

La via della liberazione in generale

Il vuoto (*śūnya*, *suñña*) e la vacuità (*śūnyatā*, *suñnatā*) sono l'essenza della via di liberazione Buddhista, sono inseparabili dalla via di liberazione. Nel corso dello sviluppo del Buddhismo, (il concetto di) via di liberazione ha avuto uno sviluppo da molti punti di vista; similmente, il (concetto di) vuoto e ciò che ad esso è associato ha anche subito un'evoluzione. Qui ci limitiamo a ciò che è scritto nei *sūtra* del periodo antico, e dai vari modi in cui la via di liberazione è presentata avviamo un'investigazione più approfondita del (concetto di) vuoto.

La via di liberazione insegnata dal Buddha aveva originariamente il Nobile Ottuplice Sentiero come fondamento. Differenti fattori essenziali al cammino sono stati descritti in base alle facoltà degli esseri senzienti e questi sono stati raggruppati dagli antichi in categorie di numero crescente, in breve: i quattro fondamenti della consapevolezza, i quattro retti sforzi, le quattro basi per i poteri spirituali, le cinque facoltà, i cinque poteri, i sette fattori di illuminazione, il Nobile Ottuplice Sentiero. Queste cinque categorie di trentasette fattori costituiscono un set standard all'interno dell'insegnamento buddhista. L'opinione dei maestri della scuola Sarvāstivāda secondo cui questi fattori rappresentano sequenzialmente l'intero processo di coltivazione non necessariamente si conforma a realtà; semplicemente, (la lista) costituisce un modo generale di spiegare le cose in maniera ordinata e conseguente.

Il contenuto del Nobile Ottuplice Cammino non esula da *śīla*, *citta* e *paññā*, in altri termini i “tre studi”. Nei *sūtra* è scritto etica, concentrazione, saggezza, liberazione. La purezza dell'etica (*śīla pārisuddhi*), la purezza della mente (*citta pārisuddhi*), la purezza dell'opinione (*diṭṭhi pārisuddhi*) e la purezza della liberazione (*vimutti pārisuddhi*) costituiscono proprio il compimento della liberazione tramite la coltivazione di etica, *samādhi* e saggezza.

Se parliamo della coltivazione della nobile via, i *sūtra* a volte dicono che uno dovrebbe innanzitutto ascoltare il Dharma, altre volte danno precedenza al mantenimento dei precetti; tuttavia, ciò che in realtà può eradicare i contaminanti in modo parziale o totale sono *samādhi* e saggezza. Quel che dicono i Mahīśāsaka, ovvero che “La via ha solo cinque fattori”, non considerando retta parola, retta occupazione, retti mezzi di sussistenza (i tre fattori che costituiscono *śīla*) come parte essenziale di essa, non è priva di significato.

Samādhi e saggezza si perfezionano solo con la coltivazione. Più in dettaglio, coltivando la stabilizzazione, *śamatha*, si realizza il *samādhi*; coltivando la contemplazione, *vipassanā*, si realizza la saggezza. La stabilizzazione è l'abilità di fissare la mente su un unico punto; la coltivazione è l'analisi della natura dei fenomeni. Dal punto di vista delle strategie di coltivazione i metodi sono differenti; tuttavia, queste due sono connesse, e il loro perfezionamento è dato dalla loro cooperazione, com'è scritto nel *Samyukta Āgama*:

Coltivando la stabilizzazione alla fine si perfeziona la contemplazione; avendo coltivato la contemplazione, si perfeziona anche la stabilizzazione. Ovverosia, quando il nobile discepolo coltiva sincronicamente stabilità e contemplazione realizza la condizione della liberazione.¹

¹ SĀ 464, T2, 118c.

Alcuni discorsi dicono di coltivare prima la stabilizzazione poi la contemplazione, altri invece dicono di coltivare prima la contemplazione e di seguito la stabilizzazione. Bisogna necessariamente coltivarle sincreticamente per riuscire a realizzare i vari stati di liberazione (differenti nel loro essere più superficiali o più profondi).

L' *Āṅguttara Nikāya* distingue quattro casi: 1, coltivare prima la stabilizzazione poi la contemplazione; 2, coltivare prima la contemplazione poi la stabilizzazione; 3, coltivare sincreticamente sia stabilizzazione che contemplazione; 4, se la mente è afflitta pesantemente da irrequietezza, uno dovrebbe coltivare particolarmente la stabilizzazione. Si può vedere come stabilizzazione e contemplazione, *samādhi* e saggezza, possono essere trattate separatamente per quel che concerne il metodo di coltivazione, tuttavia, nel corso della coltivazione esse stanno in una indispensabile relazione di mutuo supporto. Quindi, il *Mahā Vibhāṣā Śāstra* dice citando il *Dharmapāda*, “Se manca la saggezza non c'è tranquillità; se manca la tranquillità non c'è saggezza; se entrambe sono complete, uno non è lontano dal *Nirvāṇa*.”

Parlando di concentrazione, essa è menzionata nei discorsi con diversi sinonimi. Tra i dieci poteri dei meriti del Buddha ne sono menzionati quattro: *jhāna* (*dhyāna*, *chan* (禪)) tradotto come tranquillità, la cui vecchia traduzione era “calma mentale”, oppure “coltivazione mentale”; emancipazione (*vimokkha*), la cui vecchia traduzione era “voltare le spalle ed abbandonare”; *samādhi*, tradotto anche come “mantenere con equanimità” (*deng chi*, 等持), oppure “concentrazione (*ding*, 定); *samāpatti*, la cui vecchia traduzione è “realizzazione uniforme” (*deng zhi*, 等至), oppure “corretto supporto” (*zheng shou*, 正受). Tra questi quattro, il termine *dhyāna* (*chan*) è specificamente usato per gli assorbimenti dal primo al quarto; i quattro *dhyāna* sono anche *samāpatti*. Se si aggiungono gli assorbimenti immateriali (*arūpāyatana*), abbiamo in totale otto *samāpatti*. Se aggiungiamo la cessazione (di percezione e sensazione, *nirodha samāpatti*), abbiamo ciò che si chiamano i nove *samādhi* progressivi. Questi nove stati di concentrazione costituiscono un avanzamento progressivo. Ancora, i quattro *jhāna*, le quattro dimore illimitate (*appamāṇa*), i quattro assorbimenti immateriali, vengono tutti denominati *samāpatti* e assieme sono chiamati le dodici porte all'immortale (*amata dvāra*)². *Samādhi* include anche le tre porte della liberazione, e i tre *samādhi* dotati di *vitarka* e *vicāra*³. *Samādhi* è anche un termine generico per indicare qualunque stato di concentrazione. Con emancipazione si intendono le otto emancipazioni. Questi quattro termini hanno significato diverso e comprendono vari livelli di significato e diversi metodi di concentrazione. Ci sono inoltre i termini *samāhita*, che significa compostezza mentale, *citta ekaggatā*, che significa il concentrarsi della mente su un singolo oggetto, *citta*, *vihāra*: sono tutti sinonimi di concentrazione (anche se non costituiscono una categoria specifica).

Nel Buddhismo i vari tipi di concentrazione vengono solitamente denominati a seconda del metodo di visualizzazione utilizzato per realizzarli. Tra questi i più originari e più

² Il *sūtra* che parla delle porte all'immortale è MN 52, *Aṭṭhakanāgara sutta*, il cui parallelo cinese è MĀ 217, *Sūtra delle otto città*, T1, 802, a 12. La versione cinese parla di dodici porte all'immortale poiché include anche la base di né percezione né non percezione; la versione Pāli, invece, esclude quest'ultima e parla quindi di undici porte all'immortale.

³ La concentrazione dell'accesso, il primo *jhāna* ed il *jhāna* intermedio tra il primo ed il secondo che tuttavia ha solo *vicāra* e non *vitarka*.

fondamentali sono i quattro *jhāna*. Il motivo è il seguente:

1. Il Buddha ha realizzato la suprema Bodhi sulla base del quarto *jhāna*; uscito dal quarto *jhāna* è entrato nel *nirvāṇa*. Quando ancora non aveva lasciato la casa, durante il periodo dell'aratura, si tramanda che sia spontaneamente entrato in *jhāna* seduto sotto un albero.
2. Nella spiegazione che troviamo nei discorsi, in tutti i fattori di illuminazione in cui compare la retta concentrazione, essa è definita nei termini dei quattro *jhāna*: il fattore di illuminazione della concentrazione sono i quattro *jhāna*; la facoltà della concentrazione sono i quattro *jhāna*; il potere della concentrazione sono i quattro *jhāna*.
3. I quattro *jhāna* sono stati di stabilità e pace della mente ed hanno una stretta correlazione con la fisiologia del corpo, in particolare il respiro. Nella coltivazione del *jhāna*, tramite la forza della mente si realizza la calma e la concentrazione di corpo e mente, ed allo stesso tempo il respiro, che è corporeo, favorisce la calma e la concentrazione della mente interiormente. Coltivando gradualmente si raggiunge uno stato di suprema coesione e tranquillità. La coltivazione del *jhāna* ha come prerequisito l'abbandono dei cinque desideri (comprensivi dei cinque ostacoli) e di tutti i fattori negativi ed insalubri, ed è in sintonia con la liberazione dai contaminanti (la vacuità); non ha niente a che fare con il perseguimento mondano che ha come fine la coltivazione dell'energia (*jing*, 精) e la raffinazione del *qi* (氣). Dal punto di vista del processo della coltivazione (della concentrazione), lo stato di tranquillità che si ottiene è dovuto nel primo *jhāna* alla cessazione della verbalizzazione, nel secondo *jhāna* alla cessazione di applicazione iniziale (*vitarka*) e applicazione sostenuta (*vicāra*), nel terzo *jhāna* alla cessazione del rapimento, nel quarto *jhāna* (alla cessazione della beatitudine e) alla sospensione del respiro, realizzando così lo stato più alto della calma di corpo e mente e tranquillità all'interno degli stati mondani. I quattro *jhāna* posseggono le virtù dei fattori di *jhāna*, qualcosa che altri stati di concentrazione non hanno.
4. Per quel che riguarda la sequenza della coltivazione di *śīla*, concentrazione e saggezza, è come descritto in MN 38, *Mahātaṇhāsankhaya sutta*, 39, *Maha-Assapura Sutta*, 51, *Kandaraka Sutta*, 53, *Sekha Sutta*, 76, *Sandaka Sutta*, 112, *Chabbisodhana Sutta*, 125, *Dantabhūmi Sutta*; *Madhyamā Āgama* 65, *Sūtra sulla similitudine del Corvo*, 80, *Kaṭṭhiṇa Sūtra*, 144, *Maudgalyāyana il Contabile*⁴. Questi discorsi invariabilmente affermano che uno ottiene prima i quattro *jhāna* e poi realizza la cessazione degli influssi e la liberazione, oppure ottiene le tre saggezze, oppure i sei poteri spirituali. La cosa importante è la realizzazione della saggezza priva di influssi.

Stando a questi quattro punti, i quattro *jhāna* nel cammino di liberazione costituiscono il fondamento dell'insegnamento del Buddha sulla concentrazione. Non ci può essere alcun dubbio.

Parlando di saggezza, questa è *prajñā*. *Prajñā* è il precursore sulla via della liberazione ed allo stesso tempo è anche la sua essenza. Senza *prajñā* è impossibile esseri liberi dal *samsāra*, come dicono i discorsi "Affermo che uno realizza la fine degli influssi con

⁴ Parallelo a MN 107, *Gaṇaka-mogalla Sutta*.

conoscenza e visione, non senza conoscenza e visione”, “Non affermo che senza conoscere e capire i fenomeni uno può realizzare la definitiva fine della sofferenza”⁵. La “conoscenza e visione in accordo con la realtà” (*yathābhūta-ñāṇadassana*) è un elemento essenziale sulla via della liberazione, non solo, ma ha la priorità. Quindi, è detto “Tutte le cinque facoltà sono comprese nella facoltà della saggezza. Per esempio, tra le diverse travi che compongono un padiglione, la trave portante è quella principale; tutte le altre sono sostenute appoggiandosi alla trave portante”.

I termini usati nei discorsi che hanno una qualche relazione con la saggezza sono numerosi, come ad esempio la retta opinione (*sammā diṭṭhi*) e la retta intenzione (*sammā saṅkappa*) nel nobile ottuplice sentiero; l’investigazione dei fenomeni (*dhammavicaya*) dei fenomeni nei sette fattori di illuminazione; l’investigazione dei fenomeni (*vīmaṃsā*) nelle quattro basi del potere; *vipassanā* (*vipaśyana*), *anupassana*, *aññā*, *diṭṭhi*, *ñāṇa*, e così via. Riguardo a termini che esprimono la saggezza come realizzazione possiamo citare la seguente frase:

Riguardo a questi sei contatti, *āyatana* e *dhātu* uno ha conoscenza, visione, comprensione, illuminazione, risveglio, saggezza, visione diretta secondo realtà: tutti questi sono chiamati comprensione.⁶

Nei *sūtra* si afferma di frequente che uno prima vede le cose così come sono e a questo segue il disincanto e poi l’abbandono dei desideri, la cessazione ed infine la liberazione. Cosa significa realmente avere conoscenza delle cose così come sono? Quali sono le cose che devono essere comprese così come sono? Unificando affermazioni prese da diversi discorsi, ciò non esula da quanto elencato di seguito:

1. Conoscenza dell’origine di *duḥkha* – conoscenza delle due verità di *duḥkha* e dell’origine di *duḥkha*
2. Conoscenza della cessazione di *duḥkha* – conoscenza delle due verità della cessazione di *duḥkha* e del cammino che conduce alla cessazione di *duḥkha*
3. Conoscenza della gratificazione
4. Conoscenza del pericolo
5. Conoscenza della fuga

Sul corretto cammino della coltivazione che ha come precursore la retta opinione, bisogna comprendere quale sia l’origine della sofferenza del *saṃsāra* e bisogna sapere che questa sofferenza può essere condotta a cessazione; in altri termini, bisogna comprendere *pratītya saṃutpāda*: “questa è l’origine di questa intera massa di sofferenza, questa è la fine di questa intera massa di sofferenza”.

Cos’è *duḥkha*? Sono i fenomeni del *saṃsāra*, i cinque *skandha*, le sei basi sensoriali, i sei *āyatana*; in breve, è la struttura mentale e fisica presente degli esseri senzienti ogni cui componente viene analizzata nei *sūtra* in modo analitico.

Dal punto di vista mondano, il mondo è un misto di sensazioni spiacevoli e piacevoli. Nel *Samyukta Āgama* è scritto:

⁵ SĀ 223, T2, 55, b7.

⁶ T2, 60, c11, SĀ 251.

L'Onorato dal Mondo predica che sensazioni piacevoli e spiacevoli sorgono da cause.⁷

Ed ancora:

Io parlo delle cause e insegno le cause.⁸

Il Buddha ha parlato di sensazioni spiacevoli, piacevoli, né spiacevoli né piacevoli e tuttavia la realtà del *samsāra* è che tutte le sensazioni hanno la natura di essere insoddisfacenti; alla fine tutto ciò è spiegato sulla base dell'origine dipendente. Il Buddha ha spesso dichiarato:

Evitando i due estremi, espongo il Dharma secondo la via di mezzo.⁹

Questo altro non è che la genesi condizionata – che non necessariamente deve essere intesa come i dodici fattori della sequenza – nel suo aspetto di origine e cessazione della sofferenza.

Dukkha è corpo e mente (i cinque *skandha*), la sua origine è *samudaya*, e quindi in totale abbiamo *dukkha*, *dukkha samudaya*, l'origine di *dukkha*, *dukkha nirodha*, la cessazione di *dukkha*, e *dukkha nirodha gāminī paṭipadā*, il sentiero che conduce alla cessazione di *dukkha*, in breve *dukkha*, *samudaya*, *nirodha*, *magga*, ossia le quattro Nobili Verità.

Quindi nel comprendere l'origine dipendente e nel comprendere le quattro nobili verità c'è solo una piccola differenza nella spiegazione.

Nel mondo non c'è solo tristezza e sofferenza; c'è anche l'aspetto piacevole e allegro, e quindi oltre alle sensazioni spiacevoli ci sono anche quelle piacevoli, per cui la mente ne gusta il sapore; questo si chiama “conoscenza della gratificazione” (*assāda*, *āsvada*).

La tristezza ed il dolore mondani generano avversione. Il senso di gratificazione generato nella mente dalle sensazioni gradevoli non può permanere; alla fine è sempre soggetto a cambiare: ciò che è gradevole contiene sempre in sé la possibilità di mutare in ciò che è sgradevole e quindi alla fine genera *ādīnava*, ovvero la “conoscenza del pericolo”¹⁰.

La sofferenza è sgradevole, ciò che è lieto e piacevole alla fine degenera: il mondo va avanti così. Non ci si può fare proprio niente! E tuttavia è possibile andare oltre e abbandonare tutto questo, poiché il mondo del *samsāra* risponde alla legge “quando c'è questo c'è quello; col sorgere di questo sorge quello” e quindi anche “quando questo non c'è, quello non c'è; con il cessare di questo, quello cessa”. Pertanto, nel momento in cui comprendo la causa del suo sorgere e la eradico, non essendoci più la causa il frutto non si produce. Abbandonare il *samsāra* è possibile e ciò si chiama “conoscenza della fuga”, *nissaraṇa*.

La conoscenza della gratificazione, la conoscenza del pericolo e la conoscenza della fuga sono un altro modo di spiegare l'origine di *duḥkha* e l'estinzione di *duḥkha*.

Mettendo assieme le spiegazioni, si hanno i sette punti della retta conoscenza, come detto nel *Sūtra sulle Sette Basi e Tre Contemplazioni*¹¹.

⁷ T2, 93, c14, SĀ

⁸ T2, 12, c21, SĀ

⁹ Anche tradotto come “Evitando i due estremi, parlo della via di mezzo”.

¹⁰ *Ādīnava* significa letteralmente sfortuna, danno, detrimento. E' il fatto di divenire consapevoli del carattere mutevole dei fenomeni.

¹¹ T2, 498, c20. Parallelo in SN 22:57.

Le quattro nobili verità devono essere conosciute così come realmente sono, ma la verità di *duḥkha* deve essere anche “compresa pienamente”, come è scritto in SĀ 382:

La nobile verità di *duḥkha* deve essere compresa e conosciuta; la nobile verità dell’origine di *duḥkha* deve essere compresa ed eradicata, la nobile verità della cessazione di *duḥkha* deve essere compresa e realizzata; la nobile verità del cammino che conduce alla cessazione di *duḥkha* deve essere compresa e coltivata.¹²

Le quattro nobili verità devono essere comprese, ma la verità di *duḥkha* deve essere anche “conosciuta”. Consultando il *Samyutta Nikāya* e lo *Yogacara Bhūmi Śāstra*, si evince che questo “conoscere” traduce “comprendere pienamente”.

Comprendere pienamente *duḥkha* (*pariññā*), eliminare la sua origine (*pahāna*), realizzare la sua cessazione (*sacchikiriya*) e coltivare il cammino che vi conduce (*bhāvanā*): lungo il cammino della coltivazione, questi sono ciò che infine conducono alla liberazione dal *samsāra*.

Il cammino di liberazione inizia con la comprensione di *duḥkha*. Comprendere *duḥkha* significa comprendere i cinque *skandha*, le sei basi dei sensi, tutti gli stati contaminati (con influssi): come bisogna procedere per contemplare tutto ciò secondo realtà? Nei *sūtra* si trovano tre pattern fondamentali:

1. Impermanente, insoddisfacente, privo di un sé
2. Impermanente, insoddisfacente, privo di un sé e di ciò che appartiene al sé
3. Impermanente, insoddisfacente, vuoto, privo di un sé

Realizzare la liberazione contemplando l’impermanenza, l’assenza di un sé (e di ciò che appartiene al sé) è un pattern che si trova di frequente nel *Samyutta Nikāya* e nel *Samyukta Āgama*. Nel Buddhismo Meridionale¹³ questo è ciò che viene particolarmente enfatizzato nell’insegnamento.

Il Sarvāstivāda utilizza il pattern impermanenza, insoddisfazione, vacuità e non sé, che comunque è uniformemente presente negli *Āgama*. Per esempio, il *Samyukta Āgama* dice: “(I fenomeni devono essere contemplati) come una malattia, un’ulcera, una spina, un assassino, impermanenti, insoddisfacenti, vuoti, non sé”¹⁴. Il *Samyutta Nikāya* dice: “(I fenomeni sono) impermanenti, insoddisfacenti, una patologia, un’ulcera, una spina, un’afflizione, una malattia, un nemico, soggetti a distruzione, vuoti, privi di un sé”. Nel *Majjhima Nikāya* e nell’*Anguttara Nikāya* si trovano affermazioni simili.

I termini compresi tra “impermanenza” e “vuoto”, ossia sofferenza, malattia, ulcera, spina, afflizione, patologia, nemico, soggetto a distruzione, rappresentano tutte la sofferenza; perciò, il *Samyutta Nikāya* elenca “ulcera” etc. dopo “sofferenza”, mentre il *Samyukta Āgama* elenca “ulcera” etc. all’inizio. Anche se la sequenza è dissimile, non c’è differenza nella natura di impermanenza, sofferenza, vuoto, assenza di sé.

Impermanente, sofferenza, privo di un sé (e di ciò che appartiene al sé); impermanente,

¹² T2, 104, b16.

¹³ Theravāda.

¹⁴ T2, 65, b14.

sofferenza, vuoto, privo di un sé: sono tutte espressioni che si ritrovano sia nel *Samyukta Āgama* che nel *Samyutta Nikāya*. Tuttavia, le scuole Abhidharmiche ne hanno selezionato aspetti differenti e le loro spiegazioni sono leggermente discrepanti, cosa che costituisce la caratteristica specifica del Buddhismo delle Scuole.

Qualunque cosa sia impermanente è di conseguenza insoddisfacente; essendo insoddisfacente e soggetta a cambiamento, non può essere considerata un sé o ciò che appartiene al sé. Non sé e ciò che appartiene al sé è il significato essenziale di vacuità; il suo significato esteso implica la quiete vuota derivante dall'abbandono di tutti i contaminanti. Se connettiamo vuoto e non sé, questo esprime semplicemente (il significato) di non sé e ciò che appartiene al sé - non sé e ciò che appartiene al sé è il significato ristretto di vuoto. Per questo ho dichiarato una volta: “Nel significato originario del Buddhismo sembra vi siano solo tre dichiarazioni, ossia impermanente, insoddisfacente e non sé. L'aggiunta del termine “vuoto” nei quattro aspetti della Nobile Verità di *duḥkha*¹⁵ sembra sopperire a questa mancanza, ma in realtà rimpicciolisce il significato di vuoto”.¹⁶

Ciò che è impermanente è insoddisfacente; ciò che è insoddisfacente è non sé e ciò che appartiene al sé, e questo è proprio il vuoto, ossia la porta non duale alla liberazione. Gli antichi hanno basato le tre porte della liberazione su impermanenza, insoddisfazione e non sé. Possiamo da ciò constatare l'importanza della vacuità nella coltivazione del *samādhi* e della saggezza.

Vuoto e liberazione della mente

Nel processo di coltivare *samādhi* e saggezza, i metodi utilizzati sono diversi. A seconda del metodo utilizzato per la contemplazione, quando lo scopo della coltivazione sia raggiunto, i tipi di *samādhi* realizzabili sono diversi e prendono il nome non tanto dal tipo di concentrazione, quanto dalla base su cui è sviluppata. Nel modello di classificazione buddhista, le teorie sulla concentrazione sono state codificate o in base alle differenze nel modo di addestrarsi – inizialmente sulla base della sola parola del Buddha, e poi sulla base dell'Abhidharma prodotto dallo sviluppo avvenuto tra i discepoli - in cui i metodi di concentrazione circolavano in varia maniera, o in base a discussioni e valutazioni. Il contenuto di ciò che è stato trasmesso da coloro che avevano realizzato (gli insegnamenti) non differisce solo nel nome; anche se portano lo stesso nome, sono implicate differenze nella profondità. Visto che molti di questi nomi sono in realtà termini già intrinsecamente in uso nella parlata comune, il termine “vuoto” non fa eccezione. La terminologia è stata stabilita sulla base dei termini di uso comune; se aggiungiamo pure il differente livello di coloro che propugnavano e trasmettevano questi metodi, è ovvio che il significato non può essere uniforme. Questa è una cosa a cui dobbiamo prestare attenzione nel comprendere i vari tipi di metodi di concentrazione.

I tipi di concentrazione che hanno una stretta relazione con la vacuità sono i quattro *samādhi* della mente (*citta samādhi*), o, come è detto nel *Samyutta Nikāya*, le quattro liberazioni della

¹⁵ Secondo l'Abhidharma, le quattro nobili verità sono comprese ognuna secondo quattro aspetti, detti *ākāra*. I quattro *ākāra* della prima nobile verità sono impermanenza, insoddisfazione, vuoto, non sé.

¹⁶ Vedi *Investigazioni sulle Origini della Dottrina della Vacuità*, Collezione Miao Yun 11.

mente (*ceto vimutti*):

Il laico Citra chiese al Venerabile Nāgadatta: “Questi quattro *samādhi* sono stati proclamati dall’Onorato dal Mondo? Oppure il Venerabile ne parla di proprio accordo?” Il Venerabile Nāgadatta rispose: “Sono stati proclamati dall’Onorato dal Mondo.”¹⁷

Dallo scambio di domande e risposte tra Nāgadatta e Citra si può desumere che tra i metodi di *samādhi* che venivano insegnati all’epoca ve n’erano alcuni che provenivano direttamente dal Buddha ed altri invece a cui i discepoli attribuivano un nome nel momento in cui li trasmettevano. È probabile che all’epoca questi quattro *samādhi* della mente – o liberazioni della mente – non fossero ancora divenuti un patrimonio comune di conoscenza, da cui lo scambio di domande e risposte di cui sopra. Nel parallelo del *Samyutta Nikāya*, il dialogo è tra Godatta e il laico Citta. Lo stesso tema è anche trattato in MN 43, *Mahā Vedalla Sutta*, in cui Sāriputta risponde alle domande di Mahākoṭṭhita.

Secondo il *Samyutta Nikāya*, le quattro liberazioni della mente sono la liberazione immisurabile della mente (*appamāṇa cetovimutti*), la liberazione della mente dell’inesistenza (*ākiñcaññā cetovimutti*), la liberazione della mente del vuoto (*suññatā cetovimutti*) e la liberazione della mente del privo di segno (*animitta cetovimutti*). Il problema è se queste quattro liberazioni della mente siano diverse sia nella formulazione che nel significato, oppure diverse nella formulazione ma uguali nella significato. Secondo la spiegazione del laico Citta, la questione può essere affrontata da due punti di vista:

1. Sia la formulazione che il significato sono differenti. La liberazione immisurabile della mente si riferisce ai quattro assorbimenti illimitati, ossia *metta*, *karuna*, *mudita*, *upekkha*. La liberazione della mente dell’inesistenza si riferisce alla (terza) base negli assorbimenti immateriali, ossia la base dell’inesistenza. La liberazione della mente del vuoto si realizza contemplando l’assenza di sé e di ciò che appartiene al sé. La liberazione della mente del privo di segno viene realizzata non prestando attenzione a nessuna caratteristica cosicché la mente entra nel *samādhi* del privo di segno.
2. Nonostante la formulazione sia differente, il significato è in realtà lo stesso. Ovverosia, brama, avversione ed ignoranza (che rappresentano tutti i contaminanti) sono un metro di misura; tra le liberazioni immisurabili della mente realizzati da un monaco i cui influssi sono distrutti, la liberazione inamovibile della mente (*akuppa cetosamādhi*) è suprema ed essa è vuota di brama, vuota di avversione e vuota di ignoranza. L’essere vuoto di brama, avversione ed ignoranza trascende la misura e costituisce la liberazione finale di un monaco i cui influssi sono distrutti (l’arahant inamovibile). Secondo lo stesso principio, brama, avversione ed ignoranza sono un ostacolo, ed essere vuoto di brama, avversione ed ignoranza trascende tutti i fenomeni, per cui la liberazione inamovibile della mente è suprema tra le liberazioni della mente dell’inesistenza. Brama, avversione ed ignoranza sono ciò che crea le caratteristiche ed essere vuoto di brama, avversione ed ignoranza trascende tutte le caratteristiche, per cui la liberazione inamovibile della mente è suprema tra le liberazioni della mente del privo di segno.

Il discorso cita la liberazione immisurabile della mente, la liberazione della mente

¹⁷ SĀ 567, T2, 149, c15. Il parallelo è SN 41:7, *Godatta sutta*.

dell'inesistenza e la liberazione della mente del privo di segno, e omette invece la liberazione della mente del vuoto, questo perché la liberazione inamovibile della mente che è vuota di brama, avversione e ignoranza altro non è che un altro termine per indicare la liberazione della mente del vuoto. Dal punto di vista della differenza in formulazione ed uguaglianza in significato, la liberazione immisurabile della mente, la liberazione della mente dell'inesistenza e la liberazione della mente del privo di segno, quando raggiungono il loro supremo sviluppo, sono identiche alla liberazione della mente del vuoto, ossia la liberazione inamovibile della mente.

Dal punto di vista della differenza nei metodi di contemplazione, ci sono differenti termini per le quattro liberazioni della mente, ma se parliamo del vuoto di tutti i contaminanti che costituisce il loro obiettivo comune, essi sono come innumerevoli fiumi che giunti al mare acquistano tutti il sapore del sale.

Nel *Samyukta Āgama* la differenza in formulazione e differenza nel significato dei quattro *samādhi* della mente è spiegata in maniera identica al *Samyutta Nikāya*. Tuttavia, c'è una certa discrepanza nel testo del *Samyukta Āgama* rispetto al *Samyutta Nikāya* per quel che concerne la differenza in formulazione e identità nel significato. Consideriamo il seguente passaggio:

In che senso c'è un metodo per cui c'è identità nel significato e differenza nella formulazione?

(Citra) rispose: Venerabile, la brama è una misura (avversione e ignoranza sono una misura); (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è supremo tra ciò che non ha misura. La brama è una caratteristica, avversione e ignoranza sono una caratteristica; (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è supremo tra ciò che è privo di caratteristiche. La brama è un qualcosa, avversione e ignoranza sono un qualcosa; (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è supremo tra ciò che è inesistente. Inoltre, (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è vuoto di brama, vuoto di avversione, vuoto di ignoranza; è vuoto di permanenza, vuoto di immutabilità, vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé. Questo è il metodo dell'identità di significato e differenza nella formulazione.

La liberazione inamovibile della mente di cui parla il *Samyutta Nikāya* diviene nel *Samyukta Āgama* "assenza di conflitto" (*araṇa*) – presumibilmente è un'abbreviazione di "dimorare (nello stato di) assenza di conflitto" o "*samādhi* dell'assenza di conflitto". Ci sono tre tipi di conflitto. I contaminanti sono anche chiamati "conflitto" – il conflitto dei contaminanti – quindi "assenza di conflitto" significa assenza di contaminanti, il che corrisponde alla liberazione inamovibile della mente che è vuota di tutti i contaminanti. Nel *Samyutta Nikāya* si parla della suprema tra le tre liberazione della mente, inamovibile etc., che è vuota di brama, vuota di avversione e vuota di ignoranza, e non viene menzionata la liberazione della mente del vuoto, poiché la liberazione inamovibile della mente altro non è che la liberazione della mente del vuoto.

Nel *Samyukta Āgama* si dice che (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è il supremo tra i tre *samādhi* della mente, ossia immisurabile etc., e quindi prosegue a definire questo (*samādhi*) dell'assenza di conflitto così: "Inoltre, (il *samādhi*) dell'assenza di conflitto è vuoto di brama, vuoto di avversione, vuoto di ignoranza; è vuoto di permanenza, vuoto di immutabilità, vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé." La spiegazione dell'assenza di conflitto è identica alla

spiegazione del *samādhi* della vacuità. Assenza di conflitto e vacuità sono in relazione, come è scritto nella conclusione a MN 139, *Araṇavibhanga Sutta*, *Esposizione sull'Assenza di Conflitto*:

Subhūti, membro di una rispettabile famiglia, avendo conquistato la via del non conflitto, ha conseguentemente conosciuto il Dharma rettamente. Avendo conosciuto il Dharma come rettamente è, Subhūti ha esposto dei versi: “Questa pratica è la vera vacuità, abbandonando questo si dimora nella quiete.”¹⁸

In conclusione, la suprema tra le quattro liberazioni della mente è la liberazione inamovibile della mente, vuota di brama, avversione e ignoranza, ovvero il dimorare nell'assenza di conflitto. In altri termini, quando la liberazione della mente (o il *samādhi* della mente) giunge a perfezione, altro non è che la perfetta realizzazione della vacuità.

Immisurabile, inesistenza, assenza di caratteristiche, assenza di conflitto, inamovibilità, dal punto di vista della purezza derivante dal vuoto di tutti i contaminati, possono essere considerati sinonimi di vacuità.

Araṇya – assenza di conflitto – era originariamente il luogo di dimora di un praticante. Poiché questo è un luogo tranquillo, privo di disturbo, è andato a simboleggiare la condizione di *dhyāna-prajñā*, e viene anche chiamato “dimorare nell'assenza di conflitto” o “*samādhi* dell'assenza di conflitto”. Similmente, “vuoto” originariamente descriveva un luogo vuoto e isolato, privo del disturbo di altri esseri umani; è andato poi a simboleggiare *dhyāna-prajñā*, ed ha anche assunto il nome di “dimorare nella vacuità” o “*samādhi* della vacuità. E' esattamente la stessa situazione.

Le quattro menti immisurabili

Qui di seguito procederò con un esame dettagliato del contenuto dei quattro termini, immisurabile, inesistenza, non caratteristica e vuoto.

Mettā, *karuṇā*, *muditā*, *upekkhā* costituiscono le quattro concentrazioni immisurabili, chiamate anche le quattro liberazioni immisurabili della mente (*appamāṇa cetovimutti*) o i quattro *samādhi* immisurabili della mente (*appamāṇa cetosamādhi*), oppure ancora dimore di Brahmā (*brahmavihāra*). I quattro (stati) immisurabili hanno come oggetto tutti gli esseri senzienti; quindi, “sono visualizzazioni concettuali che sorgono simultaneamente all'attenzione per via di determinazione”¹⁹. Uno può originare la visualizzazione della benevolenza, etc., sulla base del *samādhi*, oppure realizzare il *samādhi* sulla base della visualizzazione della benevolenza, etc. Nei vari metodi di concentrazione, questo gruppo è particolarmente importante. In particolare, “La benevolenza (*metta*) è la madre di tutte le

¹⁸ Non so quale sia la fonte da cui il Maestro fa questa citazione. MN 139 cita effettivamente Subhūti in conclusione del discorso, ma non c'è alcuna menzione della vacuità né tantomeno di una *gāthā* da lui recitata. Questa la versione di Bhikkhu Bodhi: “Quindi, monaci, dovrete addestrarvi così: ‘comprenderemo lo stato con conflitto e comprenderemo lo stato senza conflitto, e comprendendo questi, entreremo nella via senza conflitto.’ Monaci, Subhūti è un membro di una rispettabile famiglia che è entrato nella via senza conflitto.”

È possibile che ci sia una sovrapposizione con il Subhūti che appare nel *Sūtra del Diamante* in cui dichiara che il Buddha lo ha definito il più perfetto nel *samādhi* dell'assenza del conflitto, ma, non essendo attaccato ad esso e non coltivando alcuna cognizione di realizzazione, è colui che meglio comprende la vacuità.

¹⁹ Citazione dal *Mahā Vibhāṣā*, T27, 423, a4.

virtù”, ed è la più altamente considerata nella cultura indiana. Si trova abbondante testimonianza di ciò nei discorsi, come ad esempio in SĀ 264:

Posso ricordare a piacere le vite passate ... per sette anni ho coltivato la benevolenza, e per sette eoni di costruzione e distruzione non sono tornato in questo regno (il regno del desiderio). Durante i sette eoni di distruzione sono rinato tra gli Ābhassarā devā. Durante i sette eoni di costruzione sono rinato nel Palazzo vuoto di Brahma come Grande Re dei Brahma, senza alcuno più supremo o superiore di me, al comando di mille mondi.²⁰

Questo è anche ciò che similmente ripetono le storie delle vite precedenti del Buddha, il *Mādhyama Āgama*, l'*Āṅguttara Nikāya*, l'*Ekottara Āgama*, e così via. Il grande maestro Sunetra, una delle vite precedenti del Buddha, insegnò ai discepoli a coltivare la benevolenza e rinascere nel regno di Brahma. Sunetra da parte sua coltivò la suprema benevolenza e quindi dopo la morte rinacque tra gli Ābhassarā devā. Durante il periodo di costruzione dell'eone, rinacque nel regno di Brahma come Mahā Brahmā, questo è quanto dichiarato sia nel *Mādhyama Āgama* che nell'*Āṅguttara Nikāya*. Il Mahā Brahmā del regno di Brahmā presiede su mille mondi ed è la divinità suprema nella religione brahminica; è il creatore. Secondo quanto dichiarato dal Buddha, il creatore venerato dalle persone comuni rinasce in quella condizione come risultato karmico dell'aver coltivato il *samādhi* della benevolenza. Coltivare la benevolenza determina la rinascita nel regno di Brahmā, e quindi i suoi meriti e virtù sono estremamente grandi, superiori ai meriti derivanti dalla generosità e dal mantenere i precetti, come dice MĀ 155:

Il bramino Velāma praticava questa grande offerta: ... prese rifugio nei Tre Venerabili, Buddha, Dharma, ed il Saṅgha dei bhikṣu, e prese i precetti. Se qualcuno pratica la benevolenza in favore di tutti gli esseri senzienti anche solo per il tempo necessario a mungere una vacca, questo è superiore all'offerta (da lui praticata).²¹

La storia di Velāma, vita precedente del Buddha, è narrata anche nell'*Āṅguttara Nikāya*.

Riguardo ai meriti e virtù eccelsi della benevolenza, oltre ad oltrepassare quelli della generosità e condotta virtuosa, c'è anche la qualità di evitare l'azione malevola di spiriti maligni, come detto nel *Samyukta Āgama* e nel *Samyutta Nikāya*. Nell'*Āṅguttara Nikāya* si parla delle otto o undici virtù della benevolenza. Il *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* dice:

La benevolenza ha lo scopo di rallegrare gli esseri senzienti. Nell'*Ekottara Āgama* si dice che essa ha cinque virtù.

Il *Mahā Vibhāṣā* ha un passaggio simile e quindi si può dire che il Sarvāstivāda aveva la stessa posizione.

La benevolenza è definita come “donare gioia agli esseri senzienti”, simile in significato alla “benevolenza” confuciana ed all'amore dei Protestanti. Effettivamente questa è la qualità morale più eccelsa tra gli esseri umani. “Estendere universalmente la benevolenza”, “Considerare tutti gli uomini come fratelli e tutte le cose alla stessa stregua”, “La forza morale riempie lo spazio tra cielo e terra”: queste espressioni presentano una similarità

²⁰ T2, 67, c16. Paralleli in MN 61, Sn 22:96.

²¹ T1, 677, c17.

ancora più forte con il concetto di benevolenza illimitata.

La benevolenza dona gioia ed uno contempla gli esseri senzienti che ricevono gioia; la compassione è l'eradicatione della sofferenza ed uno contempla gli esseri senzienti che abbandonano ogni sofferenza e vessazione; *muditā* si genera visualizzando gli esseri senzienti che abbandonano ogni sofferenza ed ottengono la felicità, cosicché nella mente sorge la gioia; l'equanimità è considerare nemici ed amici alla stessa stregua, "Trattare tutti egualmente senza discriminazione".

Se consideriamo queste quattro contemplazioni in dettaglio, esse hanno nomi diversi; se tuttavia le consideriamo nel loro complesso, esse rappresentano l'aspetto compiuto della benevolenza. Originariamente non c'è che la benevolenza, che viene suddivisa in quattro quando ne guardiamo il significato, come in SĀ 815:

Un bhikṣu elimina la brama coltivando la contemplazione dell'impurità; elimina l'avversione coltivando la benevolenza; elimina l'arroganza 'io sono' coltivando la contemplazione dell'impermanenza; elimina il pensiero discorsivo coltivando *ānāpānasati*.²²

Coltivando i quattro tipi di contemplazioni si correggono quattro tipi di contaminanti, come detto nel *Samyukta Āgama* e nell'*Āṅguttara Nikāya*.

Originariamente, si parla solo della coltivazione della benevolenza, ma nel *Mahārāhulovāda Sutta*, MN 62, si parla di sette metodi di coltivazione, ovvero, benevolenza, compassione, gioia simpatetica, equanimità, contemplazione delle impurità, contemplazione dell'impermanenza e contemplazione dell'inspirazione e dell'espiazione. Questo suddivide la pratica della benevolenza in quattro, ovvero, benevolenza, compassione, gioia simpatetica ed equanimità. Nel Buddhādharma la benevolenza è tenuta in alta considerazione ed ha un valore sublime tra le virtù mondane; perciò, in relazione al suo significato essa è stata suddivisa in quattro qualità mentali. Se la contemplazione ha successo, esse evolvono nei quattro *samādhi* immisurabili.

Le quattro menti immisurabili che hanno la benevolenza come base sono un adattamento alla religione brahminica. Śāriputra esorta il suo amico, il bramino Dhānañjāni, a coltivare le quattro menti immisurabili e rinascere quindi dopo la morte nel regno di Brahmā poiché "I bramini da lungo tempo venerano il Brahmā". Si racconta che lo stesso Re Mahāsudarśana, una vita precedente del Buddha, sia rinato nel regno di Brahmā a seguito della coltivazione dei quattro *brahmavihāra*. Quindi, secondo la maggior parte dei *sūtra*, le quattro menti immisurabili sono un *samādhi* mondano, sono con influssi, sono *samādhi* ordinari. Tuttavia, nell'insegnamento buddhista delle origini i quattro *samādhi*, benevolenza, compassione, gioia simpatetica ed equanimità, hanno chiaramente una funzione purificante e conducono al cammino della liberazione, la porta all'immortale. Assumono il nome di "liberazioni immisurabili della mente" dall'accezione "quattro menti immisurabili", delle quali la suprema è la liberazione inamovibile della mente. Da questo si può inferire il senso che esse avevano nel Buddhismo delle origini, come è scritto in SĀ 755:

Se un monaco coltiva la benevolenza, la coltiva ripetutamente, ottiene grande frutto e

²² T2, 209c.

grande beneficio ... questo monaco, la cui mente è piena di benevolenza, coltiva il fattore di illuminazione della consapevolezza, che dipende dall'abbandono, dall'assenza di desiderio, dalla cessazione ed inclina alla rinuncia; ... coltiva il fattore di illuminazione dell'equanimità che dipende dall'abbandono, dall'assenza di desiderio, dalla cessazione ed inclina alla rinuncia.²³

La menzione della sola benevolenza è un'abbreviazione del traduttore. In realtà, si intendono tutte quattro le menti immisurabili, ovvero benevolenza, compassione, gioia simpatetica ed equanimità.

Il “grande frutto e grande beneficio” menzionato nel passaggio può riferirsi a due frutti e due benefici, ossia lo stato di *anāgāmi* e lo stato di *arahant*; oppure può riferirsi a quattro frutti e quattro benefici, ossia gli stati da *śrotāpanna* ad *arahant*; oppure ancora a sette frutti e sette benefici, ossia i due tipi di *arahant* e i cinque tipi di *anāgāmi*²⁴.

Se uno coltiva simultaneamente benevolenza, compassione, gioia simpatetica ed equanimità assieme ai sette fattori di illuminazione ottiene grande frutto e grande beneficio, il che ovviamente arriva fino alla via di liberazione priva di influssi.

La liberazione immisurabile della mente include due tipi, quello che si adatta al livello mondano e quello speciale del Buddhadharmā.

La maggior parte degli *śrāvaka* ritiene che l'oggetto delle quattro menti immisurabili siano gli innumerevoli esseri senzienti; interpretano immisurabile in modo quantitativo, come ciò che è difficile da contare. È una contemplazione concettuale e quindi un *samādhi* mondano.

Tuttavia, “immisurabile” si basa sul fatto di essere limitato, come quando nel contemplare gli esseri senzienti uno va oltre la mente limitata, non dà origine alla distinzione fra sé e altro, e quindi si armonizza alla saggezza del vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé. Nelle parole del laico Citra, la suprema tra le liberazioni immisurabili della mente è la liberazione inamovibile della mente che è vuota di brama, avversione ed ignoranza; “vuoto” è “immisurabile”. Questo significato si rivela più chiaramente nella “benevolenza senza oggetto specifico (incondizionata)” del *Mahāyāna*.

Inesistenza

Parliamo adesso dell'inesistenza (*ākiñcañña*). Ci sono due *sūtra* che riguardano l'inesistenza. Il primo è MN 105, *Sunakkhatta Sutta*, in cui si dice che la mente di alcuni esseri senzienti inclina verso i cinque piaceri mondani; altri inclinano verso l'inamovibile, lontano dai legami dei piaceri sensuali; altri inclinano verso l'inesistenza, lontana dai legami dell'inamovibile; altri inclinano verso né percezione né non percezione, abbandonando i legami dell'inesistenza; altri inclinano verso il *nirvāṇa*, abbandonando i legami di né percezione né non percezione. Questi cinque stadi indicano l'inclinazione della mente mondana, ma indicano anche il graduale processo ascensionale del praticante, con il *nirvāṇa* come principio supremo. Inclinare la mente verso i primi quattro stadi non conduce alla liberazione; quindi, inclinare la mente verso l'inesistenza nel contesto del *Sunakkhatta Sutta* si riferisce

²³ T2, 197, c15.

²⁴ Cfr. *Kīṭāgiri Sutta*, MN 70.

solo all'assorbimento dell'inesistenza; non assume il significato di vuoto.

Il secondo sutta è MN 106, *Āneñjasappāya Sutta*, il cui parallelo è il *Sūtra sulla Purificazione della Via verso l'Inamovibile*, MĀ 75. Il testo si divide in sezioni: purificare la via all'inamovibile, purificare la via alla base dell'inesistenza, purificare la via alla non percezione (nel MN è né percezione né non percezione), *nirvāṇa* senza residuo, nobile liberazione. I primi tre tipi di purificazione della via, il loro nome e la loro sequenza, sono identici a quanto scritto nel *Sunakkhatta Sutta*. Essi si suddividono in totale in sette tipi. Li descriviamo sulla base della versione del *Samyukta Āgama* (con riferimento alla versione del *Majjhima Nikāya*). Questo il prospetto:

Purificare la via all'inamovibile	I desideri sensuali presenti, i desideri sensuali futuri, la percezione dei desideri sensuali presenti, la percezione dei desideri sensuali futuri: questi sono il regno di Māra, sono l'esca di Māra. La mente si purifica (da essi) e realizza l'inamovibile
	I desideri sensuali presenti, i desideri sensuali futuri, la percezione dei desideri sensuali presenti, la percezione dei desideri sensuali futuri, i quattro elementi e la forma che deriva dai quattro elementi: essi sono impermanenti, insoddisfacenti, soggetti a cessazione. La mente si purifica (da essi) e realizza l'inamovibile
	I desideri sensuali presenti, i desideri sensuali futuri, la percezione dei desideri sensuali presenti, la percezione dei desideri sensuali futuri, la forma presente, la forma futura, la percezione della forma presente, la percezione della forma futura: essi sono impermanenti, insoddisfacenti, soggetti a cessazione. La mente si purifica (da essi) e realizza l'inamovibile
Purificare la via all'inesistenza	I desideri sensuali presenti, i desideri sensuali futuri, la percezione dei desideri sensuali presenti, la percezione dei desideri sensuali futuri, la forma presente, la forma futura, la percezione della forma presente, la percezione della forma futura, la percezione dell'inamovibile: essi sono impermanenti, insoddisfacenti, soggetti a cessazione. La mente si purifica (da essi) e realizza la base dell'inesistenza
	Questa esistenza è vuota di un sé e di ciò che appartiene al sé. La mente si purifica e realizza la base dell'inesistenza
	Il sé non esiste né per sé né per altro. La mente si purifica e realizza la base dell'inesistenza
Purificare la via alla non percezione (la base di né percezione né non percezione)	I desideri sensuali presenti, i desideri sensuali futuri, la percezione dei desideri sensuali presenti, la percezione dei desideri sensuali futuri, la forma presente, la forma futura, la percezione della forma presente, la percezione della forma futura, la percezione dell'inamovibile, la percezione della base dell'inesistenza: essi sono impermanenti, insoddisfacenti, soggetti a cessazione. La

	mente si purifica (da essi) e realizza la non percezione
--	--

Le prime tre purificazioni della via di cui parla il *Sūtra sulla Purificazione della Via verso l'Inamovibile* si presentano in una sequenza (sequenza che si trova identica nel *Sunakkhatta Sutta*). Sono contemplazioni graduali, superamenti graduali e cessazioni graduali, pertanto sono chiamate “graduale liberazioni dal flusso turbolento”. Tuttavia, il *sūtra* in esame è diverso dal *Sunakkhatta Sutta*, poiché oltre la purificazione della via verso l'inamovibile c'è ad ogni stadio la possibilità di realizzare l'emancipazione. Il desiderio di cui si parla si riferisce ai cinque desideri del regno del desiderio; “inamovibile” si riferisce di solito al quarto *jhāna*.

A questo riguardo ci sono tuttavia due punti che meritano particolare attenzione in riferimento al significato di inamovibile.

Oltre il quarto *jhāna*, (il *sūtra* fa menzione) della base dell'inesistenza e della base della non percezione (né percezione né non percezione). Perché tra il quarto *jhāna* e le basi dell'inesistenza e della non percezione non vengono menzionate le basi dello spazio infinito e della coscienza infinita? Questo è un primo problema.

La base di né percezione né non percezione del *Majjhima Nikāya* viene chiamata nel *Mādhyama Āgama* base della non percezione. Quello che è il *samādhi* del privo di segno (*animitta cetosamādhi*) è sempre tradotto nel *Mādhyama Āgama* come *samādhi* della non percezione²⁵. La non percezione (assenza di caratteristiche), la base di né percezione né non percezione, il *samādhi* della non percezione, il *samādhi* della cessazione (della percezione), tutti questi hanno una relazione estremamente complicata. Se consideriamo la sequenza in questo *sūtra* di inamovibile, inesistenza e non percezione (o non caratteristica), non sono forse gli stessi nomi dei tre contatti di cui si parla nei trattati del Sarvāstivāda, ossia, emergendo dalla cessazione, sorgono l'inamovibile, la non caratteristica e la nullità; sono forse essi identici ai tre contatti? Questo è il secondo problema.

Tornando alla purificazione della via che conduce all'inesistenza, il *Sūtra* ne individua tre tipi:

1. Il *Majjhima Nikāya* dice “Il nobile discepolo riflette in questo modo: il desiderio presente ... la percezione dell'inamovibile, tutti questi sono condotti a cessazione; questo è la pace, il sublime, ovvero la base dell'inesistenza. Applicando la mente in tal modo a dimorare (in quello stato), la sua mente si purifica²⁶”. Il *Majjhima Nikāya* dice che la base dell'inesistenza è la pace, è il sublime; il *Mādhyama Āgama* dice

²⁵ Il problema sorge a causa del fatto che il carattere che traduce “segno” (*xiang4*, 相) e il carattere che traduce “percezione” (*xiang3*, 想) sono simili, per cui è accaduto che spesso il secondo fosse utilizzato in luogo del primo.

²⁶ Il passaggio è da MN 106. Questa la versione di Bhikkhu Bodhi: “Un nobile discepolo riflette così: ‘I piaceri sensuali qui ed ora ed i piaceri sensuali in vite a venire, le percezioni sensuali qui ed ora, e le percezioni sensuali in vite a venire, le forme materiali qui ed ora e le forme materiali in vite a venire, le percezioni delle forme qui ed ora e le percezioni delle forme in vite a venire, e le percezioni dell'imperturbabile – tutte queste sono percezioni. Laddove queste percezioni cessano senza lasciare traccia, quello è la pace, quello è il sublime, ovvero la base della inesistenza’. Quando pratica in questo modo e dimora frequentemente così, la sua mente acquisisce confidenza in quella base.”

“Tutte quelle percezioni sono impermanenti, insoddisfacenti e soggette a cessazione”. Questo è in accordo con quanto solitamente affermato, ovvero, uno contempla ciò che è inferiore come insoddisfacente e grossolano (o ostacolante), e contempla ciò che è superiore come sereno e meraviglioso (affrancato), ovvero sia il metodo di coltivazione basato sul disgusto di ciò che è inferiore e sull’apprezzamento di ciò che è superiore. Nella fase di disgusto di ciò che è inferiore, uno applica la mente alla percezione dello spazio infinito, finché consegue l’assorbimento della base dello spazio infinito. Il *sūtra*, tuttavia, continua dicendo che nel coltivare la base dello spazio infinito, uno o consegue l’assorbimento della base dello spazio infinito, oppure utilizzando la saggezza realizza la liberazione, dal che si può dedurre che questo non è semplicemente un *samādhi* mondano.

Secondo il *Mādhyama Āgama* “tutte quelle percezioni sono impermanenti, insoddisfacenti e soggette a cessazione”, sono fenomeni soggetti a dissolvimento; in questo modo quando uno abbandona il desiderio etc., fino alla percezione dell’inamovibile e applica la contemplazione secondo saggezza dell’impermanenza, dell’insoddisfazione e della cessazione, allora c’è la possibilità di realizzare l’emancipazione.

2. Il nobile discepolo riflette in questo modo: ‘Io e ciò che mi appartiene è vuoto’: anche questo è un modo di applicare la mente a dimorare (in quello stato) che ha due possibili risultati, ossia o conseguire il *samādhi* della base dell’inesistenza o realizzare l’emancipazione sulla base della saggezza; questo è il secondo tipo.

Il *Mādhyama Āgama* dice: “Il nobile discepolo riflette in questo modo: ‘Questo mondo è vuoto, vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé; vuoto di ciò che è permanente, eterno, costantemente presente, immutabile.’” Ciò è in accordo con quanto dicono i *sūtra* ed i trattati dei Sarvāstivādin: dal fatto che i fenomeni sono vuoti di permanenza, eternità ed immutabilità, ovvero sono impermanenti, uno giunge a comprendere la vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé. Quando uno coltiva la contemplazione della vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé, può realizzare l’assorbimento della base dell’inesistenza. Nonostante gli antichi abbiano dato molteplici spiegazioni, il senso è quello dell’eguaglianza tra vuoto e inesistenza.

3. MN 106, *Āneñjasappāya Sutta*, dice: “Il nobile discepolo riflette in questo modo: ‘Il sé non sta in alcun luogo, non è un altro, né è contenuto in qualcosa. Ciò che appartiene al sé non sta in alcun luogo, non è in qualcuno né è contenuto in qualcosa.’” Il *Mādhyama Āgama* dice: “Il nobile discepolo contempla in questo modo: ‘Il sé non è causato da altro, né è causato da sé stesso’²⁷, frase dal significato poco chiaro. Il *Mahā Vibhāṣā*, citando questo passaggio, dice: “Non c’è alcun sé che appartenga ad un luogo od un tempo, o che sia posseduto da qualcosa; né vi è alcun luogo, tempo od oggetto appartenente al sé”, simile in significato al testo del *Majjhima Nikāya*. Seguendo la spiegazione del *Vibhāṣā*, non importa in quale luogo o quale tempo, non vi è nulla che posseda un sé, e non importa in quale luogo e quale tempo, non vi è nulla che appartenga al sé. Comprendere chiaramente l’inesistenza partendo dalla relazione tra sé e ciò che appartiene al sé significa che vuoto e

²⁷ Questa frase è oscura, come dice lo stesso maestro Yin Xun. La mia traduzione è semplicemente un tentativo. Shi Huifeng, autore della traduzione inglese, ha tradotto in via provvisoria “il sé non è controllato da altro, né è controllato da sé stesso.”

inesistenza sono simili. Uno in tal modo purifica la mente, potendo così conseguire uno dei due risultati: o realizza il *samādhi* della base dell'inesistenza, oppure realizza la liberazione tramite saggezza.

I quattro *jhāna* ovvero gli otto assorbimenti²⁸ – in altri termini *dhyāna-samādhi* – sono solitamente considerati fenomeni mondani; sembrano *samādhi* intrinsecamente mondani. Un discepolo del Buddha può coltivare la saggezza contemplativa che conduce oltre il mondano sulla base di questi *samādhi*. Tuttavia, il senso di *samādhi* e saggezza nel Buddhismo delle origini non era necessariamente questo.

I discorsi canonici riguardo all'inamovibile, alla base dell'inesistenza ed alla base della non percezione (ovvero né percezione né non percezione) dicono questo: un istruito nobile discepolo riflette in questo modo, questo è il modo in cui coltiva un virtuoso e nobile discepolo. In accordo alla differente attitudine mentale del coltivatore, uno può conseguire il *samādhi* oppure realizzare la liberazione per mezzo di saggezza. Secondo la legge di causa ed effetto insegnata dal Buddhadharma, se uno coltiva un certo tipo di *samādhi* e lo realizza, se non riesce ad applicare la saggezza e realizzare la liberazione sulla base di esso, allora alla morte rinasce nel paradiso corrispondente a quel tipo di *samādhi*.

In generale, il *samādhi* viene coltivato tramite il disgusto di ciò che è inferiore e l'apprezzamento di ciò che è superiore; tuttavia, i tre tipi di purificazione della via verso la base dell'inesistenza non seguono questa regola. Il secondo tipo viene coltivato tramite la contemplazione della vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé. Il terzo tipo viene coltivato contemplando l'assenza di ciò che appartiene al sé. Queste sono tutte corrette contemplazioni sulla vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé che conducono alla liberazione sovramondana. Solamente se nel corso della coltivazione sorgono dei problemi, allora non è possibile realizzare la liberazione per mezzo di saggezza e quindi uno consegue il *samādhi* della base dell'inesistenza e rinasce nel regno della base dell'inesistenza. Anche nel primo tipo, secondo il *Sūtra sulla Purificazione della Via verso l'Inamovibile*, si contempla il desiderio, la percezione del desiderio, la forma, la percezione della forma, la percezione dell'inamovibile in quanto “impermanenti, insoddisfacenti e soggette a cessazione”. Impermanente ed insoddisfacente (assieme ad assenza di sé e di ciò che appartiene al sé) sono proprio le tre fondamentali porte alla via della liberazione sovramondana (le tre porte della liberazione sono descritte sulla base di ciò); quindi anche nel primo tipo si parla di realizzare la liberazione tramite saggezza. In questo modo, la via alla base dell'inesistenza si basa sulla realizzazione del *samādhi* tramite la saggezza contemplativa sovramondana; semplicemente, nel caso in cui nel corso della coltivazione ci siano dei problemi, allora uno realizza un *samādhi* mondano.

Dov'è il problema nel caso in cui uno realizza un *samādhi* mondano pur coltivando la saggezza contemplativa sovramondana? Il *sūtra* fornisce la spiegazione alla fine della sezione riguardante la purificazione della via verso la base di né percezione né non percezione, prendendo questa come riferimento, anche se il senso è che ciò si applica anche all'inamovibile ed alla base dell'inesistenza. MĀ 75, *Sūtra sulla Purificazione della Via verso*

²⁸ Questa è un'espressione che include i quattro *jhāna* del piano della forma sottile più i quattro assorbimenti immateriali.

l'Inamovibile:

Ānanda! Se un monaco pratica in questo modo: ‘Non c’è il sé né ciò che appartiene al sé; non ci sarà alcun sé, né ci sarà alcunché che appartiene al sé. Ciò che adesso esiste lo abbandono totalmente.’ Ānanda! Se quel monaco si diletta di questo abbandono, si afferra a questo abbandono, dimora in questo abbandono, Ānanda, allora quel monaco, così praticando, non può realizzare il supremo *Nirvāṇa* ... Se un monaco ha ancora attaccamenti, egli non può realizzare il supremo *Nirvāṇa*.

Ānanda! Se un monaco pratica in questo modo: ‘Non c’è il sé né ciò che appartiene al sé; non ci sarà alcun sé, né ci sarà alcunché che appartiene al sé. Ciò che adesso esiste lo abbandono totalmente.’ Ānanda, se quel monaco non si diletta di questo abbandono, non si afferra a questo abbandono, non dimora in questo abbandono, Ānanda, allora, se un monaco pratica in questo modo, sicuramente realizza il supremo *Nirvāṇa*. ... Se un monaco non ha nessun attaccamento, sicuramente realizza il supremo *Nirvāṇa*.

Dal punto di vista della base di né percezione né non percezione, non esistono in futuro né il sé né ciò che appartiene al sé; ciò che esiste al presente viene totalmente abbandonato e questo indica la realizzazione del *Nirvāṇa* definitivo. Tuttavia, se riguardo a questo abbandono uno prova diletto, sviluppa attaccamento e vi dimora – nel *Majjhima Nikāya* è scritto “si diletta, lo accoglie e sviluppa attaccamento” – allora non può ottenere il supremo *Nirvāṇa*. Diletto, attaccamento e dimorare sono in generale “ciò a cui ci si afferra”. Quindi, anche se il praticante sta coltivando la contemplazione corretta, nel momento in cui nella mente c’è un attaccamento al diletto, allora uno non può realizzare la liberazione. Se coltivando la corretta contemplazione dell’inesistenza la mente sviluppa attaccamento, allora uno non può realizzare la liberazione, e questo comporta come retribuzione la rinascita nel regno dell’inesistenza. Il *samādhi* della base dell’inesistenza e la rinascita nel corrispondente paradiso avvengono a queste condizioni.

L’inesistenza, la via verso la base dell’inesistenza, si coltiva tramite (la contemplazione) dell’impermanenza, della natura insoddisfacente, dell’assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé ed è un sinonimo di contemplazione della vacuità. Il *samādhi* della base dell’inesistenza si manifesta quando la contemplazione della vacuità si trasforma in *dhyāna-samādhi*.