *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*.

dai *sūtra*; non ho espresso nessuna idea personale.

Recentemente ho visto il sommario della *Collezione di Traduttori Famosi nei Circoli Buddhisti* e sono venuto a sapere della collezione di opere di Yuichi Kajiyama – *Il Pensiero della Prajñā Pāramitā* e *Il Pensiero del Mādhyamaka*. Mi dispiace molto di non aver avuto l'opportunità di studiarli ed investigarli. Spero che vi si trovi qualche idea simile alla mia!

29 novembre, 1984, scritto presso il Hua Yu Vihāra di Taizhong

Parte Prima – Gli Āgama, vacuità e via della liberazione

Introduzione

Vuoto (*śūnya*, *suñña*) e vacuità (*śūnyatā*, *suññatā*) sono termini tecnici importanti nel Buddhismo. Durante l’espansione e la diffusione del Buddhismo, il significato di “vacuità” si è ininterrottamente sviluppato. Dall’epiteto del Buddha come “Re della vacuità”, alla dottrina del Buddha come “porta della vacuità”, si può apprezzare la vastità e profondità del significato di vacuità. Tuttavia, che cosa indicavano “vuoto” e “vacuità” nel Buddhismo originario? In quali circostanze vacuità andava a rappresentare il più basilare e assoluto principio fondamentale?

Il problema che il Buddhismo affronta è sostanzialmente lo stesso problema che affliggeva il mondo religioso dell’India contemporanea: il susseguirsi di nascite e morti, morti e rinascite, ovvero la realtà del ciclo del *samsāra*; la ricerca della liberazione definitiva da nascita e morte, ovvero il *nirvāṇa*, l’ideale più alto da realizzare. La fattualità e l’ideale sono in linea di principio condivisi; tuttavia, riguardo a come realizzare la liberazione, le varie scuole religiose divergono assai per quel che concerne il modo di comprendere ed il metodo. Il Buddha Śākyamuni, sulla base della sua profonda realizzazione del significato reale dell’esistenza, propose una via retta unica, la via di mezzo. L’insegnamento originario di Śākyamuni effettivamente non è stato propagato utilizzando come tema fondamentale la vacuità, e tuttavia la peculiarità del Buddhadharmā può essere espressa tramite il termine “vuoto”. Perciò, nel Buddhismo il significato di “vuoto” ha assunto un’importanza via via maggiore, fino a diventare il profondo tema essenziale dell’insegnamento.

Esaminiamo “vuoto” e “vacuità” prima di tutto dal punto di vista dei *sūtra* del periodo originario del Buddhismo. Quali sono i *sūtra* del periodo originario? Sono le traduzioni cinesi dei quattro Āgama e il canone Pāli dei Nikāya.

Le traduzioni cinesi sono:

1. Il *Samyukta Āgama*, tradotto da Guṇabhadra durante la dinastia Liu Song (due rotoli sono andati perduti);
2. Il *Madhyamā Āgama* tradotto da Saṅghadeva durante la dinastia Jin Orientale. Questi due testi appartengono al canone della scuola Sarvāstivāda.
3. *Dīrgha Āgama* tradotto da Buddhayaśas assieme a Zhu Fonian durante la dinastia Qin Posteriore. Appartiene al canone della scuola Dharmaguptaka.
4. *Ekottara Āgama*, tradotto da Dharmanandi durante la dinastia Fu Qin, poi rivisto da Saṅghadeva durante la dinastia Jin Orientale. Appartiene al periodo finale della scuola Mahāsāṃghika e contiene già alcune idee Mahāyāna.
5. Oltre a questi c’è una traduzione alternativa del *Samyukta Āgama* di traduttore sconosciuto; è una parte del *Samyukta Āgama*, forse appartenente al canone della scuola Kāśyapīya.

I cinque Nikāya del canone Pāli² sono:

1. *Dīgha Nikāya*
2. *Majjhima Nikāya*
3. *Samyutta Nikāya* (parallelo al *Samyukta Āgama*)
4. *Aṅguttara Nikāya*

Questi quattro Nikāya sono paralleli ai quattro Āgama

5. *Khuddaka Nikāya*, che contiene quindici raccolte, tra cui *Dhammapada* e *Sutta Nipāta*. Il *Sutta Nipāta* è diviso in *Uraga-vagga*, *Cūḷa-vagga*, *Mahā-vagga*, *Atthaka-vagga*, *Pārāyana-vagga*.

Questi cinque Nikāya appartengono al canone della scuola Tāmraśāṭīya³.

Tra questi insegnamenti originari, il *Samyukta Āgama* è la base degli altri tre Āgama.

Il *Samyukta Āgama* è diviso in tre sezioni:

1. *Sūtra*, costituiti da brevi testi in prosa. Nella compilazione originaria, la parola del Buddha, esposta in modo sequenziale, è stata suddivisa secondo categorie in quattro sezioni: cinque *skandha*, sei *āyatana*, cause e condizioni, i (trentasette) fattori di illuminazione. Poiché sono raccolti secondo temi comuni, vengono chiamati “discorsi connessi”. “Connesso” ha anche il senso di assortito. Questo è l’insegnamento più antico, anche se (la versione) attuale contiene parti interpolate posteriormente.
2. *Geyya/Geya*, è l’omologo del *Sagāthāvagga* del *Samyutta Nikāya*. *Geyya* era originariamente un nome comune per tutti i versi. Poiché il *Sagāthāvagga* è diventato una sezione del *Samyutta Nikāya*, altri versi come il *Dhammapada*, *Sutta Nipāta*, etc., sono stati chiamati *gāthā* e *uddāna*.
3. *Veyyākaraṇa/Vyākaraṇa*, i detti. Ci sono i “Detti dei discepoli” e i “Detti del Tathāgata”. I “Detti dei discepoli” per lo più spiegano il significato dell’insegnamento, e ci sono alcuni *sūtra* che contengono parti in versi (*geyya*).

La compilazione delle tre sezioni di cui si compone il *Samyukta Āgama* presenta uno sviluppo temporale. Le versioni moderne in cinese e Pāli non solo hanno avuto uno sviluppo, ma sono testi canonici appartenenti a scuole ed hanno inglobato alcune idee delle scuole abhidharmiche, una cosa cui non possiamo non prestare la dovuta attenzione!

Cominciamo ora a parlare concisamente del significato di vacuità dalla parte in comune (tra le varie scuole), a mo’ di prefazione per questo libro.

Nelle scritture del Buddhismo originario, vuoto è in connessione con il luogo di dimora, come per esempio in alcuni sutta contenuti in SN 54, *Ānāpāna Samyutta*, in cui è scritto:

² Nel corso del libro, quando il Maestro cita sūtra appartenenti ai *Nikāya* invece che gli *Āgama*, la mia traduzione segue Bhikkhu Bodhi.

³ La scuola Tāmraśāṭīya o Tāmraparṇīya era diffusa in Sri Lanka ed era una branca della corrente dei Vibhajyavādin. È anche nota come la tradizione del Mahāvihāra e la moderna tradizione Theravāda deriva da essa. Costituisce la cosiddetta “trasmissione meridionale”, in contrasto alla “trasmissione settentrionale” rappresentata dalla scuola Sarvāstivāda e altre scuole.

Un monaco, recatosi nella foresta⁴, o ai piedi di un albero, o in un alloggio vuoto, si siede. Avendo incrociato le gambe, raddrizzato il corpo e fissato la consapevolezza di fronte a sé, consapevolmente inspira, consapevolmente espira.⁵

Nei *sūtra*, il luogo dove il Buddha e i suoi discepoli usualmente praticavano è costantemente definito come un *araṇya*, o i piedi di un albero, o un alloggio vuoto. Questi tre sono quelli più comuni, a cui a volte si aggiungono una caverna o un cimitero e simili. L'alloggio vuoto (*suññagāra*) viene anche tradotto come luogo di svago vuoto, dimora vuota, luogo vuoto, luogo sereno, ecc. Un termine quasi sinonimo di *suññagāra* è “dimora vuota”, ovvero *suññageha*. L'alloggio vuoto o dimora vuota è un piccolo alloggio in un luogo disabitato, adatto per coltivare il *samādhi* e l'insight. Oltre a questo, c'è il palazzo vuoto di cui parla la tradizione religiosa del tempo, come in DN 24, *Pāṭika Sutta*:

Quando il mondo si origina si manifesta un palazzo di Brahmā vuoto. Allora vi è un essere la cui vita è conclusa o il cui carico di meriti si è esaurito che, avendo cessato di vivere tra gli *Ābhassara deva*, rinasce in quel palazzo di Brahmā vuoto.⁶

Il “palazzo di Brahmā vuoto” (*Suñña Brahmavimāna*) è tradotto nel *Dīrgha Āgama* come “luogo di Brahmā vuoto”. Questo è un adattamento alla credenza indiana del dio creatore Brahmā a cui però si aggiunge la spiegazione secondo l'insegnamento buddhista.

Vi è anche la leggenda del Re Pāyāsi che, avendo fatto offerte in modo impuro, dopo la morte rinacque in un palazzo vuoto in una foresta di *serīsaka* (*suñña serīsaka vimāna*).

Un palazzo vuoto semplicemente significa un palazzo dove non c'è nessuno, come in DĀ 15 (parallelo di DN 24): “Sono stato il primo a giungere qui, solo senza un compagno”.

Il vuoto palazzo celeste e la vuota dimora umana originariamente hanno il significato ordinario del termine; non hanno nessun senso particolare. “Vuoto” semplicemente vuol dire che non c'è niente e nessuno.

Tuttavia, una “dimora vuota” o un “alloggio vuoto”, essendo il luogo in cui vive un praticante, evoca sicuramente un significato profondo. Vivere in un alloggio vuoto, senza la confusione e il fastidio provenienti dall'esterno, è naturalmente silenzioso e confortevole. Lo stato mentale di chi coltivare il *samādhi* e la saggezza in un simile luogo, senza venire disturbato da circostanze esterne e senza turbamento nella mente internamente, non è forse un vuoto simile a quello dell'alloggio vuoto?

Il *Samyukta Āgama* dice:

Come una dimora vuota, la mente del *muni* è vuota e in pace.⁷

⁴ *Araṇya*, è un luogo disabitato in mezzo alla foresta.

⁵ SN 54:1. La mia traduzione segue la versione di Bhikkhu Bodhi.

⁶ Il testo originariamente si trova sia in DN 24 che in DN 1 dove si riferisce al modo in cui sorgono opinioni parzialmente eternaliste e parzialmente non eternaliste. Traduco dalla versione di Walsh di DN 1: “Viene un tempo, monaci, in cui presto o tardi dopo un lungo periodo, questo mondo si contrae. Durante il periodo di contrazione, gli esseri rinascono per lo più nel mondo degli *Ābhassara Brahmā* ... Ma il tempo arriva in cui, presto o tardi, il mondo comincia ad espandersi. In questo mondo che si espande compare un palazzo di *Brahmā* vuoto. Ed allora un essere, avendo esaurito la propria esistenza o i propri meriti, cade dal mondo degli *Ābhassara* e sorge nel palazzo di *Brahmā* vuoto. ...”

⁷ SĀ 1089/SN 4:6.

E ancora:

Com'è che non ricerchi nulla,
E dimori vuoto e in pace in questo luogo,
In solitudine e a tuo agio,
Ottenendo la gioia della mente?⁸

Questi brani chiaramente dimostrano che la “dimora vuota” simbolicamente rappresenta la pace e quiete della mente in *samādhi*. Quindi, la “dimora vuota” in cui uno pratica è il luogo in cui vive; allo stesso tempo, il *samādhi* e la saggezza in cui il praticante dimora, in modo analogo alla “dimora vuota”, riceve a volte il nome di “dimorare nella vacuità” (*suññatā vihāra*), o assorbimento del dimorare nella vacuità (*suññatā vihāra samāpatti*). Il termine *vihāra* è in seguito andato ad indicare solitamente un monastero, ma anticamente *vihāra* si riferiva ad un piccolo alloggio in un luogo deserto, destinato a servire come dimora temporanea per proteggere il praticante dal vento, dalla pioggia, dal caldo violento. Questo è il luogo in cui un praticante vive, e quindi lo stato di quieta dimora del *samādhi* e della saggezza è anche detto “dimorare”; uno trova epiteti come “dimorare nella vacuità”, o “dimorare nella quiete” (*śānti vihāra*).

Riassumendo, praticare in un luogo vuoto e sereno ha condotto a utilizzare “vuoto” come simbolo per indicare la condizione del *samādhi* e della saggezza; questo significato di “vuoto” è andato a sviluppare senza sosta il senso originario del termine.

“Dimorare nella vacuità” è un tipo di *dhyāna-prajñā* che aveva una posizione di grande onore nel Buddhismo originario. Il *Samyukta Āgama, sūtra 256*, dice:

Śāriputra ripose al Buddha, “Onorato dal Mondo, oggi nella foresta sono entrato e ho dimorato nel *samādhi* della vacuità.”

Il Buddha disse a Śāriputra, “Bene! Bene! Śāriputra, hai oggi dimorato nella dimora del *samādhi* dei grandi.

Questo *sūtra* ha un parallelo in *Majjhima Nikāya* con il titolo di *Piṇḍapātapārisuddhi sutta* (MN 151). Al confronto, la versione del *Samyukta Āgama* è molto più semplice, il che suggerisce che probabilmente è una versione più antica. Nel *Piṇḍapātapārisuddhi sutta* Śāriputra dice, “Dimoro spesso nella vacuità”. Il Buddha lo loda dicendo, “Dimorare nella vacuità è la dimora dei grandi”. La “dimora dei grandi”, nel *Samyukta Āgama* diventa “il *dhyāna* dei Thera”. Sthavira o Thera viene a volte tradotto come Venerabile, così lo *Yogācara Śāstra* parla della “dimora della vacuità dei Venerabili”. Che sia “la dimora dei Grandi” o la “dimora dei Thera”, in ogni caso ciò mette in evidenza che dimorare nella vacuità è il migliore e il più venerato tra i *dhyāna-prajñā*. Si tramanda che cent’anni dopo la morte del Buddha, quando fu tenuto il concilio dei settecento, il Thera Sabbakāmi dimorava spesso nella vacuità. Nel canone *Vibhajyavāda* esso viene ugualmente chiamato “*samādhi* dei grandi”; il *Vinaya Sarvāstivāda*⁹ lo cita come la “pratica del *samādhi* superiore”.

Da ciò si evince che il dimorare nella vacuità, o il *samādhi* della vacuità è stato tenuto in

⁸ SĀ 1179/SN 7:10.

⁹ Lett. “Vinaya in dieci recitazioni”.

grande stima nell'insegnamento buddhista durante il periodo delle origini.

Il dimorare nella vacuità di Śāriputra e Sabbakāmi avviene quando essi sono immersi in meditazione, ma il Buddha dice a Śāriputra che se uno vuole entrare nel *dhyāna* dei Thera deve riflettere rettamente quando entra (in un villaggio), esce (da un villaggio), va e torna nel suo giro di questua (ossia le quattro posture: camminare, sostare, sedere, giacere) in questo modo: ogni volta che l'occhio vede una forma etc., fino a ogni volta che la coscienza conosce un fenomeno, sono o non sono presenti “pensieri lussuriosi ed attaccamento”? Se essi sono presenti allora “allo scopo di eliminare ciò che è insalubre e negativo uno deve diligentemente sforzarsi e fissare la mente sulla coltivazione”. Se non sono presenti, allora “per mezzo di queste facoltà salubri di gioia e felicità, si sforza con diligenza giorno e notte a mantenere la mente fissa sulla coltivazione”. Da ciò si può notare che la coltivazione del dimorare nella vacuità non è di pertinenza esclusiva della coltivazione (formale) durante la meditazione seduta, ma deve essere utilizzata durante la vita di ogni giorno, dimorando in pace nella purezza che deriva dall'aver abbandonato pensieri di lussuria e brama.

L'aver abbandonato desiderio e brama è la vacuità; la purezza derivata dall'assenza di desiderio e brama è anch'essa la vacuità; vuoto rappresenta la condizione di purezza priva di attaccamento. Anche il *Cuḷasuññatā sutta* ed il *Mahāsuññatā sutta* del *Majjhima Nikāya* si basano sullo stesso concetto di dimorare nella vacuità, a cui si aggiunge un'ulteriore analisi della sua coltivazione e del suo sviluppo. Nella coltivazione della vacuità, questi due “*sūtra* della vacuità” meritano un'alta stima.

Nell'*Atthaka-vagga, Sutta Nipāta*, nei versi sulle domande di Māgandiya, si parla del “vuoto dei piaceri dei sensi”. Qual è il significato di “vuoto dei piaceri dei sensi”? I versi sono troppo tersi e non spiegano chiaramente, ma (altrove) Mahākaccāna ne fa un'analisi dettagliata¹⁰:

Che significa vuoto dei piaceri dei sensi? Capofamiglia, se qualcuno riguardo a questi desideri, abbandona l'avidità, abbandona la lussuria, abbandona l'attaccamento, abbandona la sete, abbandona la febbre, abbandona la brama, allora, capofamiglia, questo è detto essere vuoti dei piaceri dei sensi.

Riguardo al “vuoto dei piaceri dei sensi”, il *Samyukta Āgama* si riferisce solamente a cinque piaceri, ma ovviamente il senso non è limitato a questi. I piaceri dei sensi di cui si parla comprendono l'avidità, la lussuria, l'attaccamento, la sete, la febbre, la brama; sono esattamente ciò che ci lega al *samsāra*, rappresentano i differenti aspetti del fattore *taṇhā* nella sequenza dell'origine dipendente, ossia quella brama che costituisce la nobile verità dell'origine all'interno delle quattro nobili verità. Il vuoto dei piaceri dei sensi e il dimorare nel vuoto hanno un significato analogo, entrambi sottolineano l'abbandono della brama ed uno stato di purezza.

I versi nel *Capitolo sulla Via Verso l'Oltre (Pārāyana-vagga, Sutta Nipāta)* parlano del “contemplare il mondo come vuoto”. Il “mondo come vuoto” (*suñña loka*) è a volte tradotto come “il mondo vuoto”. Ānanda chiese una volta al Buddha in che senso si dice che il mondo è vuoto. Il Buddha rispose:

“L'occhio, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé. Le forme, Ānanda,

¹⁰ SN 22:3, *Hālidakāni*.

sono vuote di un sé e di ciò che appartiene al sé. La coscienza visiva, Ānanda, è vuota di un sé e di ciò che appartiene al sé. Il contatto visivo, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé. Le sensazioni sorte a causa del contatto visivo, siano esse piacevoli, spiacevoli o neutre, anche quelle sono vuote di un sé e di ciò che appartiene al sé. ... Qualunque sensazione sorge con il contatto mentale come condizione, sia essa piacevole, spiacevole o neutra, anche quella è vuota di un sé e di ciò che appartiene al sé. Per il fatto che, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé si dice ‘Vuoto è il mondo’.¹¹

Il mondo è identificato dal Buddha come l’occhio e le altre sei basi interne, la forma e le altre sei basi esterne, le sei coscienze, i sei tipi di contatto e le sei sensazioni. Questi sono tutti soggetti a distruzione¹²; viene chiamato “mondo” perché è soggetto a distruzione. “Mondo vuoto” si riferisce alle sei basi eccetera che sono vuote di un sé e di ciò che appartiene al sé. Vuoto del sé e di ciò che appartiene al sé è proprio il significato più comune del *samādhi* della vacuità.

Nella *Citta Saṃyutta* del *Saṃyutta Nikāya*¹³ si parla di quattro liberazioni della mente (*cetovimutti*), ovvero l’immisurabile liberazione della mente, la liberazione della mente dell’inesistenza, la liberazione della mente della vacuità e la liberazione della mente del privo di segno – il *Saṃyukta Āgama* ne parla come i “quattro *samādhi* della mente”. I quattro tipi di liberazioni della mente hanno nomi differenti e quindi significati differenti; tuttavia, essendo tutte “liberazioni della mente” si può anche dire che sono differenti nel nome ma uguali nel significato.

Dal punto di vista della differenza di significato, la liberazione della mente della vacuità (*suññatā cetovimutti*) è il “vuoto del sé e di ciò che appartiene al sé”, ovvero ha lo stesso significato del “mondo vuoto”.

Dal punto di vista dell’uguaglianza nel significato la liberazione immisurabile, la liberazione dell’inesistenza, la liberazione del privo di segno, quando coltivate fino al loro massimo grado, divengono la liberazione inamovibile della mente (*akuppā cetovimutti*):

La liberazione inamovibile della mente è vuota di brama, vuota di avversione, vuota di ignoranza.¹⁴

In altri termini, le altre tre liberazioni della mente, quando coltivate al massimo grado, sono identiche alla liberazione inamovibile della mente, ovvero sia identiche alla liberazione della mente della vacuità. Brama, avversione ed ignoranza sono categorie generiche che indicano i contaminanti e si può pertanto intendere che li includono tutti. La liberazione inamovibile della mente che è libera da tutti i contaminanti altro non è che il *nirvāṇa* dell’arahant che vede il Dharma (*ditṭhadhamma nibbāna*)¹⁵.

Il *Nirvāṇa*, ovvero l’incondizionato (*asaṃskṛta*), è espresso negli *Āgama* come “la cessazione

¹¹ SN 35:85.

¹² Il testo originario mette qui tra parentesi il termine Pāli *khaya*, che però sembra essere un errore. *Loka* (mondo) è etimologicamente correlato a *lujjhati* (essere distrutto).

¹³ Vedi anche MN 43, *Mahā Vedalla Sutta*.

¹⁴ SN 35:85.

¹⁵ *Akuppā cetovimutti* è un sinonimo di *arahattaphala samādhi*, ossia la realizzazione del frutto dell’arahattitā.

della brama, la cessazione dell'avversione, la cessazione dell'ignoranza", ovvero la totale estinzione di brama, avversione ed ignoranza. Pertanto, il significato comune delle quattro liberazioni della mente è la liberazione della mente vuota di brama, avversione ed ignoranza. Le liberazioni della mente, tutte aventi nomi differenti, sono incluse nella liberazione della mente del vuoto; semplicemente, dal punto di vista dei metodi di coltivazione preliminare, presentano diversi aspetti.

Dalla discussione precedente (concernente "vuoto dei cinque desideri sensuali", "mondo vuoto", "liberazione della mente della vacuità", tutti appartenenti alla "Collezione dei discepoli") si può vedere come la vacuità e la liberazione che deriva dall'abbandono dei contaminanti non possono essere separati.

Il vuoto di tutti i desideri sensuali, il mondo è vuoto, la vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé, il vuoto di brama, avversione ed ignoranza – tutti questi parlano della vacuità dal punto di vista mondano del *samsāra*. Se si realizza il vuoto definitivo di brama, avversione ed ignoranza, ovvero se brama, avversione ed ignoranza sono estinti una volta per tutte, allora si manifesta lo stato ultramondano del Nirvāṇa. Il *Samyutta Nikāya* dice:

Il Dharma esposto dal Tathāgata è profondo, il suo significato è profondo, e ha a che fare con la vacuità ultramondana.¹⁶

Perché il Dharma esposto dal Buddha è profondo? Poiché è in relazione con la vacuità sopramondana. La vacuità sopramondana è ciò che i santi realizzano personalmente e ciò che il Tathāgata espone è connesso ad essa; pertanto, è profonda. La vacuità sopramondana è difficile da vedere e difficile da realizzare, ed altro non è che la profondità del Nirvāṇa che uno deve realizzare personalmente. Il Buddha ha esposto il Dharma alla luce dell'origine dipendente (*pratītya samutpāda/ paṭicca samuppanna*) ed esso conduce al Nirvāṇa, perciò anche l'origine dipendente è profonda. Ānanda ebbe occasione di dire che "questa origine dipendente" esposta dal Buddha" è profonda, estremamente profonda, ed il suo significato è profondo, ma a me sembra estremamente semplice"¹⁷, meritandosi il rimprovero del Buddha.

Abbiamo così due *dharma* estremamente profondi, ossia l'origine dipendente ed il Nirvāṇa, come dice il *Samyukta Āgama*:

Questo fenomeno è estremamente profondo, ossia l'origine dipendente. Ancora più profondo e difficile da vedere è l'abbandono di ogni attaccamento, la distruzione della brama, l'assenza di desiderio, la pace, il *nirvāṇa*. Questi due fenomeni rappresentano il condizionato e l'incondizionato.¹⁸

Anche nella *Brahmasamyutta* del *Samyutta Nikāya*, o nell'*Ariyapariyesanā sutta*, MN 26, si parla di origine dipendente e Nirvāṇa, come due tipi di fenomeni profondi.

Se il Nirvāṇa è profondo in che modo l'origine dipendente è connessa ad esso? "Quando questo esiste quello esiste; con l'origine di questo c'è l'origine di quello": questo aspetto dell'origine dipendente espone il sorgere condizionato del *samsāra*. "Quando questo non esiste quello non esiste; con il cessare di questo c'è il cessare di quello": questo aspetto

¹⁶ SN 20:7/SĀ 1258 in T2, 345, b1.

¹⁷ Si riferisce al *Mahā Nidāna sutta*, DN 15.

¹⁸ SĀ 293, T2, 83c.

dell'origine dipendente espone la cessazione ed acquietamento del *saṃsāra*, ossia il *nirvāṇa*.

L'origine dipendente è condizionata, è mondana, è vuota; quindi, coltivare la vacuità (l'abbandono di tutti i contaminanti) manifesta il *nirvāṇa*; il *nirvāṇa* è incondizionato, sopramondano, ed anch'esso vuoto, ossia la vacuità sopramondana. Il *Samyukta Āgama* nel parlare di questi due tipi di fenomeni estremamente profondi dice essi costituiscono “il Dharma degli Ārya che è sopramondano, vuoto, e in accordo con l'origine dipendente”. Il “Dharma che è sopramondano, vuoto, e in accordo con l'origine dipendente” rivela il “vuoto” come ciò che connette *saṃsāra* e *nirvāṇa* tramite l'origine dipendente.

Nonostante questa raccolta appartenga alla scuola Sarvāstivāda, è tuttavia degna di ricevere un'alta considerazione!