

空之探究

Investigazioni sulla Vacuità

Maestro Yin Xun



Traduzione
Bhikṣuṇī Ruxiong

Copyright © Bhikṣuṇī Ruxiong 2025



Quest'opera è autorizzata sotto:

[Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Sommario

Prefazione	1
Parte Prima – Gli Āgama, vacuità e via della liberazione	3
1 Introduzione	3
2 La via della liberazione in generale	10
3 Vuoto e liberazione della mente.....	16
4 Le quattro menti immisurabili	20
5 Inesistenza.....	23
6 Il privo di segno	28
7 Vuoto e vacuità.....	38
8 Il vuoto come precursore dei tre <i>samādhi</i>	47
9 I tre <i>samādhi</i> , i tre contatti i tre sigilli del Dharma.....	50
10 Contemplazione per via di determinazione e contemplazione secondo la reale natura dei fenomeni	56
Parte seconda – Buddismo delle Scuole - Lo sviluppo del significato di vuoto.....	67
1 <i>Śrutamayī prajñā</i> e <i>cintāmayī prajñā</i> : sviluppo del significato di vuoto	67
2 Suprema vacuità (<i>Paramārtha śūnyatā</i>) e grande vacuità (<i>Mahā śūnyatā</i>)	69
3 Né andare né venire: l'illusorietà di sorgere e cessare.....	74
4 Il concetto di vacuità del sé e dei <i>dharma</i> secondo lo <i>Śrāvakayāna</i>	79
5 Vacuità dell'eternità e vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé.....	90
6 I tre <i>samādhi</i>	93
7 Tipologie di vacuità.....	97
8 Vacuità dei <i>saṃskāra</i> e vacuità del <i>nirvāṇa</i>	103
9 Le due verità e la vacuità e assenza di un sé dei fenomeni.....	109
10 Il Mahāsāṅghika e la vacuità dei <i>dharma</i>	113

Ringraziamenti

Nel tradurre questo testo impegnativo in italiano non di rado ho avuto dei dubbi. Ringrazio il Maestro Hou Guan dell'Accademia Buddhista Fuyan di Taiwan per avere prontamente risposto alle mie domande con grande compassione.

La traduzione italiana è stata rivista da Matt Bianca che ha offerto non pochi miglioramenti allo stile generale, rendendo il testo più fluente e leggibile.

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 collezioni 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

1 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 sviluppato ininterrottamente. 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 Buddhādharma 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 *Uruga-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*, ecc., 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 questione importante da non trascurare!

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 Tāmrāparṇīya era diffusa in Sri Lanka ed era una branca della corrente dei Vibhajjavādīn. 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 (*suñṇagāra*) viene anche tradotto come luogo di svago vuoto, dimora vuota, luogo vuoto, luogo sereno, ecc. Un termine quasi sinonimo di *suñṇagāra* è “dimora vuota”, ovvero *suñṇageha*. 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” (*Suñṇa 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* (*suñṇa 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 coltiva *samādhi* e saggezza in un luogo simile, senza essere disturbato da fattori esterni né da turbamenti interiori, non è forse un vuoto analogo 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 risiede, e lo stato di quiete di *samādhi* e saggezza viene perciò definito “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” ha continuato a sviluppare 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, oggi hai dimorato nella dimora del *samādhi* dei grandi.”

Questo *sūtra* ha un parallelo in *Majjhima Nikāya* con il titolo di *Pinḍapātapārisuddhi 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 *Pinḍapātapārisuddhi 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 ecc., 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 indicano lo stesso concetto: entrambi sottolineano l'abbandono della brama e l'esperienza di 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, *Hāḷiddakāni*.

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. Tutti questi elementi sono soggetti a distruzione ed è per questo che vengono definiti "mondo". "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*¹² 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 priva di segno – il *Saṃyutta 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 differiscono nel nome ma sono equivalenti 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.¹³

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, libera da ogni contaminante, corrisponde al *nirvāṇa* dell'arahant che vede il Dharma (*diṭṭhadhamma nibbāna*)¹⁴.

Il *Nirvāṇa*, ovvero l'incondizionato (*asaṃskṛta*), è espresso negli *Āgama* come "la cessazione 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 quello di una mente liberata da brama, avversione ed ignoranza. Le

¹¹ SN 35:85.

¹² Vedi anche MN 43, *Mahā Vedalla Sutta*.

¹³ SN 35:85.

¹⁴ *Akuppā cetovimutti* è un sinonimo di *arahattaphala samādhi*, ossia la realizzazione del frutto dell'arahattità.

liberazioni della mente, pur avendo nomi differenti, rientrano tutte nella liberazione della mente della vacuità; i diversi nomi indicano soltanto diversi aspetti dei metodi preliminari di coltivazione.

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, ossia se questi contaminanti vengono estinti una volta per tutte, 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.¹⁵

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 comprendere e ancor più difficile da realizzare, ed è proprio questa difficoltà che indica la profondità del Nirvāṇa che ogni praticante 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”¹⁶, 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.¹⁷

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 come si collega ad esso l’origine dipendente? “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 dell’origine dipendente espone la cessazione ed acquietamento del *samsāra*, ossia il *nirvāṇa*.

¹⁵ SN 20:7/SĀ 1258 in T2, 345, b1.

¹⁶ Si riferisce al *Mahā Nidāna sutta*, DN 15.

¹⁷ SĀ 293, T2, 83c.

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 che essi costituiscono "il Dharma degli Ārya, 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 *samsāra* e *nirvāṇa* tramite l'origine dipendente.

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

2 La via della liberazione in generale

Il vuoto (*śūnya*, *suñña*) e la vacuità (*śūnyatā*, *suññatā*) 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 sette categorie di trentasette fattori costituiscono un set standard all'interno dell'insegnamento buddhista. Secondo i maestri della scuola Sarvāstivāda, questi fattori rappresentano sequenzialmente l'intero processo di coltivazione; tuttavia, questa lista è più un modo ordinato di spiegare il cammino che una descrizione rigorosa della prassi meditativa.

Il contenuto del Nobile Ottuplice Cammino non esula da *śīla*, *citta* e *prajñā*, 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 parisuddhi*) 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, in realtà ciò che può eliminare 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, *vipāśyana*, si realizza la saggezza. La stabilizzazione consiste nel fissare la mente su un punto unico; la

contemplazione consiste nell'analizzare la 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. Quando il nobile discepolo coltiva sincronicamente stabilità e contemplazione realizza la condizione della liberazione.¹⁸

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 sincronicamente 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 sincronicamente 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 *Mahāvibhāṣā 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 l'equanimità” (*deng chi*, 等持), oppure “concentrazione (*ding*, 定); *samāpatti*, la cui vecchia traduzione è “raggiungere l'equanimità” (*deng zhi*, 等至), oppure “concentrazione fissata sull'oggetto” (*zheng shou*, 正受). Tra questi quattro, il termine *dhyāna* (*chan*) si riferisce specificamente agli assorbimenti dal primo al quarto; i quattro *dhyāna* sono considerati una forma di *samāpatti*. Se si includono gli assorbimenti immateriali (*arūpāyatana*), il totale diventa otto *samāpatti*. Aggiungendo la cessazione di percezione e sensazione (*nirodha samāpatti*), si ottengono i nove *samādhi* progressivi. Questi nove stati di concentrazione costituiscono un avanzamento progressivo. Inoltre, i quattro *jhāna*, le quattro dimore illimitate (*appamāṇa*) e i quattro assorbimenti immateriali sono tutti classificati come *samāpatti* e insieme formano le dodici porte verso l'immortale (*amata dvāra*)¹⁹. *Samādhi* include anche le tre porte della liberazione,

¹⁸ SĀ 464, T2, 118c.

¹⁹ 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.

e i tre *samādhi* dotati di *vitarka* e *vicāra*²⁰. Il termine *samādhi* viene anche usato genericamente per indicare qualsiasi 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 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* entrò 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 è rappresentato dai quattro *jhāna*; la facoltà della concentrazione corrisponde ai quattro *jhāna*; il potere della concentrazione consiste nei quattro *jhāna*.
3. I quattro *jhāna* sono stati di stabilità e pace della mente e sono strettamente collegati alla fisiologia del corpo, in particolare al 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* richiede 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 è collegata al perseguimento mondano finalizzato alla coltivazione dell'energia (*jing*, 精) e alla 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 beatitudine²¹ 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* possiedono le virtù dei fattori di *jhāna*, caratteristiche 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*

²⁰ 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*.

²¹ Il testo originario per qualche motivo mette la frase "alla cessazione della beatitudine" tra parentesi.

Corvo, 80, *Kaṭṭhina Sūtra*, 144, *Maudgalyāyana il Contabile*²². Questi discorsi affermano invariabilmente che si ottengono prima i quattro *jhāna* e poi la cessazione degli influssi e la liberazione, oppure si ottengono le tre saggezze, oppure i sei poteri spirituali. L'aspetto fondamentale è la realizzazione della saggezza priva di influssi.

Stando a questi quattro punti, i quattro *jhāna* costituiscono il fondamento dell'insegnamento del Buddha sulla concentrazione nel cammino di liberazione. Non vi 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 *saṃsāra*, come dicono i discorsi “Affermo che uno realizza la fine degli influssi con conoscenza e visione, non senza conoscenza e visione”, “Affermo che senza conoscere e capire i fenomeni²³ uno non può realizzare la definitiva fine della sofferenza”²⁴. 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 si sostengono appoggiandosi alla trave portante”²⁵.

I termini usati nei discorsi che hanno una qualche relazione con la saggezza sono numerosi, come ad esempio:

Retta opinione (*sammā diṭṭhi*) e retta intenzione (*sammā saṅkappa*) nel Nobile Ottuplice Sentiero;

Investigazione dei fenomeni (*dhammavicaya*) nei Sette Fattori di Illuminazione;

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.²⁶

Nei *sūtra* si afferma di frequente che prima si vede le cose così come sono, e a questo segue il disincanto, 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

²² Parallelo a MN 107, *Gaṇaka-mogalla Sutta*.

²³ I fenomeni si riferisce qui alle sei basi interne, le sei basi esterne, la coscienza, il contatto e la sensazione sorta dal contatto.

²⁴ SĀ 223, T2, 55, b7.

²⁵ SĀ 654, T2, 183, b20. SN 48:52.

²⁶ T2, 60, c11, SĀ 251.

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 è l'origine della sofferenza del *saṃsāra* e bisogna sapere che questa sofferenza può essere condotta alla 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*, i sei *āyatana*, ovvero le sei sfere sensoriali; in breve, è la struttura mentale e fisica attuale degli esseri senzienti ogni cui componente viene analizzato nei *sūtra* in modo analitico.

Dal punto di vista mondano, il mondo è un misto di piacere e dolore. Nel *Samyukta Āgama* è scritto:

L'Onorato dal Mondo predica che sensazioni piacevoli e spiacevoli sorgono da cause.²⁷

Ed ancora:

Io parlo delle cause e insegno le cause.²⁸

Il Buddha ha parlato di sensazioni spiacevoli, piacevoli, né spiacevoli né piacevoli e tuttavia la realtà del *saṃsāra* 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.²⁹

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

²⁷ T2, 93, c14, SĀ

²⁸ T2, 12, c21, SĀ

²⁹ Anche tradotto come “Evitando i due estremi, parlo della via di mezzo”.

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”³⁰.

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 *saṃsāra* 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 *saṃsāra* 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*³¹.

Le quattro nobili verità devono essere conosciute così come realmente sono, ma la verità di *duḥkha* deve essere anche “pienamente conosciuta”, 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.³²

Le quattro nobili verità devono essere comprese, ma la verità di *duḥkha* deve essere anche “pienamente 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 *saṃsāra*.

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 procedere per contemplare tutto ciò secondo la realtà? Nei *sūtra* si trovano tre modelli 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 modello che si trova di frequente nel *Samyutta Nikāya* e nel *Samyukta*

³⁰ *Ādīnava* significa letteralmente sfortuna, danno, detrimento. È il fatto di divenire consapevoli del carattere mutevole dei fenomeni.

³¹ SĀ 42, T2, 10, a4. Parallelo in SN 22:57.

³² T2, 104, b16.

Āgama. Nel Buddhismo Meridionale³³ questo è ciò che viene particolarmente enfatizzato nell'insegnamento.

Il Sarvāstivāda utilizza il modello 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”³⁴. 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” ecc. dopo “sofferenza”, mentre il *Samyukta Āgama* elenca “ulcera” ecc. 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, 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 spiegazione 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 primario di vacuità, ma il suo significato esteso implica la quiete vuota derivante dall’abbandono di tutti i contaminanti. L’associazione di vuoto e non sé si riferisce solamente (all’espressione) 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*³⁵ sembra sopperire a questa mancanza, ma in realtà rimpicciolisce il significato di vuoto”.³⁶

Ciò che è impermanente è insoddisfacente; ciò che è insoddisfacente è non sé né 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.

3 Vuoto e liberazione della mente

Nel processo di coltivare *samādhi* e saggezza, i metodi utilizzati sono diversi. A seconda del

³³ Theravāda.

³⁴ T2, 65, b14.

³⁵ 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.

³⁶ Vedi *Investigazioni sulle Origini della Dottrina della Vacuità*, Collezione Miao Yun 11.

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 si sono sviluppati. Nel modello di classificazione buddhista (inizialmente sulla base della sola parola del Buddha, e poi sulla base dell'Abhidharma prodotto dallo sviluppo avvenuto tra i discepoli) i diversi tipi di metodi di concentrazione che venivano trasmessi, spesso dopo essere passati attraverso una fase di discussione ed analisi, vennero di seguito teorizzati. Il contenuto di ciò che è stato trasmesso da coloro che avevano conseguito quegli stati non differisce solo nel nome, ed 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 anche 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 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.”³⁷

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 priva 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 nel significato. Secondo la spiegazione del laico Citra, 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 *maitrī*, *karuṇa*, *muditā*, *upekṣā*. 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

³⁷ SĀ 567, T2, 149, c15. Il parallelo è SN 41:7, *Godatta sutta*.

liberazione della mente priva di segno viene realizzata non prestando attenzione a nessuna caratteristica cosicché la mente entra nel *samādhi 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 prive di segno.

Il discorso cita la liberazione immisurabile della mente, la liberazione della mente dell'inesistenza e la liberazione della mente priva 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 della vacuità. 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 priva di segno, quando raggiungono il loro supremo sviluppo, sono identiche alla liberazione della mente della vacuità, 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 “*samādhī* 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 ecc., 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 *samādhī*) dell’assenza di conflitto è il supremo tra i tre *samādhī* della mente, ossia immisurabile ecc., e quindi prosegue a definire questo (*samādhī*) dell’assenza di conflitto così: “Inoltre, (il *samādhī*) 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 *samādhī* della vacuità. Assenza di conflitto e vacuità sono in relazione, come è scritto nella conclusione a MĀ 169, *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.”³⁸

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 *samādhī* 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 “*samādhī* 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*, e ha anche assunto il nome di “dimorare nella vacuità” o “*samādhī* della vacuità. È esattamente la stessa situazione.

³⁸ T1, 701, b24. Parallelo in MN 139, *Araṇavibhaṅga Sutta*. Subhūti appare in molti *sūtra* della *Prajñāpāramitā*, come ad esempio nel *Sūtra del Diamante*, come colui che eccelle nella conoscenza della vacuità.

4 Le quattro menti immisurabili

Qui di seguito procederò con un esame dettagliato del contenuto dei quattro termini, immisurabile, inesistenza, privo di segno 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”³⁹. Uno può originare la visualizzazione della benevolenza, ecc., sulla base del *samādhi*, oppure realizzare il *samādhi* sulla base della visualizzazione della benevolenza, ecc. Nei vari metodi di concentrazione, questo gruppo è particolarmente importante. In particolare, “La benevolenza (*metta*) è la madre di tutte le 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 sviluppo 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 sviluppo 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.⁴⁰

Questo è anche ciò che similmente ripetono le storie delle vite precedenti del Buddha, il *Mādhyaṃga 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 sviluppo dell’eone, rinacque nel regno di Brahma come Mahā Brahmā, questo è quanto dichiarato sia nel *Mādhyaṃga 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’avere 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, i Buddha, il Dharma, e 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).⁴¹

Anche la storia di Velāma, vita precedente del Buddha, è narrata nell’*Āṅguttara Nikāya*.

³⁹ *Adhimukti-manaskāra*. Citazione dal *Mahāvibhāṣā*, T27, 423, a4.

⁴⁰ T2, 67, c16. Paralleli in MĀ 61, SN 22:96.

⁴¹ T1, 677, c17.

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'*Anguttara 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.⁴²

Il *Mahāvibhāṣā* 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 e 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 vasta forza vitale riempie lo spazio tra cielo e terra”: queste espressioni presentano una similarità 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'eradicazione 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 e 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*.⁴³

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

⁴² T25, 211, b17. *Mahāvibhāṣā*, T27, 427, a8: “Nei sūtra è scritto: ‘Se uno dimora nel *samādhi* della benevolenza armi, veleno, acqua o fuoco non possono recargli danno’.” Nel *Mahā Prajñā Pāramitā Śāstra*, le cinque virtù della benevolenza sono: 1. Se uno cade tra le fiamme non rimane bruciato; 2. Se uno viene avvelenato non muore; 3. Se colpito da un'arma non rimane ferito; 4. Uno non muore di morte violenta; 5. Gli spiriti benevoli lo proteggono. Cfr. T25, 211, a25.

⁴³ T2, 209c.

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 *samādhī* 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 *samādhī* mondano, sono con influssi, sono *samādhī* ordinari. Tuttavia, nell’insegnamento buddhista delle origini i quattro *samādhī*, 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 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.⁴⁴

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*⁴⁵.

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 conduce 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 Buddhadharma.

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 *samādhī* 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

⁴⁴ T2, 197, c15.

⁴⁵ Cfr. *Kīṭāgiri Sutta*, MN 70.

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*.

5 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 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 dipende da altro, né dipende da sé stesso. 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 purificazione 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 “graduali 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* privo di segno (*animitta cetosamādhi*) è sempre tradotto nel *Mādhyama Āgama* come *samādhi* della non percezione⁴⁶. La non percezione (assenza di caratteristiche), la base di né percezione né non

⁴⁶ 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.

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 privo di segno), non sono forse gli stessi nomi dei tre contatti di cui si parla nei trattati del Sarvāstivāda, ossia, emergendo dalla cessazione, sorgono l'inamovibile, il privo di segno e l'inesistenza; 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 purifica⁴⁷”. Il *Majjhima Nikāya* dice che la base dell'inesistenza è la pace, è il sublime; il *Mādhyama Āgama* dice “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 ecc., 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

⁴⁷ 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.”

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: “Non sono nulla che appartenga a qualcuno in alcun luogo, né c'è qualcosa appartenente a me in alcuno, in alcun luogo.”⁴⁸ Il *Mādhyama Āgama* dice: “Il nobile discepolo contempla in questo modo: ‘Il sé non dipende da altro, né dipende da sé stesso’”⁴⁹, frase dal significato poco chiaro. Il *Mahāvibhāṣā*, 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”⁵⁰, 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 possieda 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 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 assorbimenti⁵¹ – 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 con la 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 genuine contemplazioni sulla vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé che conducono alla liberazione

⁴⁸ Visto che questa citazione è dalla versione Pāli, ho preferito usare la traduzione di Bhikkhu Bodhi.

⁴⁹ 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.”

⁵⁰ T27, 433, b20.

⁵¹ Questa è un'espressione che include i quattro *jhāna* del piano della forma sottile più i quattro assorbimenti immateriali.

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 la 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 di ciò si applica anche all'inamovibile ed alla base dell'inesistenza. MĀ 75, *Sūtra sulla Purificazione della Via verso 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 in 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 alcun 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 genuina contemplazione, nel momento in cui nella mente c'è attaccamento, allora non può realizzare la liberazione. Se coltivando la genuina contemplazione dell'inesistenza la mente sviluppa attaccamento, allora non è possibile 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*.

6 Il privo di segno

Il privo di segno (*animitta*) è conosciuto con molti nomi lungo la via della liberazione, per esempio liberazione della mente priva di segno (*animitta cetovimutti*), *samādhi* della mente privo di segno (*animitta cetosamādhi*), liberazione del privo di segno (*animitta vimokkha*), *samādhi* privo di segno (*animitta samādhi*), *samāpatti* del privo di segno (*animitta samāpatti*), dimora del privo di segno (*animitta vihāra*). Nel buddhismo delle origini, l'uso di questi termini tecnici è più frequente di quelli che riguardano vuoto (*śūnya*, *suñña*) o inesistenza (*ākimcanya*, *ākiñcañña*). Ovviamente, se consideriamo l'assenza di sé e di ciò che appartiene al sé come vuoto, i *sūtra* che parlano del vuoto diventano più numerosi di quelli che parlano del privo di segno.

Il *samādhi* privo di segno ha differenti livelli di profondità a seconda del modo in cui il praticante applica la mente. Esso ha inoltre connessioni con le teorie accettate in riferimento alla base di né percezione né non percezione (*nevasaññānāsaññāyatana*), il *samādhi* della cessazione (*nirodha samāpatti*) e il *samādhi* della non percezione (*asañña samādhi*), rendendone il contenuto assai complesso. Dice il *Mahāvibhāṣā*:

Il termine “privo di segno” ha molteplici significati: si può usare il termine privo di segno in relazione al *samādhi* della vacuità, o ugualmente in riferimento al cammino della visione, oppure alla liberazione inamovibile della mente, oppure alla base di né percezione né non percezione, oppure si può usare il termine privo di segno in relazione allo stesso *samādhi* privo di segno.⁵²

Il *Mahāvibhāṣā* ritiene che quest'unico termine “privo di segno” abbia cinque significati diversi. Tuttavia, se consideriamo i discorsi canonici è possibile che il significato non si limiti a questi cinque.

Con influssi e senza influssi⁵³

Il *samādhi* privo di segno ha “la saggezza come frutto e la saggezza come virtù”⁵⁴. I *sūtra* che

⁵² T27, 541b.

⁵³ I sottotitoli non sono presenti nel testo originale, ma il maestro Hou Guan, discepolo del Maestro Yin Xun, divide questo testo in sezioni nella dispensa che accompagna il corso da lui tenuto su di esso. Bhikṣu Xing Hui di Taiwan riassume infine tutta la discussione sul privo di segno in quattro punti. Per creare i sottotitoli mi sono avvalsa di queste fonti. Questo capitolo è estremamente complesso e i sottotitoli aiutano a fare un po' di chiarezza.

⁵⁴ Questa frase appare in tutti i brevi *sūtra* citati di seguito, SĀ 556-559. Nella versione presente negli *Āgama*, essa ha una certa ambiguità, potendo essere interpretata sia “di cosa questa concentrazione è il frutto” – questa è la lettura scelta da Shi Hui Feng, l'autore della traduzione parziale in lingua inglese di *Investigazioni sulla Vacuità, Investigations into Śūnyatā* – sia “qual è il frutto di questa concentrazione”. La stessa ambiguità è presente in AN 9:37, come Bhikkhu Bodhi spiega nella nota 1930: “La domanda è ambigua. Può significare sia ‘Di cosa questa concentrazione è il frutto secondo le parole del Beato?’ oppure ‘Qual è il frutto di questa concentrazione secondo le parole del Beato?’. Mp la interpreta secondo il primo modo, ma esistono argomenti in favore della seconda lettura.” Egli in effetti traduce in questo modo: “Bhante Ānanda, qual è il frutto di questa concentrazione secondo le parole del Beato?” seguendo quindi la seconda interpretazione.

spiegano questo problema sono quattro in totale, appartenenti al *Samyukta Āgama*, la sezione dei detti dei discepoli, ovvero i *sūtra* dal 556 al 559 (che in realtà si possono dividere in sei discorsi), e sono tutti connessi con Ānanda.

Un monaco⁵⁵ aveva coltivato e conseguito il *samādhi* della mente privo di segno e tuttavia ne ignorava il frutto e la virtù.

Costui era al seguito di Ānanda, e sperava di udire la risposta nel caso qualcun altro avesse chiesto il significato di ciò. Questo monaco rimase al seguito di Ānanda per sei anni, ma nessuno chiese il significato di ciò.

Alla fine, si decise a chiedere personalmente. Il fatto che per sei anni non ci sia stato nessuno che abbia fatto questa domanda ci dice che il *samādhi privo di segno* era qualcosa che veniva discusso assai di rado nel buddhismo delle origini.

Nel *Samyukta Āgama*⁵⁶ si dice che il Buddha avesse insegnato il *samādhi* della mente privo di segno ad un gruppo di monache, le quali si erano poi rivolte ad Ānanda per chiarificazioni e Ānanda aveva loro dato una risposta (identica a quella data dal Buddha). Questa spiegazione sostanzialmente dimostra che

(Le parole del) grande maestro e dei suoi discepoli sono formulate nello stesso modo, hanno lo stesso senso e lo stesso contenuto.

Questo chiarifica la posizione che il *samādhi* della mente privo di segno occupa nel buddhismo utilizzando ciò che il Tathāgata stesso ha insegnato.

Anche AN 9:37 parla della saggezza come frutto e della saggezza come virtù. Integra i *sūtra* 557 e 559 del *Samyukta Āgama*. In conclusione, il *samādhi* della mente privo di segno ha assunto sempre maggior importanza a seguito della divulgazione da parte del Buddha e dei discepoli che lo coltivavano e realizzavano.

Secondo quanto dice il laico Citra, il *samādhi* della mente privo di segno è un *samādhi* che viene conseguito “non prestando attenzione a nessuna caratteristica”. Attenzione (*manasikāra*) viene anche tradotto come riflessione, ponderazione, considerazione. Il *samādhi* della mente privo di segno caratterizzato dal non prestare attenzione a nessuna caratteristica ha diversi livelli di profondità. Il culmine dell’assenza di caratteristiche è descritto in SĀ 1214:

Quando uno coltiva il privo di segno, eradica la tendenza latente all’arroganza e, penetrando totalmente l’arroganza (io sono), giunge alla fine della sofferenza.⁵⁷

Questi versi sono stati pronunciati da Ānanda a Vaṅṅīsa; la versione del *Samyutta Nikāya* è uguale. Lo *Yogacārabhūmi Śāstra* spiega che “avendo eradicato questo, uno è detto non essere più in addestramento”. Il *Mahāvibhāṣā* ritiene che il *samādhi* della mente privo di segno il cui frutto è la saggezza e la cui virtù è la saggezza sia un sinonimo di *samādhi* della

Esiste tuttavia una versione alternativa nel *Mahāvibhāṣā*, T27, 541, b10, la cui formulazione toglie ogni dubbio, rendendo chiaro che qui il tema è quale sia il frutto di tale concentrazione. Seguo questa interpretazione nella presente traduzione in lingua italiana.

⁵⁵ SĀ 558, T2, 146, b1.

⁵⁶ SĀ 556, T2, 146, a10.

⁵⁷ T2, 331, b7. Il parallelo è in SN 8:4.

vacuità.

Lo *Yogācārabhūmi Śāstra* spiega il *samādhi* della mente privo di segno così:

Cos'è il *samādhi* della mente privo di segno? È caratterizzato dalla cessazione degli aggregati soggetti ad attaccamento, dall'acquietamento dell'attività mentale, dal dimorare della mente su un singolo oggetto. Come dice il *Sūtra*: “Il *samādhi* della mente privo di segno che né si abbassa né si alza ...” Ci sono due condizioni per l'entrata nel *samādhi privo di segno*: 1, non prestare attenzione a nessuna caratteristica; 2, prestare rettamente attenzione alla sfera del privo di segno. Dal fatto di non prestare attenzione a nessuna caratteristica, in esso le caratteristiche non sono né sopresse né distrutte; semplicemente, uno non fa uno sforzo addizionale per dirigervi l'attenzione. Questo è detto non abbassarsi. Prestando rettamente attenzione alla sfera del privo di segno, uno non si attacca caparbiamente al privo di segno. Questo è detto non alzarsi.⁵⁸

Il non abbassarsi e non alzarsi proprio del *samādhi* della mente privo di segno è esattamente ciò che i *sūtra* chiamano “né andare oltre né sprofondare”, ovvero il *samādhi* che ha la saggezza come frutto e la saggezza come virtù. La spiegazione dello *Yogācārabhūmi Śāstra* è diversa da quello che dice il *Mahāvibhāṣā* quando afferma che questo è un sinonimo di *samādhi* della vacuità.

Secondo il testo dei *sūtra*, il *samādhi* della mente privo di segno o viene trattato dopo la liberazione immisurabile della mente, e allora significa “abbandonare tutte le caratteristiche”, in modo che la mente “non rimane avvinghiata dall'apprensione delle caratteristiche”; oppure, si parla del *samādhi* della mente privo di segno sulla base dei quattro *jhāna* e se uno non continua a progredire e rimane coinvolto in relazioni personali con varie persone, scherza e si diverte, allora regredisce, e può addirittura tornare alla vita laica. Quindi, il (privo di segno in quanto) *samādhi* può anche essere con influssi; ma il *samādhi* della mente privo di segno che ha la saggezza come frutto e la saggezza come virtù, ovvero la liberazione della mente priva di segno, può essere solo privo di influssi – dal primo al quarto frutto.

Samādhi privi di percezione

Il *samādhi* può essere di due tipi, con o senza percezione, come dice SĀ 559⁵⁹:

Il venerabile Ānanda rispose a Kāma: “Quando un monaco abbandona i piaceri dei sensi e gli stati negativi ed insalubri, possiede applicazione iniziale e applicazione sostenuta, ed ha gioia e felicità sorte dall'abbandono, entra e dimora nel primo *jhāna*. Così un monaco che sia percipiente possiede le facoltà, ma non ne ha esperienza. Stesso dicasi per il secondo, terzo e quarto *jhāna*, per la base dello spazio (infinito), per la base della coscienza (infinita), per la base dell'inesistenza; egli vi entra e dimora. Così un monaco che sia percipiente possiede le facoltà, ma non ne ha esperienza. Com'è che uno è non percipiente in relazione alle facoltà e non ne ha esperienza? Questo monaco, non prestando attenzione a nessuna caratteristica⁶⁰, personalmente realizza e dimora nel

⁵⁸ T30, 337b.

⁵⁹ Anche questo *sūtra* ha un parallelo parziale in AN 9:37.

⁶⁰ Qua c'è la solita ambiguità del carattere *xiang3* (想, percezione) usato invece di *xiang4* (相, segno, caratteristica). È non afferrando i segni che non si ha percezione, pertanto ho tradotto “caratteristica”. Il Maestro

samādhi della mente della non percezione. Questo è chiamato un monaco che non essendo percipiente in relazione alle facoltà non ne ha esperienza.”

Gli assorbimenti dal primo *jhāna* alla base dell’inesistenza hanno percezione, ma uno non ne ha esperienza; la base della non percezione (né percezione né non percezione) è caratterizzato dall’assenza sia della percezione che dell’averne esperienza. L’*Āṅguttara Nikāya* è concorde, dicendo che fino alla base dell’inesistenza c’è la percezione ma non se ne ha esperienza. Di seguito, parla del *samādhi* che “non pende in avanti e non si piega all’indietro” (lo stesso di “non si abbassa e non si alza” del brano più sopra). Se ne conclude che, oltre la base dell’inesistenza, c’è il *samādhi* privo di segno della non percezione.

AN 9:36, *Jhāna Sutta*, fa prima un’affermazione generale:

Monaci, affermo che la distruzione degli influssi avviene in dipendenza dal primo *jhāna* ... in dipendenza dalla base di né percezione né non percezione.

Di seguito, fornisce la spiegazione dettagliata, in base alla quale, tuttavia, solo gli stati dal primo *jhāna* alla base dell’inesistenza sono definiti “conseguimenti meditativi accompagnati da percezione”. In altre parole, è solo fino alla base dell’inesistenza che il *samādhi* è accompagnato da percezione, in accordo con quanto detto nel *Samyukta Āgama*. Il testo che segue non dice che uno realizza la distruzione degli influssi con la base di né percezione né non percezione come fondamento⁶¹; parla semplicemente dei metodi opportuni in relazione alla base di né percezione né non percezione ed alla cessazione di percezione e sensazione, *nirodha samāpatti*. Ma non sono forse la base di né percezione né non percezione e il *nirodha samāpatti* uguali all’assorbimento della non percezione, equivalenti al *samādhi* della mente privo di segno?

Il *samādhi* della mente privo di segno è stato effettivamente definito come la base di né percezione né non percezione, come per esempio nel *Mahāvibhāṣā*:

Dire che la base di né percezione né non percezione è il privo di segno, è detto così: ‘Aumento il mio impegno, aumento il mio sforzo e conseguo il *samādhi* della mente privo di segno, ma non devo far sorgere diletto ed attaccamento in relazione ad esso’, con questa riflessione, non sorge il *samādhi* supremo (né percezione né non percezione), ma sorge solo la pura concentrazione.

Domanda: Perché la base di né percezione né non percezione è chiamata privo di segno? Risposta: In esso è assente una chiara caratteristica della percezione ed è anche assente la caratteristica dell’assenza di percezione. Esiste solo una fioca, non chiara percezione che si manifesta sottilmente, al punto da dubitare che essa sia presente. Perciò è chiamata

Yin Xun interpreta questo come evidenza del fatto che il *samādhi* della non percezione è il *samādhi* della mente del privo di segno.

⁶¹ In AN 9:36, nonostante nell’introduzione si dica che “la distruzione degli influssi avviene anche in dipendenza dalla base di né percezione né non percezione ... in dipendenza dalla cessazione di percezione e sensazione”, nella spiegazione dettagliata che segue si afferma: “Così, monaci, c’è penetrazione nella conoscenza finale fin dove arrivano conseguimenti meditativi accompagnati da percezione. Ma queste due basi – la base di né percezione né non percezione e la cessazione di percezione e sensazione – dico che esse devono essere descritte da un monaco meditante che sia abile nei conseguimenti ed abile nell’emergere dai conseguimenti dopo che li ha conseguiti e che è emerso da essi”, come dice il Maestro Yin Xun.

privo di segno.⁶²

Il sūtra che spiega il *samādhi* privo di segno nei termini della base di né percezione né non percezione è il *Sūtra sulla Purificazione della Via Verso l'Inamovibile*, MĀ75. Esso dice:

Il desiderio presente ed il desiderio futuro, la forma presente e la forma futura, la percezione del desiderio presente e la percezione del desiderio futuro, la percezione della forma presente e la percezione della forma futura, la percezione dell'inamovibile, la percezione della base dell'inesistenza; tutte queste percezioni sono impermanenti, insoddisfacenti, soggette a cessazione.⁶³ Egli a questo punto realizza la non percezione. Costui praticando questo, addestrandosi così, coltiva e sviluppa (questo stato) e quindi purifica la mente riguardo a questa base. Avendo purificato la mente riguardo a questa base, o sulla base di ciò entra nella non percezione, oppure comprende con saggezza.

Avendo conseguito il *samādhi* della non percezione, se c'è attaccamento – diletto, aderenza, dimora – allora uno sperimenta il frutto karmico della base di né percezione né non percezione. È quando il *samādhi* della mente privo di segno è accompagnato da diletto ed attaccamento che esso si identifica con la non percezione caratterizzata da una sottile manifestazione (della percezione) che è non chiara, ed allora si chiama *samādhi* della base di né percezione né non percezione. Se la mente non ha attaccamenti e aderenze, allora esso diventa la liberazione della mente priva di segno.

Il *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione è chiamato anche *samādhi* della cessazione, o conoscenza del *samādhi* della suprema cessazione della percezione (*abhisaññānirodha sampajāna samāpatti*). Esso corrisponde al *samādhi* della mente privo di segno.

Nella *Moggallāna Saṃyutta*⁶³ nel *Saṃyutta Nikāya* si parla del privo di segno al di sopra degli otto assorbimenti, dal primo al quarto *jhāna*, e dalla base dello spazio infinito fino alla base di né percezione né non percezione. Di converso, nella *Sāriputta Saṃyutta*⁶⁴ si parla prima di tutti gli assorbimenti dal primo *jhāna* fino alla base di né percezione né non percezione, e poi si parla del *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione. È evidente che la posizione del *samādhi* della mente privo di segno corrisponde a quella del *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione.

Inoltre, nell'anno in cui il Buddha entrò nel *Nirvāṇa*, cadde malato a Vesālī e guarì entrando nel *samādhi* privo di segno, come è scritto in DĀ 2, *Sūtra sui viaggi*:

Sono vecchio ormai, ho raggiunto gli ottant'anni ... facendo uno sforzo, sopporto il dolore della malattia e, senza prestare attenzione ad alcun segno, quando entro nel *samādhi* privo di segno⁶⁵ il mio corpo è tranquillo e non ci sono vessazioni.⁶⁶

Anche nel *Kṣudraka vastu*⁶⁷ è scritto “Tramite il *samādhi* privo di segno, uno contempla le

⁶² T27, 542a.

⁶³ Saṃyutta 40.

⁶⁴ Saṃyutta 28.

⁶⁵ Come altrove, *xiang*³ (想), percezione, che si trova nel testo originario, è da intendersi come *xiang*⁴ (相), caratteristica, segno.

⁶⁶ T1, 15b.

⁶⁷ Uno dei libri del *Mūla Sarvāstivāda Vinaya*.

sofferenze del corpo conducendole alla cessazione”. Nel *Dīgha Nikāya*, *Mahāparinibbāna Sutta*, è scritto “Ānanda, quando il Tathāgata, senza prestare attenzione ad alcun segno, entra e dimora nel *samādhi* della mente privo di segno (caratterizzato dalla) cessazione di tutte le sensazioni, il corpo del Tathāgata guarisce”⁶⁸. Quando nel *Dīgha Nikāya* si parla del non prestare attenzione ad alcuna caratteristica ed anche “dell’entrare nel *samādhi* della mente privo di segno (caratterizzato dalla) cessazione di tutte le sensazioni”, è evidente che ciò implica il fatto che il *samādhi* della mente privo di segno ha anche il significato di cessazione di percezione e sensazione.

Il *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione si è differenziato dal *samādhi* della mente privo di segno e ciò era ovviamente conoscenza comune all’interno del mondo buddhista.

I discorsi che pongono al di sopra della base di né percezione né non percezione il *samādhi* della cessazione, sono ad esempio MN 25, *Nivāpa Sutta*, MN 26, *Ariyapariyesanā Sutta*, MN 30 *Cūlasāropama Sutta*, MN 31 *Cūlagosinga Sutta*, MN 66 *Laṭukikopama Sutta*, MN 113 *Sappurisa Sutta*. Tuttavia, nel *Mādhyama Āgama* solamente il parallelo al *Nivāpa Sutta*, MĀ178, il *Sūtra del Cacciatore*, pone, al di sopra della base di né percezione né non percezione, la “cessazione di percezione (e sensazione)”; nei paralleli agli altri *sūtra* non c’è niente. Questo significa che nei *sūtra* che venivano recitati dalle scuole abhidharmiche il *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione non aveva ancora uno status preciso.

Riguardo al *samādhi* della cessazione ed al *samādhi* della non percezione – ovvero al *samādhi* della mente privo di segno – il *Mādhyama Āgama* ne differenzia il modo di entrarvi ed uscirvi⁶⁹, mentre ciò è assente nel *Majjhima Nikāya*.

Il *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione è un punto di controversia nel mondo buddhista. Per esempio, Udāyin contraddice Śāriputra quando afferma: “Se uno (dopo essere emerso dalla concentrazione di cessazione di percezione e sensazione) non realizza la conoscenza finale, quando il corpo si distrugge alla fine della vita, va oltre i deva che sussistono di cibo (grezzo)⁷⁰ per rinascere nel regno di un tipo di deva creati dalla mente. In quel regno è possibile che escano e rientrano (di nuovo) nel *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione.”⁷¹

Tra le scuole abhidharmiche c’è chi afferma che il *samādhi* della cessazione di percezione e sensazione è condizionato, c’è chi dice invece che è incondizionato; c’è anche chi afferma che non è né condizionato né incondizionato. Altri affermano che la cessazione di percezione e sensazione corrisponde al piano degli esseri non percipienti, altri invece lo negano. Altri affermano che la cessazione di percezione e sensazione mondana corrisponde al piano degli

⁶⁸ Nella traduzione di Walshe: “E’ solo quando il Tathāgata non presta attenzione ai segni esterni e entra nella concentrazione della mente del privo di segno tramite la cessazione di certe sensazioni che il suo corpo sperimenta sollievo”. Le “certe sensazioni” che cessano sono quelle mondane. Alcuni commentari dicono che questa concentrazione corrisponde al *samādhi* della fruizione dell’arahattitā.

⁶⁹ Cfr. MĀ 210, T1, 789, a13. Il parallelo è in MN 44, dove però si parla solamente del *samādhi* della cessazione di sensazione e percezione.

⁷⁰ Bhikkhu Bodhi spiega che questi sono i *deva* della sfera sensoriale, mentre i deva creati dalla mente sono un gruppo di *brahmā* nelle pure dimore che rinascono dalla mente *jhānica*.

⁷¹ MĀ 22, T1, 449, c7. Questo *sūtra* ha un parallelo in AN 5:166. Il testo procede dicendo che Udayin contraddice Śāriputra. Il Buddha lo rimprovera e ribadisce la correttezza dell’affermazione di Śāriputra.

esseri non percipienti, mentre la cessazione di percezione e sensazione ultramondana corrisponde allo stato di un *arahant*. Nei *sūtra* Mahāyāna si dice che, se un bodhisattva entra nel *samādhi* della cessazione senza che il suo voto di compassione sia sufficiente, allora realizza il frutto del piccolo veicolo; se invece il suo voto di compassione è sufficiente, allora realizza l'entrata nel profondo *samādhi* della quiddità (*tathatā*), ovvero la natura dei *dharma* (*dharmatā*)⁷².

Questa varietà di opinioni differenti è sufficiente a dimostrare che il *samādhi* della cessazione, che è in relazione con il *samādhi* della mente privo di segno, è un argomento estremamente oscuro nell'ambito del mondo buddhista.

Oltre al *samādhi* della base di né percezione né non percezione (ed alla sfera di rinascita corrispondente) ed al *samādhi* della cessazione, entrambi evoluti dal *samādhi* della mente privo di segno, ci sono anche gli esseri non percipienti ed il *samādhi* della non percezione. Il *samādhi* della mente privo di segno è caratterizzato dal non prestare attenzione ad alcun segno, e questo significa non originare alcuna percezione.

Esseri non percipienti

Il *Mahānidāna Sutta*, DN15, descrive sette stazioni della coscienza e due basi; queste due basi sono la base degli esseri non percipienti e la base di né percezione né non percezione. Poiché il *samādhi* della non percezione ed il *samādhi* della cessazione (di percezione e sensazione) sono simili, essi vengono differenziati sulla base dell'emersione da essi. Le sette stazioni della coscienza più le due basi sono collettivamente chiamate le nove dimore degli esseri senzienti.

Secondo il *Pāyāsi Sutta*, DN23, tra i vari miti sull'origine del mondo c'è la tesi della non causalità: il motivo per cui si dice che (gli esseri) esistono senza causa deriva dal fatto che essi cessano di esistere nella sfera degli esseri non percipienti e rinascano (in questo mondo).

Riguardo al *samādhi* della non percezione ed agli esseri non percipienti, è possibile che i seguaci di altre sette avessero esperienza della coltivazione di qualcosa di simile allo stato non percipiente e ne trasmettessero (l'insegnamento), ed il Buddhadharma, per dargli la spiegazione che meritava, lo abbia derivato dal *samādhi* privo di segno e dal *samādhi* della cessazione (di percezione e sensazione), assegnandogli il posto al di sopra del paradiso dei deva della grande fruizione del quarto *jhāna*⁷³. Questa è un'evoluzione piuttosto tarda.

Coltivare il privo di segno tramite i quattro fondamenti della consapevolezza

In SĀ 272, T2, 72, a21 è scritto:

Monaci! La percezione dell'avidità, la percezione della crudeltà, la percezione della malevolenza, il pensiero di avidità, il pensiero di crudeltà, il pensiero di malevolenza, ed illimitati stati negativi di ogni tipo: dov'è che essi si estinguono definitivamente? Uno

⁷² Il *samādhi* della quiddità è la realizzazione della natura vuota e quiescente del *nirvāṇa*. La natura dei *dharma*, ovvero la loro caratteristica comune, è la vacuità, così come spiega anche il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*.

⁷³ *Vehapphala deva*. Al di sopra dei *Vehapphala deva* c'è la sfera degli *Asañña satta*, ossia degli esseri non percipienti.

fissa la mente sui quattro fondamenti della consapevolezza e dimora nel *samādhi* privo di segno, e lo coltiva ripetutamente; gli stati negativi ed insalubri vengono eliminati a causa di ciò ed eradicati per sempre, senza residuo.

...

Un istruito nobile discepolo riflette in questo modo: ‘Nel mondo è possibile forse avere attaccamento verso qualcosa senza che vi sia fallo?’ Avendo così riflettuto, non trova alcun fenomeno verso cui si possa nutrire attaccamento senza alcun fallo. ... Avendo compreso questo, non nutre alcun attaccamento verso nulla al mondo. Colui che non ha alcun attaccamento realizza da sé il *Nirvāṇa*.⁷⁴

Ciò che dice la *Khandha Saṃyutta* del *Saṃyutta Nikāya* è in generale simile. Stando a questo *sūtra*, sulla base di tre tipi di percezione ci sono tre modi di pensiero insalubre che originano ogni sorta di stati insalubri; se uno coltiva ripetutamente il *samādhi* privo di segno allora essi vengono eradicati senza lasciare traccia. Il *samādhi* privo di segno viene coltivato sulla base dei quattro fondamenti della consapevolezza. Essi sono contemplare il corpo come impuro, contemplare le sensazioni come insoddisfacenti, contemplare la mente come impermanente, contemplare i fenomeni come vuoti di un sé; questa è la via unica verso la liberazione. Coltivando il *samādhi* privo di segno sulla base di ciò, senza afferrare alcuna caratteristica, senza afferrare (il concetto che) i fenomeni esistono e senza afferrare (il concetto che) i fenomeni non esistono, uno può realmente coltivare fino al punto in cui non afferra più nulla ed allora può realizzare da sé il *nirvāṇa*. Nei discorsi si dice spesso che i quattro fondamenti della consapevolezza sono la base per coltivare i sette fattori di illuminazione e quindi realizzare la liberazione. La coltivazione di ognuno dei sette fattori è sempre sostenuta dall’abbandono, dall’estinzione delle passioni e dalla cessazione e matura nella rinuncia (ovvero la rinuncia nei confronti di qualunque cosa). Si può dire che il *samādhi* privo di segno che non afferra alcuna caratteristica è la coltivazione della “cessazione che matura nella rinuncia”.

Il *samādhi* del cavallo ben domato

Il *samādhi* tramite cui uno non si afferra ad alcunché ha sicuramente un certo livello di connessione con ciò che il Buddha dice a Sandha Kātyāyana quando parla del cavallo non ancora domato – ovvero del *dhyāna* del cavallo indomito⁷⁵, com’è detto in SĀ 926⁷⁶:

In tal modo, Sandha, quando un monaco pratica così⁷⁷ (senza prestare attenzione ai cinque ostacoli, dimorando nell’abbandono, e avendo conoscenza delle cose come sono), coltiva l’assorbimento senza basarsi sulla terra, senza basarsi sull’acqua, sul fuoco, sulla base dello spazio infinito, sulla base della coscienza infinita, sulla base dell’inesistenza, sulla base di né percezione né non percezione; senza basarsi su questo mondo, senza basarsi su un altro mondo, né sul sole o la luna, né su ciò che è visto, udito, sentito, conosciuto, senza ottenere (qualcosa) e senza ricercare (qualcosa), senza ciò che è percepito, senza ciò su cui uno contempla, eppure coltiva l’assorbimento.

⁷⁴ SĀ 272, T2, 76, a. Il parallelo Pāli è SN 22:80 e viene menzionato subito dopo.

⁷⁵ SĀ 926, T2, 235, a 27. Il parallelo è AN 11:9.

⁷⁶ Parallelo AN 11:9

⁷⁷ Ovvero pratica il *samādhi* corretto, non quello del cavallo indomito.

“Sandha, quando un monaco coltiva l’assorbimento in questo modo, Indra, Brahmā e Prajāpati gli rendono omaggio a mani giunte, si inchinano in saluto e recitano dei versi:

*Omaggio al grande uomo,
Omaggio al supremo tra gli uomini.
Impossibile per noi da comprendere
È ciò che forma la base del tuo samādhi.*

...

Il Buddha disse a Bhadra⁷⁸: “Un monaco è in grado di sopprimere la percezione della terra in riferimento alla percezione della terra, in riferimento alla percezione di acqua, fuoco, aria, alla percezione della base dello spazio infinito, alla percezione della base della coscienza infinita, alla percezione della base dell’inesistenza, alla percezione della base di né percezione né non percezione; a questo mondo e all’altro mondo, al sole, alla luna, a ciò che è visto, udito, sentito, conosciuto, realizzato o ricercato, oggetto di percezione o di contemplazione: riguardo a tutti questi sopprime la percezione. Bhadra, un monaco che pratici così la meditazione non si basa su terra, acqua, fuoco, aria, ecc., fino a ciò che è oggetto di percezione o di contemplazione, eppure coltiva l’assorbimento.”

Sopprimere la percezione della terra in riferimento alla percezione della terra, ecc., e coltivare senza basarsi sulla percezione della terra ecc. indica il *samādhi* privo di segno. La versione alternativa del *Samyukta Āgama* dice:

(Questi fenomeni) sono tutti vacui, non sono dharma reali; semplicemente, applicando definizioni convenzionali all’aggregazione di cause e condizioni, si utilizzano nomi diversi. Se si contemplan questi come vuoti e pacificati, non si vedono né dharma esistenti né dharma non esistenti.⁷⁹

“Non vedere né dharma esistenti né dharma non esistenti” è in sintonia con l’insegnamento dato dal Buddha nel *Sūtra sulle Istruzioni a Kātyāyana* riguardo al non originare la nozione di esistenza e la nozione di non esistenza, e anche con l’insegnamento (di SĀ 272)⁸⁰ riguardante l’abbandono di opinioni di esistenza e di non esistenza, e di non percepire alcun fenomeno che sia possibile afferrare senza alcun fallo. Coltivare il *samādhi* senza alcun supporto è presente anche in una serie di dieci *sūtra* raggruppati per similitudine nel Libro degli Undici dell’*Āṅguttara Nikāya*⁸¹.

Ci sono non poche contraddizioni nelle collezioni di *sūtra* di diverse scuole, ed in generale queste si accordano con la dottrina della propria scuola. Tuttavia, considerando la somiglianza tra il *Samyukta Āgama* e l’*Āṅguttara Nikāya*, ciò di cui qui si parla è il *samādhi* privo di segno che viene coltivato senza il supporto di alcuna percezione.

⁷⁸ In cinese Bajiali (跋迦利). Non è possibile trovare l’esatta corrispondenza di questo nome in Sanscrito o Pāli. Una nota di Shi Huifeng, autore della parziale traduzione di questo libro in inglese, dice che è possibile che il termine si possa rendere con Bhadra, che sembra un nome con cui Sandha appare nel canone Pāli. Lamotte traduce Vakkhali.

⁷⁹ T2, 431, a17.

⁸⁰ Vedi più sopra.

⁸¹ AN 11:7, 8, 9, 18, 19, 20, 21.

Il privo di segno in quanto cammino della visione

Il *Mahāvibhāṣā* dice:

(Il Buddha rispose:) Mahā Maudgalyāyana, il Brahmā Tiṣya non ha parlato della sesta persona che dimora nel privo di segno? ... Se un monaco, senza prestare attenzione ad alcuna caratteristica, realizza il *samādhi* della mente privo di segno e vi dimora stabilmente, costui è chiamato la sesta persona che dimora nel privo di segno.⁸²

Nel trattato viene citato in toto il testo del *sūtra* (a cui si riferisce) (probabilmente dall'*Ekottara Āgama* dei Sarvāstivādin). Il Brahmā Tiṣya dice a Mahā Maudgalyāyana che una parte dei Brahmā *deva* è in grado di discernere chi sia liberato in entrambi i modi, ecc., e chi sia liberato per fede. Mahā Maudgalyāyana riferisce al Tathāgata il quale ritiene che “I nobili sono in totale sette (tipi di) individui”. Il Brahmā Tiṣya cita solo cinque tipi di persone da coloro che sono liberati in entrambi i modi fino a coloro che sono liberati per fede e non cita la sesta persona che dimora nel privo di segno. Colui che dimora nel privo di segno è colui che realizza il *samādhi* privo di segno e vi dimora stabilmente; questo è uno stadio che i Brahmā *deva* non sono in grado di riconoscere. Questo è lo stesso (di quanto affermato in SĀ 926, dove si dice che) i *deva* non sono in grado di comprendere ciò che forma la base del corretto *samādhi*.

La sesta persona che dimora nel privo di segno di cui il Buddha parla è spiegato nel *Mahāvibhāṣā* così: “I nobili sono in totale sette (tipi di) individui”, Tiṣya ne cita solo cinque e quindi colui che dimora nel privo di segno deve appartenere alla categoria di coloro che sono seguaci per mezzo del Dharma e seguaci per mezzo della fede. I seguaci per mezzo del Dharma e i seguaci per mezzo della fede sono coloro che si trovano sul cammino verso l'entrata nella corrente che consta di quindici istanti di pensiero. Questo è il cammino rapido, il cammino sottile, che non può essere designato, perciò i seguaci per mezzo del Dharma e i seguaci per mezzo della fede sono assieme chiamati coloro che dimorano nel privo di segno.

Il *sūtra* citato dal *Mahāvibhāṣā* esiste anche nell'*Āṅguttara Nikāya*⁸³, anche se vi è qualche discrepanza: il Brahmā Tiṣya parla di sei tipi di persone, da colui che è liberato in entrambi i modi fino a colui che è seguace per mezzo del Dharma, ma non cita la settima persona che è colui che dimora nel privo di segno; perciò, questa settima persona che dimora nel privo di segno indica specificamente il seguace per mezzo della fede. Perché il seguace per mezzo della fede è specificamente chiamato colui che dimora nel privo di segno?

Riguardo alla sesta persona che dimora nel privo di segno citata nel *sūtra*, il *Mahāvibhāṣā* dice:

Vi sono coloro che non comprendono il significato di questo *sūtra*. Si afferrano al concetto che, prendendo la verità della cessazione come oggetto, uno entra nella certezza della perfezione, (realizza il) cammino della visione e questo è chiamato dimorare nel privo di segno. Questo perché solamente nella verità della cessazione non c'è alcun segno.⁸⁴

⁸² T27, 209, b.

⁸³ Vedi AN 7:56.

⁸⁴ T27, 209, b27.

Questa è l'opinione dei Dharmaguptaka, come è scritto nel *Mahāvibhāṣā*:

Vi sono coloro che dicono che solo tramite il *samādhi* privo di segno è possibile entrare nella certezza della perfezione, come i Dharmaguptaka. Essi affermano che tramite il *samādhi* privo di segno, uno origina quieta attenzione riguardo al *nirvāṇa*, ed entra nella certezza della perfezione.⁸⁵

Entrare nella certezza della perfezione altro non è che il cammino della visione. Secondo il chiaro testo dei *sūtra*, il motivo per cui un seguace per fede, ecc., è chiamato colui che dimora nel privo di segno è il fatto che “non prestando attenzione ad alcuna caratteristica, entra nel *samādhi* della mente privo di segno e vi dimora stabilmente” e non quello che dice il *Mahāvibhāṣā*.

Le due opinioni che il cammino sia realizzato penetrando tutte e quattro le verità o solo la verità della cessazione costituiscono due grandi sistemi (separati) all'interno del Buddhismo delle scuole. Se parliamo del sesto tipo di persona, ossia colui che dimora nel privo di segno, nel processo di coltivazione della via alla liberazione, comprendendo *duḥkha*, troncandone le cause e realizzando la cessazione, uno è chiamato nobile, e quindi è molto più in sintonia con il significato dei *sūtra* dire che uno realizza la via penetrando la cessazione.

Conclusione

Il *samādhi* della mente privo di segno ha vari gradi di profondità. Se è superficiale è ancora possibile la retrogressione; se è profondo, allora si penetra la cessazione e realizza la via, divenendo un nobile. Nella sua forma ultima, naturalmente coincide con la vacuità di tutti i contaminanti e la realizzazione della liberazione inamovibile della mente di un *arahant*.

7 Vuoto e vacuità

Il *Cūḷasuṇṇata Sutta* ed il *Mahāsuṇṇata Sutta* del *Majjhima Nikāya* corrispondono al *Sūtra Minore Sulla Vacuità* ed al *Sūtra Maggiore Sulla Vacuità* del *Mādhyama Āgama*. Sono *sūtra* che hanno come tema principale la vacuità. Questi “*Sūtra della Vacuità*” hanno origine nel (concetto di) dimorare nella vacuità che si trova nel *Samyukta Āgama*, e sono stati compilati a seguito di differenti modi di trasmissione e divulgazione.

Entrambi conducono alla realizzazione della liberazione finale tramite una progressiva coltivazione della contemplazione della vacuità. Dal punto di vista della metodologia di coltivazione, questi due *sūtra* sono differenti; tuttavia, hanno condizionato molto profondamente lo sviluppo dell'insegnamento buddhista.

Parliamo prima del *Sūtra Minore sulla Vacuità*. Esso ha come incipit ciò che il Buddha ha detto ad Ānanda “Io dimoro spesso nella vacuità” e conclude dicendo che tutti i Tathāgata dei tre tempi “hanno praticato questa reale vacuità senza distorsioni, ovvero l'estinzione degli influssi, la liberazione della mente senza influssi e incondizionata”. Questo è il luogo dove spesso dimorano tutti i Buddha e quindi la realizzazione della Buddhità secondo il Grande Veicolo, che pone specialmente in rilievo la coltivazione e la realizzazione della vacuità, si può far risalire a questo.

⁸⁵ T27, 927, c8.

Secondo il *Sūtra Minore sulla Vacuità*, vuoto non significa che non c'è nulla, ma bensì considerare vuoto ciò che non è presente e considerare esistente ciò che è presente. Per esempio, il Parco della Madre di Migāra è vuoto di vacche, capre, persone, cose, tuttavia nel Parco della Madre di Migāra c'è una non vacuità.

Sulla base di questa spiegazione, la più tarda scuola Mahāyāna Yogācāra afferma: “In relazione a questo, quello è non esistente, e quindi nei termini di quello uno contempla rettamente la vacuità. Inoltre, in relazione a questo, ciò che rimane è esistente, e quindi da ciò che è esistente uno sa che è esistente secondo verità: questo è chiamato comprendere la vacuità correttamente senza distorsioni”. Quindi l'affermazione che “Se uno contempla che la natura propria di tutti i fenomeni è ultimamente vuota, questo è un'entrata nella vacuità distorta” è divenuta la tesi principale della scuola dell'esistenza (Yogācāra)⁸⁶.

Il vuoto di cui parla il *Sūtra Minore sulla Vacuità* viene definito a partire dal nome; la spiegazione introduce ciò che è non vuoto e procede dalla contrapposizione tra vuoto e non vuoto; è davvero un nuovo modo di spiegare.

Il dimorare nella vacuità di cui parla il *Sūtra Minore sulla Vacuità* è un metodo di coltivazione modellato sull'esperienza di chi vive in un *arāṇya* e quindi l'esposizione parte da questo contesto. Il praticante concentra l'attenzione – *manasikāra* - sulla percezione dell'*arāṇya*; non percepisce il villaggio, non percepisce le persone; il fastidio che sorge dalla percezione del villaggio e dalla percezione delle persone scompare. In questo modo, la percezione del villaggio è vuota, la percezione delle persone è vuota, ma la percezione dell'*arāṇya* è non vuota, “questa è la genuina pratica della vacuità senza distorsioni”.

Di seguito, non presta attenzione né alla percezione delle persone né alla percezione dell'*arāṇya*, e dirige l'attenzione sulla percezione della terra, contemplando la terra uniforme come il palmo della mano; la percezione delle persone è vuota, la percezione dell'*arāṇya* è vuota (perciò non c'è il fastidio derivante dalla percezione delle persone e dalla percezione dell'*arāṇya*), ma la percezione della terra è non vuota, “questa è la genuina pratica della vacuità senza distorsioni”.

In questo modo procede per gradi: uno dirige l'attenzione sulla percezione della base dello spazio infinito, mentre la percezione della terra, ecc., è vuota; dirige l'attenzione sulla percezione della base della coscienza infinita, mentre la percezione della base dello spazio infinito è vuota; dirige l'attenzione sulla percezione della base dell'inesistenza, e non presta attenzione alla percezione della base della coscienza infinita; quindi, la percezione della base della coscienza infinita è vuota e la percezione della base dell'inesistenza è non vuota; “questa è la genuina pratica della vacuità senza distorsioni”.

Quello che precede è la coltivazione della vacuità mondana; questa “genuina pratica della vacuità senza distorsioni” è con influssi, ha vari gradi di profondità. Quello che segue, è la coltivazione della vacuità secondo la via ultramondana; il *Sūtra Minore sulla Vacuità* dice:

“Inoltre, Ānanda, se un monaco desidera praticare frequentemente la vacuità, quel monaco non deve prestare attenzione alla percezione della base della coscienza infinita,

⁸⁶ Secondo la scuola Yogācāra la tesi Mādhyamaka della natura fondamentalmente vuota di tutti i fenomeni è una distorsione. Secondo lo Yogācāra la vacuità dei fenomeni deve necessariamente posare su una non vacuità, ovvero la non vacuità della “natura derivata”.

non deve prestare attenzione alla base dell'inesistenza, ma deve frequentemente prestare attenzione alla concentrazione del privo di segno. Comprende: "Ciò è vuoto della percezione della base della coscienza infinita, vuoto della percezione della base dell'inesistenza. Esiste solo questa non vacuità, ovvero la sola concentrazione del privo di segno.

...

"Egli riflette così: 'Questa mia concentrazione del privo di segno è condizionata, è il prodotto della volizione. Non provo diletto in ciò che è condizionato, in ciò che è il prodotto della volizione, non lo ricerco, non devo dimorare in esso'. Sapendo e vedendo chiaramente questo, diviene libero dall'influsso del desiderio, dall'influsso dell'esistenza e dall'influsso dell'ignoranza.

...

Egli comprende: "Ciò è vuoto dell'influsso del desiderio, vuoto dell'influsso dell'esistenza, vuoto dell'influsso dell'ignoranza. C'è solo questa non vacuità, ovvero questo corpo con i sei sensi sostenuto dalla vita."

...

Ciò che qui è assente, egli perciò lo vede vuoto. Ciò che rimane, egli lo vede come realmente presente. Ānanda, questo è praticare la genuina vacuità senza distorsioni. È la fine degli influssi, è la liberazione della mente priva di influssi e incondizionata.

Il "samādhi della non percezione"⁸⁷ citato dal *Sūtra Minore sulla Vacuità* deve essere inteso come una traduzione alternativa del samādhi della mente privo di segno.

Il testo dice "C'è solo questa non vacuità, ovvero la concentrazione unitaria della mente del privo di segno", che è differente da ciò che è detto sopra "C'è solo questa non vacuità, ovvero la percezione della base dell'inesistenza". Non dice più "vuoto della percezione di" perché, mentre la base dell'inesistenza, ecc., ha percezione, il samādhi della mente privo di segno è il samādhi della non percezione. Tuttavia, il samādhi della non percezione è ancora condizionato, è ancora "un fastidio", una vessazione, e quindi, se uno si diletta del samādhi della non percezione, esso diviene la base di né percezione né non percezione. Se uno contempla il samādhi della mente della non percezione come un fenomeno condizionato prodotto dalla volizione, non vi si diletta, non lo ricerca, e non vi dimora, allora tramite saggezza realizza la liberazione, vuota dell'influsso del desiderio, vuota dell'influsso dell'esistenza, vuota dell'influsso dell'ignoranza, e uno realizza la liberazione definitiva, ovvero la liberazione inamovibile della mente, suprema tra le liberazioni della mente del privo di segno.

Il samādhi della mente privo di segno si presenta in due modi, come un fastidio e come qualcosa in cui uno non si diletta e in cui non dimora; la base di né percezione né non percezione non è descritta, analogamente al *Sūtra sulla Purificazione della Via*

⁸⁷ C'è qui il solito problema della confusione tra *xiang3* (想), percezione, e *xiang4* (相), caratteristica, segno. Qui è molto evidente che il testo si riferisce al samādhi privo di segno, come il Maestro Yin Xun specifica.

*all'Inamovibile*⁸⁸.

Lo *Yogācārabhūmi* distingue due modalità di coltivazione, quella secondo la via mondana e quella secondo la via nobile:

Se uno coltiva la vacuità secondo la via mondana, si deve sapere che prosegue fino alla base dell'inesistenza come massimo limite, abbandonando gradualmente il desiderio. Giunto qui, uno coltiva la via nobile, con l'eliminazione graduale per mezzo della pratica (della contemplazione) dell'impermanenza, ecc., fino a giungere alla sfera di né percezione né non percezione, ed infine abbandona totalmente il desiderio.

Abbandonare il desiderio a livello della base di né percezione né non percezione è in accordo con il *samādhi* della mente privo di segno di cui parla il *Sūtra Minore sulla Vacuità*.

Il *Cūlasuññata sutta* (Pāli) pone al di sopra della base dell'inesistenza la base di né percezione né non percezione. Parla poi del *samādhi* della mente privo di segno che è vuoto della percezione della base di né percezione né non percezione. Sulla base del *samādhi* della mente privo di segno, contempla quindi ciò che è condizionato come impermanente e soggetto a cessazione, realizzando la fine degli influssi. Il vecchio significato secondo cui la base di né percezione né non percezione si origina dal *samādhi* della mente privo di segno viene qui oscurato e non è più evidente.

Nel *Sūtra Minore sulla Vacuità* la penetrazione della vacuità ha un andamento graduale, ed è utilizzata nei *samādhi* con influssi (mondani). Cos'è che è "vuoto"? È la percezione, è il fastidio generato sulla base della percezione, e quindi il *samādhi* della mente della non percezione è il livello più elevato. Il *samādhi* della mente della non percezione è vuoto di tutti i contaminanti, è la liberazione totale dal desiderio; tuttavia, corpo e mente – le sei basi – prima della morte non sono vuoti e cionondimeno non sono più agitati dai contaminanti; è l'emancipazione della liberazione della mente. E quindi uno sa "la nascita è cessata, la santa vita è stata vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non c'è futuro divenire". Il dimorare nella vacuità e il *samādhi* della mente privo di segno, nonostante siano inizialmente coltivati secondo espedienti differenti, alla fine confluiscono in un'unica esperienza. Perciò il *Mahāvibhāṣā* dice: "Il *samādhi* della mente che ha come frutto la saggezza e come frutto la virtù è un sinonimo di *samādhi* della vacuità".

Parliamo ora del *Sūtra Maggiore sulla Vacuità*. Il *Sūtra Maggiore* ed il *Sūtra Minore sulla Vacuità* si riferiscono entrambi a metodi coltivati e realizzati sia dal Tathāgata che dai suoi discepoli. Il *Sūtra Minore sulla Vacuità* presenta un andamento dal basso verso l'alto, con uno sviluppo verticale di superamento per livelli successivi e, seguendo la sequenza graduale degli assorbimenti, giunge alla fine degli influssi ed all'emancipazione tramite il non attaccamento per mezzo del *samādhi* della mente privo di segno.

Il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* presenta invece uno sviluppo dall'esterno verso l'interno, fornendo quattro modalità di attenzione alla vacuità, ovvero quattro contemplazioni sulla vacuità; quando la loro coltivazione ha successo, uno realizza l'obiettivo supremo. Queste quattro modalità di attenzione alla vacuità sono:

⁸⁸ Qua si riferisce alla versione cinese del *Sūtra Minore sulla Vacuità*, in cui appunto la base di né percezione né non percezione non è descritta.

1. Prestare attenzione alla vacuità esternamente
2. Prestare attenzione alla vacuità internamente
3. Prestare attenzione alla vacuità di entrambi (il *Mādhyama Āgama* parla di contemplazione della vacuità internamente ed esternamente)
4. Prestare attenzione all'inamovibile.

Riguardo alla coltivazione delle quattro modalità di attenzione (alla vacuità), il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* (Cinese) ed il *Mahāsuññata Sutta* (Pāli) presentano alcune differenze nella spiegazione.

Secondo il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità*, il praticante deve innanzitutto “Mantenere la mente fissa internamente e condurla alla concentrazione”, ovvero deve coltivare e realizzare il primo *jhāna* (secondo, terzo e quarto). Avendo realizzato le quattro menti superiori, si dedica alla contemplazione sulla base del *samādhi*. Quando ha consapevolezza (ovvero presta attenzione) alla vacuità internamente, se la “mente si agita, non progredisce, non diventa chiara, non dimora, non comprende il vuoto internamente”, allora uno volge la consapevolezza alla vacuità esternamente. Se riguardo alla vacuità esternamente in egual modo non vi dimora, non la comprende, allora volge l'attenzione alla vacuità sia internamente che esternamente. Se non vi dimora, non comprende, allora presta attenzione all'inamovibile. Insomma, bisogna ripetutamente esercitarsi fino a che la mente giunge all'inamovibile e progredisce quindi verso la chiarezza, il dimorare e la comprensione della vacuità internamente, (esternamente e in entrambe le modalità)⁸⁹ e dell'inamovibile. Anche lo *Yogācārabhūmi Śāstra* dice lo stesso.

Il *Mahāsuññata Sutta* spiega invece le quattro modalità separatamente; manca il senso di uno sviluppo graduale.

Riguardo alla definizione delle quattro modalità di contemplazione, il testo del *sūtra* non dà una spiegazione precisa. Lo *Yogācārabhūmi* esplicita:

Vacuità realizzata	Vacuità esternamente	Va oltre i cinque tipi di percezione della forma (abbandono della brama)
	Vacuità internamente	Elimina l'arroganza nei confronti di tutti i condizionamenti interni (abbandono dell'arroganza io sono)
Vacuità coltivata	Vacuità sia internamente che esternamente	Coltivazione della visione del non sé
	Inamovibile	Coltivazione della visione dell'impermanenza

Distinguere le quattro modalità di attenzione di cui parla il *sūtra* in “vacuità realizzata” e “vacuità coltivata”, in cui la prima precede la seconda, non è altro che un'opinione dei maestri dei trattati. Comunque, dalla spiegazione dello *Yogācārabhūmi* si può osservare il filo logico del *sūtra*, come dice il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità*, MĀ 191, T1, 739b:

Vi sono cinque tipi di piaceri dei sensi, piacevoli, desiderabili, oggetto di pensiero, oggetto di brama, connessi al desiderio per la forma: l'occhio conosce la forma,

⁸⁹ Il testo tra parentesi non è presente nell'originale, ma è implicito.

L'orecchio conosce il suono, il naso conosce l'odore, la lingua conosce il sapore, il corpo conosce il tatto. Se la mente di un bhikṣu è stimolata da essi, egli contempla i cinque tipi di piaceri dei sensi ... li contempla come impermanenti ... così un bhikṣu, quando li contempla, comprende che il desiderio e la brama per questi cinque tipi di piaceri dei sensi sono stati da lui troncati; questo si chiama chiara comprensione.

Ci sono cinque aggregati soggetti ad attaccamento: l'aggregato della forma soggetto ad attaccamento, la sensazione, la percezione, i condizionamenti, l'aggregato della coscienza soggetto ad attaccamento. Un bhikṣu ne contempla il sorgere ed il cessare ... quando un bhikṣu contempla in questo modo, allora sa che l'arroganza io sono in relazione ai cinque aggregati è stata estinta; questo è detto chiara comprensione.

Stando a quanto dichiara il *sūtra*, contemplare i cinque tipi di piaceri dei sensi è abbandonare la brama esternamente; contemplare i cinque aggregati è abbandonare l'arroganza io sono internamente.

L'unione dei cinque aggregati forma l'individualità personale. Contemplare i cinque aggregati che sorgono e cessano, impermanenti (essendo impermanenti, sono insoddisfacenti; essendo impermanenti ed insoddisfacenti, non sono il sé), si può dire che uno realizza la vacuità internamente e quindi abbandona l'opinione di una personalità, la brama per una personalità, e l'arroganza io sono.

I cinque tipi di piaceri dei sensi sono i cinque sensi – occhio, orecchio, naso, lingua, corpo – e i cinque oggetti – forma, suono, odore, sapore, tatto. Essi sono piacevoli, oggetti di pensiero, oggetti di desiderio, connessi alla brama. Si può dire che contemplare i cinque desideri come impermanenti conduce a realizzare la vacuità esternamente e ad abbandonare la brama.

Riguardo alla sequenza di questi quattro tipi di contemplazione, lo *Yogācārabhūmi* dice che uno prima contempla la vacuità esternamente e poi la vacuità internamente; il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* e il *Mahāsuññata sutta* dicono invece che uno prima contempla la vacuità internamente e poi quella esternamente.

Comunque, il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* rivela dove il Tathāgata dimora quando dice: “Il luogo speciale dove dimoro è rettamente realizzato, totalmente realizzato. Ovvero, tramite il superamento di ogni percezione della forma, dimoro nella vacuità esternamente.” Indicare prima la vacuità esternamente costituita dal superamento di ogni percezione della forma si conforma a quanto indicato nello *Yogācārabhūmi* riguardo alla precedenza della vacuità esterna.

Tuttavia, il *Mahāsuññata Sutta* afferma: “Il Tathāgata dimora nella suprema illuminazione; ovvero, senza prestare attenzione ad alcun segno, entra e dimora nella vacuità internamente.”⁹⁰ Il *Mahāsuññata sutta* espone in dettaglio l'attenzione alla vacuità internamente e l'attenzione all'inamovibile, mentre l'attenzione alla vacuità esternamente e quella a entrambe vengono citate solo brevemente. È quindi possibile che l'insegnamento sulla coltivazione della vacuità prevedesse inizialmente solo due tipi: 1) la vacuità dei cinque

⁹⁰ Probabilmente, il brano citato è questo nella traduzione di Bhikkhu Bodhi: “Tuttavia, Ānanda, c'è questa dimora scoperta dal Tathāgata: entrare e dimorare nella vacuità internamente non prestando attenzione ad alcun segno.”

piaceri dei sensi; 2) la vacuità dei cinque *skandha* (ovvero la vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé).

Visto che i cinque piaceri dei sensi sorgono dalla relazione reciproca tra i sensi interni e gli oggetti esterni, la contemplazione dei cinque piaceri dei sensi può essere suddivisa nella contemplazione dell'impermanenza degli oggetti esterni, dell'impermanenza dei sensi interni, e dell'impermanenza della brama che sorge condizionatamente nella relazione tra interno ed esterno. Nella successiva trasmissione, questo è stato suddiviso in vacuità interna, esterna ed entrambe.

L'osservazione dettagliata delle vacuità dei cinque piaceri dei sensi è in realtà attuata in base alla correlazione tra interno ed esterno; contemplare prima l'esterno o prima l'interno è indifferente. La contemplazione sulla vacuità (che ha come oggetto) la vacuità dei cinque piaceri dei sensi si divide in vacuità interna, vacuità esterna e vacuità di entrambi; di conseguenza, la vacuità dei cinque piaceri dei sensi assume anche il significato di vacuità interna, e contemplare i cinque *skandha* soggetti ad attaccamento implica la vacuità dell'arroganza "io sono": questo prende il nome di "inamovibile".

La pratica del dimorare nella vacuità del *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* è anche oggetto di SĀ 256⁹¹, dove viene indicata come "il dimorare nella vacuità del *dhyāna* dei Thera". Entrando e dimorando nel *dhyāna* dei Thera, quando uno lungo la strada per andare a fare la questua incontra una forma, ecc., se sorgono brama e desiderio, uno deve troncarli e praticare con solerzia; se uno comprende che non ci sono brama e desiderio, allora può gioire della condizione salubre e praticare con solerzia. Questo prende il nome di "purificare la questua" e indica in breve le quattro posture, camminare, sostare, sedere e giacere.

Riguardo a ciò, il parallelo del Majjhima Nikāya, *Piṇḍapātapārisuddhi sutta*, espande considerevolmente. Il contenuto è questo: quando uno va in città per la questua, uno deve abbandonare la brama e altre contaminazioni in relazione agli oggetti dei sei sensi, dalla forma fino ai contenuti mentali (questa è per lo più uguale alla versione del *Samyukta Āgama*). Dopo ciò, uno deve eliminare (l'attaccamento ai) cinque piaceri dei sensi, poi i cinque ostacoli, deve quindi comprendere totalmente i cinque aggregati soggetti ad attaccamento, coltivare i quattro fondamenti della consapevolezza, eccetera, fino al nobile ottuplice sentiero, sviluppare *samādhi* e contemplazione e realizzare la liberazione. Dimorare nella vacuità naturalmente ha a che fare con *samādhi* e contemplazione, ma deve essere usato nella prassi della vita quotidiana. La versione Pāli del *Piṇḍapātapārisuddhi sutta* è estremamente simile al *Mahāsuññata sutta*.

Nonostante il *Mahāsuññata sutta* sia simile al *Piṇḍapātapārisuddhi sutta*, tuttavia, con i quattro tipi di attenzione come nucleo centrale, sottolinea l'applicazione nella vita quotidiana e quindi il contenuto è più dettagliato:

1. Se un monaco si diletta della compagnia non può ottenere "la beatitudine della rinuncia, la beatitudine della solitudine, la beatitudine della pace, la beatitudine dell'illuminazione" e non può realizzare l'emancipazione suprema di un *arahant*. Questa è un'esortazione per i monaci a "preferire sempre il dimorare in solitudine in un luogo appartato", ovvero vivere in un luogo che è consono alla coltivazione del

⁹¹ Il parallelo al *Piṇḍapātapārisuddhi sutta*.

dimorare nella vacuità.

2. Il Buddha porta il proprio esempio personale: “Non vedo alcuna singola specie di forma in cui mi diletto”, quindi il mutamento a cui tutte le forme sono soggette non suscita tristezza, sofferenza e vessazione. Il Buddha stesso dimora nell’illuminazione suprema, e quindi ha conseguito il dimorare nella vacuità tramite il superamento di qualunque percezione della forma (il *Mahāsuññata sutta* parla di “non attenzione ai segni”). Avendo conseguito il dimorare nella vacuità, quando i monaci vengono a parlare con lui, la sua mente dimora nel distacco, nella pace e nella gioia; quando espone il Dharma alle assemblee è assolutamente privo di contaminanti. Questa è l’esperienza individuale del Buddha basata sulla sua realizzazione personale e mostra l’attitudine mentale di colui che dimora nella vacuità, lieto e libero.
3. Nel venire a parlare concretamente del dimorare nella vacuità, uno, sulla base dei quattro *jhāna*, coltiva portando l’attenzione alla vacuità internamente, alla vacuità esternamente, alla vacuità di entrambi, all’inamovibile, e in questo modo la coltivazione ha successo.
4. Quando uno dimora nella vacuità, ha chiara comprensione delle quattro posture, ossia camminare, sostare, sedere, giacere, in modo da non far sorgere brama, avversione, malizia, e vari stati insalubri:
 - a. Se espone il Dharma a un’assemblea, non parla di svariati argomenti mondani che non sono nobili e non hanno significato; parla invece di argomenti nobili come *śīla*, *samādhi* e saggezza;
 - b. Quando riflette, con chiara comprensione non riflette secondo tre (tipi di pensieri) insalubri, riflette secondo tre tipi di pensieri salubri; non genera mai brama, avversione, malizia o altri stati insalubri;
 - c. Quando confrontato esternamente con i cinque desideri sensuali, contempla l’impermanenza e non fa sorgere brama e desiderio;
 - d. Quando contempla internamente i cinque aggregati soggetti ad attaccamento, ne contempla l’impermanenza e tronca l’arroganza “io sono”.

Questa è la suprema liberazione che conduce a ciò che è salubre, che è ultramondana e priva di influssi e che non cade nelle mani di Māra.
5. La sventura del maestro, del discepolo e di colui che pratica la santa vita. Per dirla in termini semplici, se uno vive in un luogo isolato e realizza i quattro *samādhi*, ma poi, per il frequente afflusso di persone mondane fa sorgere stati negativi ed insalubri, questo è chiamato sventura. Questo mostra come i *jhāna* possano regredire; per coltivare la pratica che conduce all’abbandono la cosa importante è coltivare e realizzare il dimorare nella vacuità.
6. “Il Maestro espone il Dharma ai discepoli per amore di compassione, ricercando il loro benessere e la loro salvezza”: questo deriva dalla compassione volta a beneficiare gli altri. I discepoli devono “ricevere e mantenere il retto Dharma, non andare contro all’insegnamento del Maestro”.

Proseguiamo discutendo vuoto e vacuità. Nelle vecchie traduzioni veniva invariabilmente usato il termine “vuoto”. È da quando Xuan Zang tradusse i trattati della scuola Yogācāra che si è cominciato a distinguere rigorosamente tra vuoto e vacuità. Si ritiene che “vuoto” sia ciò che nega l’attaccamento illusorio, mentre “vacuità” è la natura manifestata dal vuoto; è la natura dei *dharma* così come si manifesta quando uno abbandona l’attaccamento illusorio e

quindi esiste di per sé.

Che differenza c'è tra “vuoto” e “vacuità” nelle scritture delle origini? In espressioni quali “vuoto di ogni desiderio”, “mondo vuoto”, “vuoto di brama, avversione ed ignoranza”, “vuoto dell'influsso del desiderio, vuoto dell'influsso dell'esistenza, vuoto dell'influsso dell'ignoranza”, “vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé”, “impermanente, insoddisfacente, vuoto, non sé”, nella lingua Pāli si usa sempre *suñña*.

Nelle espressioni “liberazione della mente della vacuità”, “liberazione della vacuità”, “*samādhi* della vacuità”, “*samāpatti* della vacuità”, “dimorare nella vacuità”, “vacuità interna, vacuità esterna, vacuità di entrambi” (anche nel *Paṭisambhidāmagga*, i primi tre sono detti *suññatā*), *Cūḷasuññata sutta*, *Mahāsuññata sutta*, ovvero in generale il nome di un tipo di contemplazione, oppure il nome di un tipo di *samādhi* e di un *sūtra*, si usa il termine *suññatā*.

La mia opinione è che “vuoto” non sia semplicemente una negazione: abbandonare l'attaccamento illusorio dovuto ai contaminanti è “vuoto” e allo stesso tempo manifesta la purezza e la quiete priva di crucci. Vacuità è la forma nominale di vuoto. La vacuità di cui si parla nelle nobili scritture delle origini non ha assolutamente il senso di natura che il vuoto manifesta; c'è solo (l'espressione) “vacuità ultramondana”, che indica il *nirvāṇa* che è estremamente profondo.

Il *Sūtra Minore sulla Vacuità* dice “questo è praticare la genuina vacuità senza distorsioni”, mentre il *Cūḷasuññata sutta* dice “questa è la genuina, non distorta, pura discesa nella vacuità”, in cui “discesa nella vacuità” denota una variazione in profondità.

Nelle scritture delle origini, vacuità ha a che fare con l'abbandono dei contaminanti. Nel *Cūḷasuññata sutta* si dice che uno non presta attenzione alla percezione delle persone, non presta attenzione alla percezione del villaggio, ma presta attenzione alla percezione della foresta. Una volta che questa abbia successo, il fastidio della percezione delle persone e del villaggio è scomparso e questo si chiama “vacuità”. Proseguendo, uno non presta attenzione alla percezione delle persone, alla percezione della foresta, e presta invece attenzione alla percezione della terra, portando l'attenzione sulla terra come piatta, senza limiti fino a dove arriva lo sguardo, un ampio spazio vuoto senza punti di riferimento; anche questo è chiamato vacuità. Questo eliminare altre percezioni tramite l'attenzione ad una singola percezione è esattamente la stessa cosa di sostituire vari pensieri con un singolo pensiero puro. Questo modo di eliminare il vuoto con il vuoto è una caratteristica del *Sūtra Minore della Vacuità*.

Nel *Lankāvatāra Sūtra* questo tipo di vacuità è chiamato “vacuità reciproca” e la valutazione che se ne dà è questa:

Questa “vacuità reciproca” è la più grezza tra i (sette tipi di) vacuità; abbandonatela.

Parlare di vacuità tramite la non vacuità viene criticato come il tipo più grezzo da abbandonare. In generale, nella compilazione del *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* e del *Sūtra Minore sulla Vacuità*, tra le quattro liberazione della mente, non sono l'immisurabile, l'inesistenza ed il privo di segno ad assumere sempre maggiore importanza – queste tre sono superabili – ma la vacuità.

8 Il vuoto come precursore dei tre *samādhi*

Nel *Samyukta Āgama*, il laico Citra discute le somiglianze e le differenze tra i quattro *samādhi* della mente, anche detti liberazioni della mente, che all'epoca erano stati raggruppati in un'unica categoria, in ultimo facendoli confluire nella “vacuità della brama, vacuità dell'avversione e vacuità dell'ignoranza”. Tra questi, le quattro menti immisurabili abbracciano tutti gli esseri senzienti nelle dieci direzioni dell'universo; l'insegnamento religioso buddhista del tempo ritenne questi *samādhi* grossolani e superficiali, per cui sono stati negletti. Per questo motivo, la via essenziale per l'emancipazione dal *saṃsāra* è costituita principalmente da tre *samādhi* – vacuità, privo di segno, inesistenza.

Nonostante il fatto che vacuità, privo di segno e inesistenza abbiano nel senso ultimo lo stesso significato, tuttavia dal punto di vista del metodo della loro coltivazione, alla fin fine ci sono delle differenze. Nell'analisi del testo riportato sopra, si può apprezzare la condizione di questi tre *samādhi* così come venivano analizzati, trasmessi e coltivati nel mondo Buddhista.

La causa primaria del vagare degli esseri senzienti nel *saṃsāra* è la stessa per tutti gli esseri, e naturalmente il metodo per realizzare l'emancipazione dal *saṃsāra* è anche lo stesso. Se è così, che relazione c'era tra i tre tipi di *samādhi* – vacuità, privo di segno e inesistenza – come venivano trasmessi e coltivati?

Nel *Samyukta Āgama* dei Sarvāstivāda (la cui traduzione risale al quinto secolo) c'è un *sūtra* intitolato *Purificare la Conoscenza e Visione del Nobile Sigillo del Dharma*⁹², che fornisce proprio la risposta alla domanda fatta sopra. Una versione alternativa, tradotta durante la dinastia Jin Occidentale, nel periodo Yuan Kang⁹³, da Dharmarakṣa a Jiouquan e intitolata *Il Buddha Espone il Nobile Sigillo del Dharma*, è la versione più antica. Il testo è di difficile lettura, ma il contenuto è identico a quello della versione del *Samyukta Āgama*. La traduzione di Dharmapāla durante la dinastia Zhao Song intitolata *Il Buddha Espone il Sigillo del Dharma* è molto più tarda e vi sono cospicue differenze nel contenuto.

Basandosi sulla versione del *Samyukta Āgama*, il *Sūtra* si può suddividere in tre sezioni. Questo il contenuto:

... Che uno che non ha ancora realizzato (il *samādhi* della) vacuità affermi di ottenere il privo di segno, l'inesistenza e la conoscenza e visione dell'abbandono dell'arroganza, questo è impossibile ... Che uno che abbia già realizzato (il *samādhi* della) vacuità, ottenga il privo di segno, l'inesistenza e la conoscenza e visione dell'abbandono dell'arroganza, questo è possibile.

... (un monaco) contempla rettamente la forma come impermanente, soggetta a decadimento e dissoluzione, un fenomeno da abbandonare. Allo stesso modo contempla la sensazione, la percezione, le formazioni, la coscienza come impermanenti, soggetti a decadimento e dissoluzione, un fenomeno da abbandonare ... la mente si rallegra, si purifica, si libera: questo è chiamato vacuità. Nonostante contempli così, ancora non può abbandonare l'arroganza e purificare conoscenza e visione. Inoltre, con

⁹² T2, 20, a25.

⁹³ Pace primordiale, tra il 291 e il 299 d.C., il regno di Sima Zhong noto con il nome di Jin Hui Di. Shi Huifeng da' una data precisa per questa traduzione, il 294 d.C.

retta riflessione e concentrazione contempla la cessazione del segno della forma, la cessazione del segno del suono, dell'odore, del sapore, del tatto, dei fenomeni mentali: questo è chiamato privo di segno. Nonostante contempi così, non ha ancora abbandonato l'arroganza e non ha purificato la conoscenza e visione. Inoltre, con retta riflessione e concentrazione contempla la cessazione del segno della brama, la cessazione del segno dell'ira e dell'ignoranza: questo è chiamato inesistenza. Nonostante contempi così, non ha ancora abbandonato l'arroganza e non ha purificato la conoscenza e visione.

Inoltre, con retta riflessione e concentrazione contempla quale sia l'origine del sé e di ciò che appartiene al sé. Inoltre, con retta riflessione e concentrazione contempla che (la nozione di) sé e di ciò che appartiene al sé sorge da ciò che è visto, udito, odorato, gustato, toccato o conosciuto. Inoltre, contempla in questo modo: 'Riguardo alle cause e condizioni che generano la coscienza, esse sono permanenti o impermanenti?' Inoltre, riflette in questo modo: 'Riguardo alle cause e condizioni che generano la coscienza, esse sono tutte impermanenti. Inoltre, essendo quelle cause e condizioni tutte impermanenti, com'è possibile che la coscienza da esse prodotta sia permanente?' Ciò che è impermanente è condizionato, è costruito, generato dipendentemente, è una malattia, soggetto a cessazione, un fenomeno da abbandonare, un fenomeno di cui comprendere la cessazione: questo è il sigillo del nobile Dharma, la purificazione della conoscenza e della visione.⁹⁴

1. Solo colui che ha coltivato e realizzato il *samādhi* della vacuità può progredire a realizzare i *samādhi* privo di segno e dell'inesistenza; se uno non ha coltivato e realizzato il *samādhi* della vacuità, allora è impossibile che coltivi e realizzi il privo di segno e l'inesistenza. Vista così, il *samādhi* della vacuità ricopre il ruolo di base e precursore tra i tre *samādhi*, ossia vacuità, privo di segno ed inesistenza. Questo non significa che la vacuità è la più profonda, ma significa che se manca la retta opinione sulla vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé non è possibile realizzare il corretto *samādhi* privo di segno e dell'inesistenza. Supposto che ci sia un'esperienza simile, essa non può condurre alla liberazione definitiva.
2. Se questi tre tipi di *samādhi* non sono in grado di realizzare la purezza dell'abbandono dell'arroganza "io sono", essi sono con influssi.

Il *samādhi* della vacuità consiste nel contemplare i cinque aggregati come impermanenti e soggetti a cessazione. Lo *Yogācārabhūmi* spiega che "Sulla base della ricettività sorta dalla contemplazione di tutti i fenomeni condizionati come impermanenti e dovuta alla saggezza mondana, si genera la convinzione (*adhimokṣa*) sulla natura del non sé" e la mente tende verso la purezza della liberazione.

Il *samādhi* privo di segno consiste nel contemplare la cessazione del segno dei sei oggetti sensoriali, ossia della forma, del suono ecc. Che significato "cessazione"? Il *Mahā Vibhāṣā* dice:

Il *Sūtra sul Sigillo del Dharma* afferma che se uno, quando contempla forma, suono, odore, sapore, oggetti del tatto, abbandona tutti i segni, questo è chiamato *samādhi* privo di segno. Costui contemplando i segni degli oggetti sensoriali, abbandona il

⁹⁴ Ho citato quest'ultima sezione del *sūtra* integralmente; il Maestro la cita abbreviata.

segno degli esseri senzienti.

Lo *Yogācārabhūmi* dice:

Uno contempla la forma conosciuta dall'occhio, ecc., fino ai fenomeni mentali conosciuti dalla mente, contemplati come si presentano; poiché non si manifesta la caratteristica del sé e di ciò che appartiene al sé, si dice che (la caratteristica) è cessata.

Quindi, i maestri delle scuole ritengono che ciò che uno abbandona sia la caratteristica degli esseri senzienti.

Tuttavia, se ci basiamo sul significato comune del *samādhi* privo di segno, la caratteristica degli oggetti non esula da quella dei sei oggetti sensoriali, ovvero forma ecc. Far cessare la caratteristica dei sei oggetti sensoriali altro non è che il *samādhi* privo di segno dove “non si presta attenzione a nessun segno”.

Il *samādhi* dell'inesistenza contempla la cessazione del segno di brama, avversione e ignoranza; in questa contemplazione non si manifesta l'attività dei segni: questo è chiamato cessare.

I tre *samādhi* sviluppati in questo modo non hanno ancora abbandonato l'arroganza, e la conoscenza e la visione non è purificata. Questa arroganza è chiamata dai maestri dei trattati “senso di superiorità” (*abhimāna*) o anche arroganza grossolana, ovvero l'arroganza di un praticante che, pensando di essere in grado di coltivare e realizzare, ritiene di essere superiore agli altri.

3. Secondo il Sūtra, il *samādhi* che abbandona l'arroganza e purifica conoscenza e visione deriva dal contemplare il sorgere e cessare di cause e condizioni per poi volgere la contemplazione alla propria mente. La prima sezione dice: contemplare i cinque aggregati come impermanenti e non sé; contemplare la cessazione del segno della forma ecc.; contemplare la cessazione del segno della brama, ecc. Tutto questo significa contemplare la vacuità, l'assenza di segno e la non esistenza dell'oggetto contemplato. Tuttavia, il *samādhi* che conduce alla liberazione ha come base la vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé.

Come sorgono il sé e ciò che appartiene al sé? Essi sorgono da ciò che è visto, udito, sperimentato, conosciuto; la coscienza mondana è con influssi, è con attaccamento, se essa è presente non è possibile abbandonare il sé e ciò che appartiene al sé. Quindi il *samādhi* che abbandona l'arroganza e purifica la conoscenza e la visione deve essere rivolto alla contemplazione della propria mente, comprendendo che essa sorge da cause e condizioni. La coscienza che sorge da cause e condizioni impermanenti è ovviamente impermanente. Uno contempla la coscienza come impermanente, un fenomeno condizionato (condizionato dal karma e dai contaminanti), un fenomeno costruito (costruito dalla volizione), un fenomeno dipendente da cause e condizioni. Un fenomeno sorto da condizioni è soggetto a cessazione; essendo in ultimo soggetto a cessazione, è un fenomeno da abbandonare, un fenomeno di cui comprendere la cessazione. Solo contemplando in questo modo, ossia penetrando la vacuità del sé dalla sua origine, è possibile abbandonare l'arroganza e purificare la conoscenza e visione; è la saggezza priva di influssi.

Questo è simile al *Sūtra Maggiore sulla Vacuità*, dove uno innanzitutto realizza la vacuità dei cinque desideri esternamente, e poi, contemplando i cinque aggregati soggetti ad attaccamento, realizza la vacuità dell'arroganza "io sono" internamente.

Questa è la via obbligata alla coltivazione e realizzazione perseguita da tutti i nobili e costituisce la speciale caratteristica per cui il Buddhaddharma è il Buddhaddharma. Per questo si chiama "Sigillo del Nobile del Dharma".

9 I tre *samādhi*, i tre contatti i tre sigilli del Dharma

Il *Samyukta Āgama* raccoglie il *samādhi* della vacuità, il *samādhi* dell'inesistenza ed il *samādhi* privo di segno in un'unica categoria che chiama "sigillo del nobile Dharma". Da questa si sono sviluppati tre categorie di *dharma* aventi un significato analogo, ovvero, 1) i tre *samādhi*, anche detti tre porte della liberazione, ossia vuoto, non aspirazione, privo di segno; 2) i tre contatti, ovvero il contatto dell'animabile, il contatto del privo di segno, il contatto dell'inesistenza; 3) i tre sigilli del Dharma, ovvero "tutti i *dharma* condizionati sono impermanenti", "tutti i fenomeni sono privi di un sé", "il *Nirvāṇa* è la pace".

Tra i tre *samādhi*, vacuità, privo di segno e inesistenza, l'inesistenza è stata eliminata e sostituita con la non aspirazione per formare un gruppo di tre *samādhi* che è uniformemente presente nell'ambito del pensiero buddhista. Tuttavia, se confrontiamo l'insegnamento trasmesso nel canone cinese e quello nel canone Pāli c'è una grande differenza.

Per esempio, nel *Mahākausthila Sūtra*, MĀ 211, è scritto "Vacuità, non aspirazione e privo di segno sono diversi nel significato e diversi nella formulazione"⁹⁵, il che significa che hanno nomi differenti ed anche il loro significato è differente. Nel parallelo del *Majjhima Nikāya*, MN 43, *Mahāvedalla Sutta*, questo passaggio è assente⁹⁶.

In SN 43:4 (*Asaṅkhata Saṃyutta*) si parla dei tre *samādhi*, vacuità ecc.⁹⁷, mentre nel parallelo del *Samyukta Āgama*, SĀ 890, questo è assente.

In DN 33, *Saṅgīti Sutta*, il cui parallelo è DĀ 9, *Sūtra sui Raggruppamenti*, nell'ambito dei cosiddetti "tre dharma" si parla dei tre *samādhi*, vacuità ecc.⁹⁸, ma il commentario (Sarvāstivāda) su questo *sūtra*, l'*Abhidharma Saṅgīti Paryāya Śāstra*, non ne fa menzione.

Gli esempi sopra citati rendono evidente che i paralleli sono reciprocamente incongrui nel menzionare questo argomento.

Riguardo alla sequenza (di questi *samādhi*), nel *Mādhyama Āgama*, *Dīrgha Āgama*, *Mahā Vibhāṣā*, *Yogācārabhūmi* la sequenza è vacuità, non aspirazione e privo di segno; di converso,

⁹⁵ T1, 792, a23.

⁹⁶ Il *Mahāvedalla sutta* parla delle quattro liberazioni della mente, immisurabile, inesistenza, privo di segno e vacuità, di cui dice che possono essere differenti sia nel significato che nella formulazione o differenti nella formulazione, ma uguali nel significato.

⁹⁷ SN 43:4: "E quale, bhikkhu, è il cammino che conduce all'incondizionato? La concentrazione della vacuità, la concentrazione priva di segno, la concentrazione della non aspirazione."

⁹⁸ Entrambe le versioni elencano il *samādhi* della vacuità, il *samādhi* della non aspirazione ed il *samādhi* privo di segno, seppure in ordine differente.

nel *Samyutta Nikāya*, *Dīgha Nikāya*, *Aṅguttara Nikāya* della tradizione meridionale la sequenza è vacuità, privo di segno e non aspirazione.

Dal fatto che la sequenza non è uniforme, né lo è la menzione o meno (di questi *samādhi*) tra i paralleli, si può dedurre che, nonostante questo sia un insegnamento comune in tutta la dottrina buddista, si sia sviluppato un po' tardi e abbia subito l'influenza delle scuole.

Tuttavia, per quale motivo tra i tre *samādhi* l'inesistenza è stata eliminata e sostituita dalla non aspirazione? È possibile che, essendo l'inesistenza già presente come uno degli assorbimenti immateriali e avendo essa un significato uguale a quello di vacuità, sia stata gradualmente messa da parte. Al contempo, il senso principale del Buddhадharma è conoscere come realmente sono impermanenza, *duḥkha*, assenza di sé e di ciò che appartiene al sé – ovvero la vacuità; da questo deriva la repulsione (nei confronti del *samsāra*), l'abbandono del desiderio e la cessazione, e si realizza la liberazione. Riguardo a tutti i fenomeni mondani condizionati – che sono *duḥkha* – uno sviluppa repulsione ed abbandono e quindi non aspira a una successiva rinascita: questa è l'attitudine mentale imprescindibile per coltivare la via di liberazione. Forse questo è il motivo per cui la non aspirazione è andata a sostituirsi all'inesistenza.

I tre *samādhi*, vacuità, inesistenza, privo di segno, in ultimo pongono l'enfasi sull'essere vuoto di tutti i contaminanti tramite la corretta contemplazione dei fenomeni condizionati; tuttavia, nel corso dello sviluppo del Buddhадharma si è accentuato l'interesse verso l'aspetto trascendente del Nirvāṇa. Come dice il *Mahākaṣṭhila Sūtra*, MĀ 211:

Ci sono due cause e due condizioni per dimorare nel *samādhi* della non percezione. Quali due? Primo, non prestare attenzione ad alcun segno; secondo, prestare attenzione alla sfera della non percezione. Queste sono le due cause e due condizioni per dimorare nel *samādhi* della non percezione.⁹⁹

Il parallelo di questo *sūtra* nel *Majjhima Nikāya* è il *Mahāvedalla Sutta*, MN43¹⁰⁰; *samādhi* della non percezione è una traduzione alternativa di *samādhi* della mente privo di segno.

Ciò che è chiamato privo di segno ha due aspetti: primo, è il privo di segno derivante dal non prestare attenzione ad alcun segno; secondo, è il privo di segno che trascende tutti i segni, ovvero il *nirvāṇa*. Nel coltivare il *samādhi* privo di segno, uno non deve prestare attenzione a nessun segno e contemporaneamente prestare attenzione al privo di segno. Come dice il Buddha nel *Sandha Kātyāyana Sūtra*, originariamente (la contemplazione) non è sostenuta da alcun segno, ma stando a come il *sūtra* va avanti, oltre alla non percezione c'è anche una percezione, ossia 'Questa è la pace, questo il sublime, ovvero l'acquietamento di tutti i *samskāra*, l'abbandono di tutti i supporti, la cessazione della brama, l'abbandono dell'attaccamento, la cessazione, il *nirvāṇa*', "la cessazione che è il *nirvāṇa*."

In questo modo, vacuità enfatizza il fatto che il mondo è impermanente e vuoto di un sé; privo di segno, oltre ad essere caratterizzato dall'abbandono dei segni, manifesta il *nirvāṇa* trascendente; la non aspirazione rigetta ed abbandona il mondano per volgersi verso il

⁹⁹ T1, 792b.

¹⁰⁰ Anche nel *Mahāvedalla sutta* c'è lo stesso passaggio: "Amico, ci sono due condizioni per la realizzazione della liberazione della mente priva di segno: non attenzione a tutti i segni ed attenzione all'elemento privo di segno."

nirvāṇa che è quiete ed estinzione.

I tre *samādhi* o tre porte della liberazione, vacuità, non aspirazione e privo di segno, si sono così sviluppati.

Anche i tre contatti hanno una relazione con vacuità, inesistenza (o non aspirazione) e privo di segno. Il *Cūḷavedalla sutta*, MN 44, dice:

Un bhikkhu che emerge dalla cessazione di sensazione e percezione contattata tre contatti: il vuoto, il privo di segno, e la non aspirazione.

MĀ 211, *Mahākauṣṭhila sutta*¹⁰¹, parallelo a MN 43, *Mahāvedalla sutta*, è simile, dice:

Quando uno emerge dal *samādhi* della cessazione, contattata tre contatti. Quali tre? Primo, il contatto dell'inamovibile; secondo, il contatto dell'inesistenza; terzo, il contatto del privo di segno.

Anche *Mahāvibhāṣā* e *Yogācārabhūmi* sono concordi.

I tre *samādhi* ed i tre contatti hanno ovviamente un significato differente; tuttavia l'identità della loro formulazione è molto evidente. Cerchiamo di schematizzare in questo modo.

Tre <i>samādhi</i>	Vecchia traduzione	Vacuità, inesistenza, privo di segno
	Nuova traduzione	Vacuità, non aspirazione, privo di segno
Tre contatti	<i>Mādhyama Āgama</i>	Inamovibile, inesistenza, privo di segno
	<i>Majjhima Nikāya</i>	Vacuità, privo di segno, non aspirazione

Vacuità prende il nome dalla saggezza della contemplazione; inamovibile, prende il nome dal *samādhi*; è lo stato in cui uno è indifferente sia a sensazione spiacevoli che a sensazioni piacevoli. L'inamovibile, l'inesistenza e il privo di segno formano un gruppo. Questo ci fa venire in mente il *Sunakkhatta Sutta* e l'*Āneñjasappāya Sutta* del *Majjhima Nikāya*, che nella versione cinese s'intitola *Sūtra sulla Purificazione della Via Verso l'Inamovibile*. In questi due *sūtra* si parla dell'inamovibile; dopo di esso, c'è la base dell'inesistenza e quindi la base di né percezione né non percezione che nella versione cinese si chiama base della non percezione (che è il *samādhi* della mente privo di segno). Questo è perfettamente in accordo con la sequenza dei tre contatti, ovvero l'inamovibile, l'inesistenza ed il privo di segno.

Nel *Sūtra sulla Purificazione della Via Verso l'Inamovibile*, l'inamovibile, l'inesistenza e il privo di segno sono tutti *samādhi* che prendono il nome dal tipo di contemplazione (utilizzato). Nella purificazione della via verso l'inamovibile, se uno non riesce a realizzare la liberazione per mezzo della saggezza, allora rinasce nella sfera dell'inamovibile, che è al di

¹⁰¹ Il maestro Yin Xun inavvertitamente dice che MĀ 211 è parallelo a MN 44, ma in realtà è il parallelo a MN 43, dove questo passaggio è assente. Anche Shi Huifeng rileva la discrepanza.

sopra del regno del desiderio e della forma (sottile)¹⁰².

Secondo il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità*, invece, uno realizza i quattro *jhāna*, contempla la vacuità interna, la vacuità esterna, la vacuità di entrambi e l'inaMOVIBILE, avendo come obiettivo l'inaMOVIBILE. Quindi, l'inaMOVIBILE è il *samādhi* della vacuità che si volge verso la liberazione sulla base del quarto *jhāna*; se uno riesce a realizzare la liberazione, allora rinasce nell'inaMOVIBILE, ovvero ciò che solitamente si chiama (la sfera del) quarto *jhāna*.

I tre contatti hanno una relazione con questo. I maestri dei trattati danno differenti spiegazioni, tra questi (il *Mahāvibhāṣā* dice): “C’è chi dice che la vacuità è il contatto dell'inaMOVIBILE; la non aspirazione è il contatto dell'inesistenza; il privo di segno è il contatto del privo di segno.” Questa è una spiegazione logica basata sul tipo di saggezza contemplativa (implicata in ognuno di questi stati).

L'inaMOVIBILE è connesso al quarto *jhāna*, e citiamo nuovamente il *Mahākauṣṭhila Sūtra*, MĀ 211, a riprova di ciò:

Sono quattro le cause e quattro le condizioni che generano l'inaMOVIBILE. Quali quattro?
Un bhikṣu abbandona il desiderio e gli stati negativi ed insalubri¹⁰³, ecc., fino a realizzare il quarto *jhāna* e vi dimora ...

Sono tre le cause e tre le condizioni che generano il *samādhi* dell'inesistenza. Quali tre?
Quando un bhikṣu va oltre ogni percezione della forma (ecc.), fino a realizza la base dell'inesistenza e vi dimora ...

Sono due le cause e due le condizioni che generano il *samādhi* privo di segno. Quali due?
Primo, non prestare attenzione ad alcun segno; secondo, prestare attenzione alla sfera del privo di segno.¹⁰⁴

Se uno coltiva le quattro cause e condizioni che conducono dal primo al quarto *jhāna* allora realizza l'inaMOVIBILE. Se uno coltiva le tre cause e condizioni, dall'andare oltre ogni percezione della forma (base dello spazio infinito) fino all'inesistenza, allora realizza il *samādhi* della base dell'inesistenza. Uno realizza il *samādhi* della non percezione, ovvero il *samādhi* della mente privo di segno, sulla base di due cause e condizioni; se non realizza la liberazione, allora entra nel *samādhi* della base di né percezione né non percezione.

Se parliamo dei tre contatti in relazione al *samādhi* conseguito, allora essi sono il quarto *jhāna*, il *samādhi* della base dell'inesistenza, ed il *samādhi* della non percezione.

Parliamo ora dei tre sigilli del Dharma.

¹⁰² Per qualche motivo, il Maestro Yin Xun isola la sfera dell'inaMOVIBILE, corrispondente, secondo la sua interpretazione, al quarto *jhāna*, dalle altre tre sfere della materia sottile, ossia quelle corrispondenti ai primi tre *jhāna*. Per questo dice che la sfera dell'inaMOVIBILE si trova al di sopra della sfera della materia sottile. In realtà, nonostante l'*Āneñjasappāya sutta* ed il *Sūtra sulla Purificazione della Via all'InaMOVIBILE* parlino di una rinascita nella sfera dell'inaMOVIBILE, non credo che la intendano come separata dal regno della sfera sottile. Nella cosmologia buddhista tutti i quattro *jhāna* si situano nella sfera della materia sottile.

¹⁰³ La formulazione qua è abbreviata: abbandonando gli stati negativi ed insalubri uno entra nel primo *jhāna*; abbandonando applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, uno entra nel secondo *jhāna*; abbandonando il rapimento, uno entra nel terzo *jhāna*; abbandonando la beatitudine, uno entra nel quarto *jhāna*.

¹⁰⁴ T1, 792, a29.

SĀ 270:

La percezione dell'impermanenza è capace di generare la percezione del non sé. Se un nobile discepolo dimora nella percezione del non sé, la sua mente abbandona l'arroganza "io sono" e conseguentemente realizza il *nirvāṇa*.¹⁰⁵

SĀ 262:

Tutti i dharma condizionati sono impermanenti, tutti i fenomeni sono privi di un sé, il Nirvāṇa è la pace.¹⁰⁶

Nonostante questo *sūtra* elenchi le tre frasi, non vi dà il nome di "sigilli del Dharma". È nel *Mūlasarvāstivāda Vinaya* che queste sono raggruppate assieme sotto il nome collettivo di "tre sigilli del Dharma"¹⁰⁷.

Il testo sopra citato¹⁰⁸ dice che i tre *samādhi* - vacuità, inesistenza e privo di segno - in quanto sigilli del Dharma, enfatizzano l'aspetto pratico della via, manifestano la particolare caratteristica della nobile saggezza sovramondana; si predicano dal punto di vista della saggezza contemplativa. La saggezza contemplativa in grado di guidare verso la liberazione del *nirvāṇa* è la retta conoscenza e visione che penetra la verità così com'è ed è in accordo con la verità. In tal modo, dal punto di vista di ciò che è contemplato e di ciò che è realizzato, essi sono sufficienti a mostrare le verità del Buddhismo e quindi non c'è nulla di sbagliato nel chiamarli sigilli del Dharma.

Il Dharma predicato dal Buddha ha l'aspetto teorico e quello pratico (si può anche dire che l'aspetto teorico è parte dell'aspetto pratico). Uno comprende così com'è in realtà che "ciò che è impermanente è insoddisfacente, ed essendo impermanente ed insoddisfacente è anche privo di un sé e di ciò che appartiene al sé"; si può anche dire "impermanenza, natura insoddisfacente, vuoto, assenza di un sé".

Uno pratica secondo ciò che ha compreso, come dice il *Samyukta Āgama*:

In colui che contempla rettamente (*contemplare si può rendere con vedere*¹⁰⁹) sorge il disincanto; in colui in cui sorge il disincanto, diletto e brama si estinguono; in colui in cui diletto e brama si estinguono si dice che ha la mente liberata.¹¹⁰

...

Contemplando in questo modo, uno prova disincanto verso la forma, disincanto verso la sensazione, la percezione, le formazioni volizionali, la coscienza; provando disincanto non prova diletto; non provando diletto realizza la liberazione.¹¹¹

..

¹⁰⁵ T2, 71, a1.

¹⁰⁶ T2, 66, c7.

¹⁰⁷ T23, 670, c2: "Tutti i dharma condizionati sono impermanenti, tutti i fenomeni sono privi di un sé, la quiete e la pace è il Nirvāṇa: questi sono detti i tre sigilli del Dharma."

¹⁰⁸ SĀ 80, *Sūtra del Sigillo del Dharma*.

¹⁰⁹ Questa osservazione è presente originariamente nel testo.

¹¹⁰ T2, 1, a8.

¹¹¹ T2, 2, a7.

Uno prova disincanto verso la forma (ecc.), abbandona il desiderio, realizza l'estinzione, gli influssi non sorgono più e la mente è rettamente liberata.¹¹²

...

Questo è detto comprendere come realmente è. Śroṇa! In questo modo uno fa sorgere il disincanto per forma, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza, abbandona il desiderio e realizza la liberazione.¹¹³

Riguardo alla coltivazione della nobile via c'è questo ritornello: “Sulla base del disincanto, dell'estinzione delle passioni, della cessazione, uno si volge verso la rinuncia.”

Il *Mahāvibhāṣā* citando il *sūtra* spiega:

Tramite il disincanto uno abbandona i contaminanti, tramite l'abbandono dei contaminanti uno è liberato, tramite la liberazione uno realizza il *nirvāṇa*.¹¹⁴

Dal ritornello citato nei *sūtra* e nei trattati, si può dedurre come la possibilità di praticare è conseguente alla comprensione. L'importante sequenza della coltivazione ha come fasi essenziali il disincanto, *nibbidā*, l'abbandono del desiderio, *virāga*, la cessazione, *nirodha*, e la liberazione, *vimutti*.

Si può naturalmente dire che anche impermanenza, *duḥkha*, assenza di un sé (vacuità) sono sigilli del Dharma; tuttavia, dal punto di vista della totalità del Buddhadharma, (che va) dalla comprensione, alla pratica, (ed infine) alla realizzazione, l'impermanenza ecc. inclinano più verso la retta contemplazione della realtà dei fenomeni mondani, ma non dicono nulla riguardo all'ideale (finale del Buddhismo), ovvero all'attualizzazione della liberazione del *nirvāṇa*.

Anche se non c'è dubbio che vi sia una corrispondenza reciproca tra “tutti i *dharma* condizionati sono impermanenti” e il disincanto, tra “tutti i fenomeni sono privi di un sé” e l'abbandono del desiderio, tra “il *nirvāṇa* è la quiete” e cessazione e liberazione, tuttavia il fatto che tutti i *dharma* condizionati sono impermanenti e che tutti i fenomeni sono privi di un sé è la verità attuale (mondana), mentre il *nirvāṇa* come pace è la realizzazione dell'ideale. In questo modo, i tre sigilli del Dharma simboleggiano tutte le caratteristiche peculiari del Buddhadharma.

La relazione tra i tre *samādhi*, vacuità ecc., e i tre sigilli del Dharma è la seguente:

Tre <i>samādhi</i>		Tre sigilli del Dharma
Vacuità	Vacuità	Tutti i fenomeni sono privi di un sé
Inesistenza	Non aspirazione	Tutti i <i>dharma</i> condizionati sono impermanenti

¹¹² T2, 6, a6.

¹¹³ T2, 6, b21.

¹¹⁴ T27, 145. C23.

Privo di segno	Privo di segno	Il <i>Nirvāṇa</i> è la pace
----------------	----------------	-----------------------------

Dai tre *samādhi* - vacuità, inesistenza e privo di segno - che pongono l'enfasi sulla retta contemplazione, si sono sviluppati i tre *samādhi* di vacuità, non aspirazione e privo di segno. Questi ultimi pongono l'accento sul punto di partenza della via oltremondana costituito dal disincanto, per terminare infine con la non aspirazione a rinascite successive e alla continuità del *saṃsāra* e quindi giungere alla liberazione.

Nella nobile via, generare il disincanto tramite (la contemplazione) dell'impermanenza (e di *duḥkha*) ha un significato molto importante. Nella versione alternativa di Dharmapāla de *Il Buddha Espone il Sigillo del Dharma*, riguardo alla parte che tratta dell'abbandono dell'arroganza e della purificazione di conoscenza e visione, la spiegazione dice:

Essendo l'aggregato della coscienza vuoto, non produce nulla e quindi è chiamato la porta della liberazione della non azione (una traduzione alternativa di non aspirazione).

...

Così essi si chiamano i tre sigilli del Dharma, ovvero le tre porte della liberazione.

L'unione dei tre sigilli del Dharma con le tre porte della liberazione, nonostante sia una traduzione tarda, e sebbene il testo abbia subito delle modifiche, mostra comunque un'enfasi sull'impermanenza e la non aspirazione che non perde il significato originario del Buddhadharma.

10 Contemplazione per via di determinazione e contemplazione secondo la reale natura dei fenomeni

I quattro *jhāna*, gli otto assorbimenti, i nove *samādhi* progressivi, sono in sostanza solamente i quattro *jhāna*; gli altri conseguimenti sono realizzati tramite visualizzazione. Abbiamo già spiegato l'importanza che i quattro *jhāna* rivestono nel Buddhadharma tramite citazioni dalle scritture canoniche. Si può comprendere la peculiarità dei quattro *jhāna* anche dal fatto che nei *sūtra* essi hanno nomi diversi. Lo *Yogācārabhūmi* dice:

Riguardo ai differenti nomi che gli stati di tranquillità hanno, essi possono essere conosciuti come "mente superiore" (*adhicitta*), poiché è dal fatto che la mente è pura e dotata di forza superiore che si può analizzare correttamente; possono essere conosciuti come "piacevole dimora", poiché in questi stati uno sperimenta una suprema gioia. Per qual motivo? Perché con gli assorbimenti come base, uno sperimenta la gioia della beatitudine, la gioia della tranquillità, la gioia dell'abbandono, la gioia di corpo e mente. Ancora, colui che consegue il *samādhi* è in grado di entrare ed uscire dagli assorbimenti più volte, e sperimenta la tranquillità dell'assorbimento in cui si trova al momento. ... Sono anche conosciuti come "*nirvāṇa* parziali", o anche "*nirvāṇa* con una differenza". A causa del fatto che i contaminanti sono parzialmente eliminati, seppur non in modo definitivo, vengono chiamati "*nirvāṇa* parziali"; a causa del fatto che non sono il *Nirvāṇa*

definitivo, vengono chiamati “*nirvāṇa* con una differenza”.¹¹⁵

Che un bhikṣu riesca a realizzare la fine degli influssi e la liberazione sulla base dei quattro *jhāna* è una cosa che si incontra di frequente nei *sūtra*.

AN 5:94 parla di cinque dimore della tranquillità, ovvero i quattro *jhāna* e lo stato in cui gli influssi sono eradicati.

Abbiamo già citato più sopra il *Sunakkhatta Sutta* e l’*Āneñjasappāya sutta* (corrispondente al *Sūtra sulla Purificazione della Via all’Inamovibile* negli *Āgama*) che presentano la sequenza inamovibile, inesistenza, privo di segno. Visto che il quarto *jhāna* è chiamato inamovibile, perché tra l’inamovibile e l’inesistenza non ci sono la base dello spazio infinito e la base della coscienza infinita? Perché originariamente l’inamovibile, l’inesistenza e il privo di segno sono *samādhi* ottenuti tramite contemplazione secondo la reale natura dei fenomeni, mentre la base dello spazio infinito e la base della coscienza infinita sono *samādhi* ottenuti tramite contemplazione concettuale che è mondana.

La differenza tra questi due tipi di contemplazione è spiegata nel *Mahāvibhāṣā*:

Ci sono tre tipi di attenzione (*manaskāra*), ovvero attenzione alle caratteristiche specifiche (*svalakṣana manaskāra*), attenzione alle caratteristiche comuni (*sāmānyalakṣana manaskāra*), attenzione per mezzo di determinazione (*adhimokṣa manaskāra*) ... L’attenzione per mezzo di determinazione è, per esempio, la contemplazione delle impurità, la consapevolezza del respiro, (i quattro) *brahmavibhāra*, (le otto) liberazioni, (le otto) basi del dominio, (i dieci) universali.¹¹⁶

Lo *Yogācārabhūmi* dice:

L’attenzione per mezzo di determinazione significa che, nel coltivare gli assorbimenti, uno presta attenzione in modo speciale a certe caratteristiche in accordo con la propria determinazione.

L’attenzione alla reale caratteristica (dei fenomeni) significa che uno esercita appropriata attenzione alla caratteristica dei fenomeni in relazione alla loro caratteristica specifica, alla caratteristica comune ed alla caratteristica della quiddità.¹¹⁷

Da questo si può dedurre come l’attenzione alla caratteristica specifica (*svalakṣana manaskāra*), l’attenzione alla caratteristica comune (*sāmānyalakṣana manaskāra*) e l’attenzione alla quiddità (*tathatā manaskāra*) sono l’attenzione alla reale attualità e principio dei fenomeni; l’attenzione per mezzo di determinazione (*adhimokṣa manaskāra*) è invece una contemplazione concettuale, costruita, che dirige un’accresciuta (attenzione) verso i fenomeni. Per esempio, la contemplazione delle impurità implica visualizzare (un cadavere) livido ed in via di putrefazione, visualizzare il proprio corpo e cadaveri ovunque, lividi e in via di putrefazione; tuttavia, questo non è in accordo con la situazione reale. È un oggetto di concentrazione prodotto da una visualizzazione estrema, e quindi viene chiamato “accresciuta (attenzione)”. Nel Buddhismo, le otto emancipazioni, le otto basi del dominio e i dieci

¹¹⁵ T30, 331a.

¹¹⁶ T27, 53, a13.

¹¹⁷ T30, 332, c22.

universali sono tutti (ottenuti tramite) attenzione per mezzo di determinazione. Il seguente schema illustra la loro relazione:

Otto basi del dominio	Dieci universali	Otto emancipazioni	
Percependo la forma internamente, uno contempla la forma esternamente, limitata		Internamente c'è (la percezione) della forma, uno osserva la forma anche esternamente; questa è la prima emancipazione	
Percependo la forma internamente, uno contempla la forma esternamente, molteplice			
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno osserva la forma esternamente, limitata		Internamente non c'è (la percezione) della forma, uno osserva la forma esternamente; questa è la seconda emancipazione	
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno osserva la forma esternamente, molteplice			
	Universale della terra Universale dell'acqua Universale del fuoco Universale dell'aria		
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla esternamente il colore blu	Universale blu	L'emancipazione della purezza, che viene sperimentata con il corpo	
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla esternamente il colore giallo	Universale giallo		
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla esternamente il colore rosso	Universale rosso		
Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla esternamente il colore bianco	Universale bianco		

	Universale dello spazio	Base dello spazio infinito	
	Universale della coscienza	Base della coscienza infinita	
			Base dell'inesistenza
			Base di né percezione né non percezione

Questi tre tipi di metodi di concentrazione, ossia le emancipazioni, gli universali (inclusa la contemplazione delle impurità¹¹⁸), le basi del dominio, sono analoghi, ma hanno comunque delle differenze. Il loro comune punto di partenza è la contemplazione della forma e, nell'ambito di differenti trasmissioni, si sono sviluppati in metodi di concentrazione differenti. Gli antichi li hanno combinati assieme e li hanno spiegati come costituenti una sequenza progressiva dal più superficiale al più profondo.

Le prime quattro basi del dominio corrispondono alle prime due emancipazioni; queste costituiscono la contemplazione dell'impurità.

Le ultime quattro basi del dominio corrispondono alla “emancipazione della purezza che viene sperimentata con il corpo”; queste costituiscono la contemplazione della purezza.

I primi otto universali sono anch'essi una contemplazione della purezza. Blu, giallo, rosso e bianco costituiscono la materia derivata; la materia derivata è formata dai quattro grandi elementi, ossia terra, acqua, fuoco, aria, e quindi abbiamo i primi quattro universali.

Le prime tre emancipazioni, i primi otto universali e le otto basi del dominio sono tutti *samādhi* della sfera della forma sottile¹¹⁹. Stati che prendono come oggetto la forma nel regno del desiderio sono tutte contemplazione concettuali per mezzo di determinazione.

Nell'ambito dei dieci universali, al di sopra di terra, acqua, fuoco e aria (e blu, giallo, rosso e bianco che derivano dai quattro grandi elementi) ci sono l'universale dello spazio e l'universale della coscienza. Non sono forse questi i sei elementi, ossia terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza?

I sei elementi spiegano le caratteristiche peculiari dell'organismo degli esseri senzienti, i fattori elementari di cui il corpo degli esseri senzienti è composto. I quattro grandi elementi costituiscono la forma, il sangue e la carne del corpo fisico; lo spazio è dato dalle narici, la gola, i pori, ecc., ovvero ciò che è cavo, che è visibile e tangibile, e che è spazialmente limitato; la coscienza è la funzione psicologica dell'individuo. L'organismo degli esseri senzienti è il semplice composto di questi sei elementi. Se si esclude l'elemento della coscienza, allora viene a costituirsi il mondo fisico esterno.

¹¹⁸ Il Maestro Yin Xun si riferisce qui ai quattro universali di terra, acqua, fuoco, aria, che costituiscono la contemplazione degli elementi, solitamente inclusa tra le cosiddette contemplazioni dell'impurità. Gli universali in sé non sono mai impuri.

¹¹⁹ Ovvero i quattro *jhāna*.

Gli antichi che coltivavano la via cominciavano contemplando la forma come impura (allo scopo di mettere sotto controllo la brama), per poi progredire verso la contemplazione della forma come pura; questo comprende le prime tre emancipazioni, i primi otto universali e le otto basi della trascendenza. Uno può anche trascendere il segno della forma e contemplare il segno dello spazio, per poi espanderlo universalmente per via di determinazione. Se uno non riesce a sviluppare la saggezza sulla base di ciò e a realizzare la liberazione, rinasce nella sfera dello spazio infinito. Oppure, uno può proseguire a contemplare il segno della coscienza, per poi espanderlo universalmente tramite visualizzazione concettuale (le espressioni più tarde della “mente che include l’intero spazio” o della “mente che si espande nelle dieci direzioni” derivano tutte da questo oggetto di concentrazione). Se uno non realizza la liberazione allora rinasce nella sfera della coscienza infinita. Le prime due dimore celesti della sfera immateriale (e i *samādhi* corrispondenti) derivano dalla coltivazione e realizzazione di questi oggetti di concentrazione.

Il quarto *jhāna* è chiamato l’inamovibile. Nel *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* del *Mādhyama Āgama*, la vacuità interna, la vacuità esterna, la vacuità sia interna che esterna e l’inamovibile stanno sullo stesso piano. La vacuità interna, la vacuità esterna, la vacuità sia interna che esterna originano dalla vacuità dei cinque desideri, ovvero dalla relazione tra facoltà sensoriali, oggetti e coscienza. L’inamovibile significa abbandonare internamente l’arroganza “io sono” tramite la contemplazione dei cinque aggregati come impermanenti e privi di un sé.

Il perfezionamento della coltivazione dell’inamovibile è il perfezionamento del dimorare nella vacuità. Se uno afferra (il concetto di) vacuità, non può realizzare la liberazione; in questo caso, l’inamovibile viene chiamato quarto *jhāna*. Secondo il *Sunakkhatta sutta* e l’*Āneñjasappāya sutta* si desume che la sequenza inamovibile, inesistenza e privo di segno è il risultato di contemplazioni secondo la vera realtà dei fenomeni, in accordo con la verità. Se uno si afferra (a uno di questi conseguimenti), allora non può realizzare la liberazione e quindi rinasce (nella sfera pertinente al quarto *jhāna*), o nella sfera dell’inesistenza o nella sfera della non percezione, ovvero né percezione né non percezione (se uno prosegue ulteriormente, consegue il *samādhi* della cessazione di sensazione e percezione).

Tra il quarto *jhāna* e la base dell’inesistenza mancano la base dello spazio infinito e la base della coscienza infinita. A causa della coltivazione e realizzazione dei dieci universali, uno prosegue sequenzialmente secondo i sei elementi, ed in tal modo questi si integrano a dare la base dello spazio infinito e la base della coscienza infinita tra il quarto *jhāna* e la base dell’inesistenza. Si originano così i quattro *jhāna* e i quattro assorbimenti immateriale, ovvero gli otto conseguimenti meditativi. Con l’aggiunta del *samādhi* della cessazione di sensazione e percezione otteniamo i nove *samādhi* progressivi. Qui di seguito uno schema generale:

Vari tipi di percezione	Quattro <i>jhāna</i>	Dieci universali	Otto basi del dominio	Otto emancipazioni	Nove <i>samādhi</i> progressivi
Regno del desiderio					
Forma	Primo <i>jhāna</i>		Percependo la forma internamente, uno contempla la forma esternamente,	Internamente c’è (la percezione) della forma, uno osserva la forma anche	Primo <i>jhāna</i>

			limitata	esternamente; questa è la prima emancipazione	
			Percependo la forma internamente, uno contempla la forma esternamente, molteplice		
	Secondo <i>jhāna</i>		Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla la forma esternamente, limitata	Internamente non c'è (la percezione) della forma, uno osserva la forma anche esternamente; questa è la prima emancipazione	Secondo <i>jhāna</i>
			Senza possedere la percezione della forma internamente, uno contempla la forma esternamente, molteplice		
	Terzo <i>jhāna</i>				Terzo <i>jhāna</i>
Inamovibile	Quarto <i>jhāna</i>	Terra, acqua, fuoco, aria			
		Blu, giallo rosso, bianco	Senza possedere la percezione della forma internamente, contempla esternamente il colore blu, giallo, rosso e bianco	Emancipazione della purezza	
		Base dello spazio infinito		Emancipazione della base dello spazio infinito	<i>Samādhi</i> della base dello spazio infinito
		Base della coscienza infinita		Emancipazione della base della coscienza infinita	<i>Samādhi</i> della base della coscienza infinita
Inesistenza				Emancipazione della base dell'inesistenza	<i>Samādhi</i> della base dell'inesistenza
Privo di segno				Emancipazione della base di né percezione né non percezione	<i>Samādhi</i> della base di né percezione né non percezione

				Emancipazione della cessazione di sensazione e percezione	<i>Samādhi</i> della cessazione di sensazione e percezione
--	--	--	--	---	--

La via di liberazione buddhista è data dallo sviluppo della saggezza riguardante la reale natura dei fenomeni sulla base dei quattro *jhāna*, e quindi dall'abbandono dei contaminanti cui segue la realizzazione dell'emancipazione. La saggezza riguardante la reale natura dei fenomeni si basa sulla contemplazione secondo verità che “ciò che è impermanente è insoddisfacente e ciò che è insoddisfacente ed impermanente è privo di un sé”. La vacuità, ovvero l'assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, è la corretta contemplazione che è invariabile e non duale; porta all'abbandono di tutti i contaminanti, all'abbandono di tutti i segni e alla penetrazione nella quiete e cessazione ultramondana.

Si usano i termini vacuità, inesistenza, o privo di segno in base alla diversità dei metodi di praticare la contemplazione di saggezza. Se (i conseguimenti) sono connessi a calma e insight e consentono di conseguire la vera saggezza, allora prendono il nome dal tipo di contemplazione, ovvero *samādhi* della mente della vacuità, *samādhi* della mente dell'inesistenza, *samādhi* della mente privo di segno; *samādhi* della mente ha anche il nome di liberazione della mente.

Nonostante i tre nomi siano assegnati sulla base del differente metodo preliminare, il fatto di essere liberi da tutti i contaminanti è identico. In realtà, anche i metodi preliminari condividono alcuni aspetti, come dice il *Mahāsuññata sutta*: “Senza prestare attenzione ad alcun segno uno realizza e dimora nella vacuità internamente.” L'*Āneñjasappāya sutta* dice: “La vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé è la seconda via all'inesistenza.” Vacuità e privo di segno, inesistenza e vacuità: non c'è forse un'evidente somiglianza tra essi?

Quindi, nonostante la saggezza riguardo alla vera natura dei fenomeni che conduce alla liberazione sia chiamata con nomi diversi, alla fine si tratta solo di sinonimi di saggezza della vacuità.

Le contemplazioni concettuali per via di determinazione non sono in grado di condurre alla liberazione definitiva; tuttavia, la forza intensificata della mente ha la funzione di controllare i contaminanti ed eliminarne una parte e quindi il Buddha Śākyamuni le ha utilizzate come strumenti pedagogici per guidare i discepoli.

Tra le contemplazioni concettuali una che ricopre un ruolo importante è la meditazione delle impurità, ovvero la percezione del corpo livido, la percezione del corpo putrefatto, la contemplazione delle ossa, ecc. Uno dei contaminanti più intensi che ostacolano i discepoli monastici è il desiderio sessuale. Allo scopo di contrastare il desiderio sessuale, il Buddha insegnò il metodo della contemplazione delle impurità.

L'impurità, assieme all'impermanenza, a *dukkha* e all'assenza di un sé formano i quattro fondamenti della consapevolezza. Tra questi, la contemplazione del corpo come impuro dovrebbe essere coltivata per prima.

La contemplazione concettuale dell'impurità può provocare alcuni effetti collaterali. A causa

delle profonde emozioni suscitate dal disgusto (per il corpo), alcuni bhikṣu si suicidarono o espressero il desiderio di essere uccisi; queste sono storie tramandate sia nei *sūtra* che nei Vinaya.

Per correggere la coltivazione dell'impurità, il Buddha da un lato insegnò il metodo della consapevolezza dell'inspirazione e dell'espiazione, dall'altro insegnò come trasformare la contemplazione dell'impurità nella contemplazione della purezza. Per esempio, la terza delle otto emancipazioni, le ultime quattro basi del dominio e i primi otto dei dieci universali sono tutte contemplazioni della purezza. Sia la contemplazione dell'impurità che quella della purezza hanno come oggetto la forma e sono generate tramite visualizzazione concettuale basata sulla determinazione.

Possiamo citare alcuni *sūtra* che hanno una connessione con la contemplazione dell'impurità e con la contemplazione della purezza.

Primo, SĀ 456¹²⁰:

L'Onorato dal Mondo disse ai bhikṣu: "C'è la sfera luminosa, la sfera pura, la sfera della base dello spazio infinito, la sfera della base della coscienza infinita, la sfera della base dell'inesistenza, la sfera della base di né percezione né non percezione, la sfera della cessazione."

...

"La sfera luminosa può essere inferita dall'oscurità; la sfera pura può essere inferita dall'impurità."

Il *sūtra* elenca sette sfere; prima della base dello spazio infinito c'è la sfera luminosa e la sfera pura che corrispondono alla sequenza del paradiso luminoso del secondo *jhāna* e del paradiso puro del terzo *jhāna*. Il nome dei paradisi corrispondenti ai *jhāna* è in relazione con questo. Dal punto di vista dell'attuazione della pratica della visualizzazione, la luminosità è la contemplazione del segno luminoso che appare nella mente, come quando uno determina di osservare le ossa bianche che emanano luce che consente di passare dalla contemplazione dell'impurità a quella della purezza. Il compimento della contemplazione della luminosità e della purezza di terra, acqua, fuoco, aria, blu, giallo, rosso, bianco si basa sempre su una contemplazione per via di determinazione.

Il contenuto della contemplazione della purezza, come per esempio la purezza dell'elemento terra, ecc., è la purezza del segno della terra fisica; la purezza dei colori può applicarsi al segno della forma sia del mondo fisico che degli esseri senzienti. Il segno della purezza ottenuto tramite determinazione si manifesta nel *samādhi* come un corpo puro, o come (l'elemento) terra, ecc., per poi gradualmente generare la pura terra o il puro corpo ideali.

Secondo, MĀ 53, *Sūtra sui Deva*:

Allo scopo di conoscere e vedere la suprema luminosa purezza, dimorai in un luogo solitario lontano da tutto, con la mente non negligente, coltivando con solerzia ... realizzai la luminosità, e vidi le forme. Allora, mi associi con quei *deva* e ci scambiammo saluti; discutemmo con domande e risposte. Conobbi il clan, il nome e la nascita di quei

¹²⁰ T2, 116, c12.

deva; seppi anche di cosa quei *deva* si nutrivano e quali sofferenze o gioie sperimentavano. Seppi anche qual era la lunghezza della loro vita, quanto a lungo avrebbero vissuto (in quel piano) e come la loro esistenza sarebbe giunta alla fine. E seppi anche a causa di quale *karma* sarebbero morti qui per rinascere altrove. Seppi a quale categoria di *deva* quei *deva* appartenevano. Seppi anche se ero o non ero rinato in precedenza tra quei *deva*.¹²¹

Questo *sūtra* ha un parallelo in AN 8:64 (forse compilato più tardi). Di seguito, esso spiega le (otto) basi del dominio e le emancipazioni. Uno dei quattro scopi più importanti del coltivare i quattro *jhāna* è conquistare suprema conoscenza e visione. La solerte coltivazione di cui parla questo *sūtra* si suddivide in otto stadi.

Innanzitutto, uno visualizza per via di determinazione il segno della luminosità e quando questo ha successo, uno ha la possibilità di vedere il segno della forma che si manifesta in questa luminosità; questo “segno della forma” è l’aspetto puro del segno della forma dei *deva* (che abitano quel piano). Il manifestarsi del segno della luminosità e la visione del segno puro della forma dei *deva* è in relazione con l’attuazione della contemplazione della purezza delle emancipazione e delle basi del dominio.

Lo stadio successivo consiste nel riunirsi con quei *deva* e discutere con loro. Questo livello di *samādhi* ci fa pensare alla manifestazione di Amitābha nel *Pratyutpanna Samādhi Sūtra*, in cui il Buddha risponde alle domande del praticante (uno non vede solamente il segno della forma, ma è in grado di ascoltare la voce). Aśaṅga nel coltivare il metodo di Maitreya ascese al Paradiso Tuṣita, vide Maitreya e ricevette lo *Yogācārabhūmi Śāstra*.

Il successo nella coltivazione nella scuola esoterica consiste nella manifestazione della divinità radice, che può anche istruire il discepolo.

Il principio è lo stesso; la differenza sta solo nell’oggetto di venerazione del praticante.

Il *Pratyutpanna Samādhi Sūtra* dice che ciò che viene visualizzato non è il Buddha reale, ma è una proiezione della propria mente in *samādhi*. Nei Versi radice del *Mahāyāna Saṅgraha* è detto:

Riguardo ad un singolo oggetto, gli *yogin* applicano tipi differenti di determinazione, e sono in grado di realizzare la visualizzazione di cose differenti, da cui si deduce che ciò che viene afferrato è solamente la cognizione.

La visualizzazione concettuale per via di determinazione è di tipi differenti e forme differenti e, lungo il graduale sviluppo del Buddhismo, è andata rapidamente prendendo una forma teistica e nel contempo ha aiutato la grande ascesa della filosofia della mente unica.

Terzo, MĀ 79, *Sūtra sui Deva Vincitori*, parallelo in MN 127, *Anuruddha sutta*. Nel *Sūtra sui Deva Vincitori* è scritto:

Ci sono tre tipi di *deva*: *deva* della luce, *deva* della pura luce, *deva* della pura luce onnipervadente.

Di questi tre tipi di *deva* dice:

¹²¹ T1, 540, b24. Parallelo in AN 8:64.

a causa dell'eccellenza o mediocrità della mente umana, la loro coltivazione è sottile o grossolana. Poiché la loro coltivazione è sottile o grossolana, quando rinascono come *deva* sono eccellenti o mediocri.

Non solo c'è differenza, ma i *deva* di un determinato piano possono essere eccellenti o mediocri. Queste differenze sono dovute al fatto che la coltivazione che ha causato quella rinascita è grossolana o mediocre.

Se ci riferiamo ad esempio ai *deva* luminosi, nello stadio causale¹²² uno “visualizza la luminosità tramite attenzione dovuta a determinazione, vi entra e vi dimora. La sua mente porta l'attenzione alla percezione della luce in modo supremo.” Tuttavia, poiché la determinazione verso la percezione della luce può essere maggiore o minore, “quando i *deva* della luce dimorano nello stesso luogo, pur avendo differenze nella forma, la loro luce non è differente”, ma se “si disperdono in differenti direzioni, essendo la loro forma differente, la loro luce è anche differente.”

Veniamo alle differenze tra i *deva* della pura luce; nello stadio causale uno presta attenzione per via di determinazione alla pura luce che pervade ovunque, vi entra e vi dimora. Se uno non continua a coltivare, rinasce tra i *deva* della pura luce ma “Non è in grado di accedere alla suprema pace, e non può giungere al termine (naturale) di quell'esistenza.” Se uno coltiva e si addestra ripetutamente, allora quando rinasce in quel piano “È in grado di accedere alla suprema pace, e giunge al termine (naturale) di quell'esistenza.”

I *deva* del piano della pura luce onnipervadente rinascono nello stesso luogo, ma hanno delle differenze; ovvero, nonostante uno coltivi comunque “l'attenzione per via di determinazione alla pura luce onnipervadente, vi entri e vi dimori”, se “non conduce perfettamente a cessazione torpore e sonnolenza e non controlla in modo appropriato l'irrequietezza e il rimorso”, allora “essendo rinato (in quel piano) la sua luminosità non è pura in modo eccellente”. Se invece uno “conduce perfettamente a cessazione torpore e sonnolenza e controlla in modo appropriato irrequietezza e rimorso”, allora “essendo rinato (in quel piano) la sua luminosità è eccezionalmente radiosa e pura.”

Il *Sūtra sui Deva Vincitori* parla di tre dimore celesti, mentre l'*Anuruddha sutta* parla di quattro dimore celesti, ossia i *deva* della luce limitata (*Parittāsubha deva*), *deva* della luce illimitata (*Appamāṇāsubha deva*), i *deva* della luminosità inquinata (*Sankiliṭṭhābhā deva*), *deva* della pura luce (*Parisuddhābhā deva*). I *deva* della luminosità limitata e quelli della luminosità illimitata sono analoghi alle due categorie di *deva* della luce (limitata ed illimitata). I *deva* della luce inquinata ed i *deva* della pura luce nel *Sūtra sui Deva Vincitori* corrispondono alle due categorie di *deva* della pura luce, ossia i *deva* la cui luce non è estremamente pura e i *deva* la cui luce è estremamente radiante e pura.

Che siano tre piani o quattro piani divini, non esulano da luminosità e purezza e sono analoghi all'elemento della luce e all'elemento della purezza nell'ambito dei sette elementi. In realtà, la purezza (in quanto caratteristica della forma) non esiste separatamente dalla luminosità.

¹²² Stadio causale si riferisce allo stadio in cui uno coltiva le cause per il conseguimento successivo, in questo caso la rinascita tra i *deva* della luce. Il termine “stadio causale” si può applicare a qualunque tipo di conseguimento in riferimento alle pratiche e alle contemplazioni che uno adotta per conseguirlo.

Se uno realizza i quattro *jhāna* ma non riesce a realizzare l'emancipazione allora ottiene la rinascita nei quattro piani divini corrispondenti ai *jhāna*. Anche i nomi dei piani divini dei quattro *jhāna* si sono sviluppati gradualmente. Nei *Sūtra* ciò che viene frequentemente menzionato sono *deva*, *Māra* e *Brahmā*: al di sotto di *Māra* ci sono i vari piani dei *deva*, al di sopra del piano di *Māra* parliamo dei regni di *Brahmā*. Questo è un adattamento alla dottrina religiosa dell'India. Nel Buddhismo il regno di *Māra* (i *deva* di coloro che dominano sugli altri) è il più alto tra i *deva* del regno del desiderio. Se andiamo oltre il regno di *Māra*, ci sono i piani divini dei *jhāna* che si trovano oltre il regno del desiderio; quindi, il piano del primo *jhāna* è chiamato regno di *Brahmā*.

Quando i discepoli del Buddha coltivano la visualizzazione per via di determinazione, l'oggetto si manifesta con la luminosità come base; quindi, coltivare la visualizzazione per via di determinazione con un fenomeno materiale come oggetto ha sempre come risultato il segno della luminosità o il segno della purezza. Se uno coltiva così, la retribuzione karmica è la rinascita nel piano divino della luminosità e nel piano divino della purezza che sono i nomi dei piani corrispondenti al secondo e al terzo *jhāna*. A seconda che il segno della luminosità sia eccelso o mediocre, ognuno dei piani divini dei *jhāna* viene distinto in tre piani (oppure due).

Tuttavia, nelle scritture canoniche del Buddhismo delle origini il nome dei piani divini corrispondenti ai quattro *jhāna* sono: *Brahmā deva* o *deva* del seguito di *Brahmā*; *deva* del suono luminoso (*Ābhassarā deva*); *deva* della luminosità onnipervadente (*Subhakiṇhāka deva*); *deva* del grande frutto (*Vehapphala deva*).

Al quarto *jhāna* corrisponde solo il piano dei *deva* del grande frutto; è possibile che questo nome indicasse il piano più alto nel Buddhismo delle origini. Effettivamente, che sia concentrazione o liberazione tramite saggezza, il quarto *jhāna* porta un grande frutto.

Lo sviluppo della visualizzazione concettuale e della visualizzazione secondo la natura reale dei fenomeni ha una relazione diretta con la sistematizzazione dei piani divini dei due piani superiori.

Parte seconda – Buddismo delle Scuole - Lo sviluppo del significato di vuoto

1 *Śrutamayī prajñā e cintāmayī prajñā*: sviluppo del significato di vuoto¹²³

Tutti i metodi insegnati dal Buddha sono in accordo con la liberazione; la via della liberazione consiste nel conoscere come realmente sono impermanenza, *duḥkha*, (vuoto)¹²⁴, assenza di un sé. Si realizza la liberazione in dipendenza dal disincanto, dall'abbandono delle passioni, dalla cessazione e dal non afferrarsi ad alcunché. La liberazione dipende dalla saggezza (*prajñā, paññā*). I metodi principali per coltivare la saggezza contemplativa secondo la realtà e quindi abbandonare i contaminanti sono vacuità, inesistenza e privo di segno. Essere vuoto di brama, avversione ed ignoranza è anche il significato ultimo di privo di segno e inesistenza. Quindi, lungo lo sviluppo del Buddismo, la vacuità è andata assumendo una posizione di rilievo.

Lungo la coltivazione del nobile sentiero, vuoto, inesistenza e privo di segno pongono particolare enfasi sull'abbandono dei contaminanti tramite la saggezza contemplativa. Tuttavia, vuoto e privo di segno evidentemente includono il principio astratto di ciò che viene contemplato.

Per esempio, il privo di segno in sé è il “non prestare attenzione ad alcun segno”, “non afferrarsi ad alcun segno”, ma nel *Mahāvedalla sutta*, MN 43 è scritto:

Ci sono due condizioni per il conseguimento della liberazione della mente priva di segno: non prestare attenzione ad alcun segno e prestare attenzione all'elemento privo di segno.¹²⁵

Quindi, se si vuole conseguire la liberazione della mente priva di segno (ovvero il *samādhi* della mente privo di segno), oltre al non prestare attenzione ad alcun segno, si deve in aggiunta prestare attenzione all'elemento privo di segno.

L'elemento privo di segno (*animitta dhātu*) è il *Nirvāṇa* che è privo di segno, suprema cessazione e pace. Nonostante la natura del *Nirvāṇa* sia un argomento di contesa tra le varie

¹²³ La saggezza ha tre aspetti o stadi, *śrutamayī prajñā*, saggezza sorta dall'ascoltare, *cintāmayī prajñā*, saggezza sorta dal riflettere, *bhāvanāmayī prajñā*, saggezza sorta dal contemplare. A quest'ultima segue immediatamente la realizzazione con l'entrata nella corrente. Negli *Āgama/Nikāya* l'accento è posto sulla coltivazione, ossia sul terzo tipo di saggezza, e sulla conseguente realizzazione. Nel buddismo delle scuole viene accentuato il percorso precedente di comprensione della dottrina e costruzione della retta opinione, *śrutamayī prajñā*, e la paziente coltivazione di *samatha* e *vipaśyana*, *cintāmayī prajñā*. Queste precedono la fase di contemplazione sulla base del *samādhi*, *bhāvanāmayī prajñā*, che conduce alla comprensione delle tre caratteristiche dei fenomeni ed alla penetrazione delle quattro nobili verità, che porta infine alla realizzazione.

¹²⁴ Questo termine è messo tra parentesi nel testo originario. Il motivo è che la sequenza “impermanenza, *duḥkha*, vuoto, assenza di un sé” presente in alcuni *sūtra* si riduce a “impermanenza, *duḥkha*, assenza di un sé” in altri. Come già spiegato altrove dal Maestro Yin Xun, “vuoto” in questa sequenza non aggiunge nessuna informazione aggiuntiva in relazione alla natura dei fenomeni.

¹²⁵ Seguo la versione di Bhikkhu Bodhi.

scuole, tuttavia il fatto che esso rappresenta la cessazione ed estinzione di ogni sofferenza non è argomento di diatriba.

Quindi, dire “prestare attenzione all’elemento del privo di segno” significa fare del *Nirvāṇa* l’oggetto di contemplazione, ossia renderlo un principio o idea astratta.

Lo stesso si può dire della vacuità: vuoto è l’assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé; vuoto è il principio onnipresente in tutti i fenomeni, ed è anche un oggetto di contemplazione. Alcune scuole introducono il concetto di “vacuità sovramondana” per rappresentare la natura vuota e quieta del *nirvāṇa*.

In questo modo, vuoto e privo di segno non rappresentano solamente il nobile sentiero da attualizzare, ovvero i tre *samādhi*, o liberazioni, ma anche il principio del Dharma che viene contemplato e su cui si riflette.

Il Dharma del Buddha enfatizza la coltivazione, e nella coltivazione il *samādhi* non può mancare; tuttavia, ciò che realmente può abbandonare i contaminanti e realizzare la liberazione è la saggezza che si accorda con la realtà dei fenomeni, la contemplazione secondo realtà della saggezza equanime.

Lungo il processo graduale della coltivazione della mente, l’addestramento della saggezza che è in armonia con il *samādhi* consta di quattro stadi per raggiungere l’entrata nella corrente: essere intimi con saggi amici; ascoltare e studiare il retto Dharma; prestare appropriata attenzione; praticare in accordo con il Dharma.

L’ammaestramento del Buddha era prevalentemente basato su istruzione e ammonimento orale, perciò i suoi discepoli progredivano nello studio tramite ascolto, riflessione e coltivazione; solo così potevano far sorgere la saggezza priva di influssi, conoscere il Dharma e vedere il Dharma, realizzando l’entrata nella corrente.

Nel *Samyukta Āgama* c’è spesso il contrasto tra “l’ignorante uomo mondano” e “l’istruito nobile discepolo”, colui che “frequenta i nobili, conosce l’insegnamento dei nobili, si accorda saggiamente all’insegnamento dei nobili; frequenta buoni amici spirituali, conosce l’insegnamento dei buoni amici spirituali; si accorda saggiamente all’insegnamento dei nobili amici spirituali”. È solo diventando intimi amici di persone sagge, e passando attraverso l’ascolto, la riflessione e la coltivazione che è possibile dare origine alla saggezza priva di influssi.

Quindi, riguardo alle parole che provengono dal Buddha, impegnarsi ad ascoltarle e a riflettervi sopra sono prerequisiti indispensabili per l’addestramento nella saggezza.

Per la comprensione corretta del Dharma del Buddha e per adattarsi alle sfide degli aderenti a scuole non buddhiste e venirsene fuori con una risposta, il mondo buddhista venne gradualmente a porre enfasi sulla comprensione e sulla riflessione dell’insegnamento e quindi emersero le discussioni sull’Abhidharma e le discussioni chiamate *Vedalla*¹²⁶.

L’insegnamento riguardante ascolto e riflessione nel buddhismo delle origini poneva

¹²⁶ È un tipo di *sūtra* che di solito ha il formato di domande e risposte tra il Buddha e i suoi discepoli, oppure tra discepoli e che ha lo scopo di analizzare con profondità e chiarezza punti astrusi del Dharma. Un esempio sono MN 43 e MN 44.

sicuramente maggior enfasi sull'analisi e sulla classificazione dei vari fenomeni; tuttavia il significato di vacuità si è evoluto proprio in dipendenza da ascolto e riflessione. Questo è un risultato eccezionale raggiunto dal Buddhismo delle scuole.

Riguardo ai testi del Buddhismo delle scuole, sono sopravvissuti nella loro interezza quelli appartenenti alla scuola Sarvāstivāda e quelli della scuola Tāmraśātīya; anche testi di altre scuole sono stati tramandati. Si possono consultare anche i trattati del periodo iniziale del Mahāyāna, come il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* e lo *Yogācārabhūmi Śāstra*.

Il pensiero del Buddhismo scolastico si basa sostanzialmente sui *sūtra*; tuttavia, i testi recitati dalle varie scuole non sono completamente identici. Inoltre, anche ciò che è identico viene interpretato in maniera differente. Quindi, nello sviluppo del significato di vacuità ci sono state ovviamente delle differenze. Di fatto, l'insegnamento del Buddhismo scolastico in India si è evoluto nel concetto della “vacuità di tutti i fenomeni” del periodo Mahāyāna.

2 Suprema vacuità (*Paramārtha śūnyatā*) e grande vacuità (*Mahā śūnyatā*)

La scuola Sarvāstivāda si è specializzata nella discussione ed analisi del significato di *dharma* (fenomeno). All'interno della scuola Sarvāstivāda erano presenti due sistemi: quello di coloro che ponevano enfasi sul mantenimento dei *sūtra* – Sūtradhara (Sautrāntika) – e che facevano uso della similitudine – Dārṣṭāntika – e coloro che invece ponevano enfasi sui commentari, ossia gli Abhidharmika. Successivamente il sistema degli Abhidharmika andò a rappresentare la dottrina ortodossa dei Sarvāstivādin, mentre Sūtradhara e Dārṣṭāntika formarono la corrente chiamata Sūtravāda (Sautrāntika).

Il significato che Sarvāstivāda e Sautrāntika attribuivano ai *dharma* ha una relazione molto stretta con l'evoluzione del pensiero del Buddhismo Mahāyāna e con le due correnti principali di quest'ultimo, ovvero Mādhyamaka e Yogācāra.

Il *Samyukta Āgama* presente in traduzione cinese appartiene alla recitazione della scuola Sarvāstivāda ed è parallelo al *Samyutta Nikāya* della scuola Tāmraśātīya. Nel *Samyukta Āgama* esistono due *sūtra* che portano il nome di *Sūtra della vacuità* che non esistono nel *Samyutta Nikāya*. Si può dire che essi sono settari (anche se non limitati al Sarvāstivāda).

Il primo è il *Sūtra sulla Vacuità Suprema*, SĀ 335, T2, 92, c12:

Quando l'occhio sorge non c'è un luogo da cui arriva, quando cessa non c'è un luogo a cui ritorna. Così l'occhio, pur non essendo reale, sorge, e una volta che sia sorto si estingue totalmente; c'è il risultato karmico, ma non c'è un agente. Quando questi (cinque) aggregati si estinguono, c'è un diverso (gruppo di) aggregati che segue; escludendo i *dharma* esistenti per convenzione (non c'è un sé). Lo stesso vale per orecchio, naso, lingua, corpo, mente.

... Escludendo i *dharma* esistenti per convenzione (non c'è un sé): con ‘*dharma* esistenti per convenzione’ si intende ‘quando c'è questo c'è quello, con il sorgere di questo, sorge quello’, ovvero l'ignoranza è condizione dei *saṃskāra*, i *saṃskāra* sono condizione della coscienza ... e così via esponendo in dettaglio fino al sorgere di questa grande massa di sofferenza.

Inoltre, ‘non essendoci questo, quello non c’è; con il cessare di questo, quello cessa’, ovvero quando cessa l’ignoranza cessano i *saṃskāra*, quando cessano i *saṃskāra* cessa la coscienza ... e così esponendo in dettaglio fino alla cessazione di questa grande massa di sofferenza.

Bhikṣu! Questo si chiama il *Sūtra* sulla Vacuità Ultima.

Vacuità ultima è una traduzione alternativa di vacuità suprema (*Paramārtha śūnyatā*). Una versione alternativa tradotta a Dānapāla composta durante la dinastia Song si intitola *Il Buddha Espone il Sūtra Sulla Suprema Vacuità*.

In questo *sūtra*, per mezzo dell’occhio e delle altre facoltà sensoriali, si insegna che all’interno della continuità del ciclo *saṃsārico* ci sono il *karma* e la retribuzione (*vipāka*), ma non c’è un agente. Questa è chiaramente la tesi che “i *dharma* esistono¹²⁷, ma il sé non esiste”. Non c’è un agente né qualcuno che riceve la retribuzione (agente e ricevente sono sinonimi di identità), quindi non si può affermare che ci sia un sé che ha abbandonato i cinque *skandha* precedenti e assunto i cinque *skandha* dell’esistenza successiva. Non si può affermare l’esistenza di un agente, un ego; ciò che esiste sono solo ‘*dharma* esistenti per convenzione’.

Cosa vuol dire ‘*dharma* esistenti per convenzione’? L’*Abhidharma Nyāyānusāra Śāstra*¹²⁸ citando questo *sūtra* dice:

Come dice l’Onorato dal Mondo: ‘C’è il karma e c’è la retribuzione, ma non si può trovare un agente che abbandoni questi (cinque) aggregati e continui con altri (cinque) aggregati; solamente i ‘*dharma* designati concettualmente’ (esistono).

Il *Sūtra sulla Suprema Vacuità* dice: Per ‘*dharma* designati concettualmente’ si intende ‘l’ignoranza è condizione dei *saṃskāra*’, ecc., esponendo in dettaglio fino a ‘nascita è condizione di vecchiaia e morte’.¹²⁹

Si può vedere come nella traduzione di Xuan Zang del *Nyāyānusāra Śāstra* ‘*dharma* esistenti per convenzione’ è sinonimo di ‘*dharma* designati concettualmente’¹³⁰. Quindi ‘*dharma* designati concettualmente’ vuol dire ‘*dharma prajñapti*’; *prajñapti* si può tradurre come ‘designazione provvisoria’ o ‘designazione nominale’. *Dharma prajñapti* o ‘*dharma* designati concettualmente’ (nel presente contesto) indica il sorgere ed il cessare dei dodici fattori,

¹²⁷ In questo contesto, *dharma* si riferisce non ai fattori basilari che costituiscono l’esperienza in cui gli Abhidharmika scompongono la realtà, ma all’insieme di cause e condizioni che, in base al principio di origine dipendente, si manifestano in un organismo che è visibile e tangibile. Esso esiste in quanto flusso di fenomeni condizionati; karma e retribuzione sono reali.

¹²⁸ Trattato scritto da Saṅghabhadra, autorevole rappresentante della scuola Sarvāstivāda Vaibhāṣika e strenuo difensore della sua dottrina. Il *Nyāyānusāra Śāstra* fu scritto in risposta all’*Abhidharmakośa-bhāṣya* di Vasubandhu in difesa della dottrina Vaibhāṣika.

¹²⁹ T29, 843, a14.

¹³⁰ È un po’ difficile rendere la differenza tra i due termini che significano la stessa cosa. Quel che rendo come ‘*dharma* esistenti per convenzione’ traduce *dharmasaṅketa*, in cinese *sushu fa* (俗數法). *Saṅketa*, tanto in Pāli quanto in Sanscrito, significa ‘consenso, convenzione’. *Dharma* designati concettualmente traduce *fajia* (法假). *Jia* (假) in sé e per sé vuol dire ‘falso’, ma è usato nei trattati per tradurre *prajñapti*, convenzione, designazione concettuale. Un altro modo di tradurre *prajñapti* in cinese, che il Maestro Yin Xun cita subito dopo, è *shishe* (施設).

ovvero l'ignoranza che è condizione dei *saṃskāra* ecc.

Il *Trattato sulla Realizzazione della Verità (Tattvasiddhi Śāstra)* tradotto da Kumārajīva traduce questo *sūtra* nel modo seguente: 'Tutti i *dharma* non sono altro che designazioni nominali. Per designazioni nominali si intende 'l'ignoranza è condizione dei *saṃskāra*' ...¹³¹.

Lo *Yogācārabhūmi* spiega '*dharma* designati concettualmente' così: 'Sono solamente *dharma* originati tramite condizioni che generano altri *dharma*'.¹³²

(La versione alternativa del) *Sūtra sulla Vacuità Suprema* dice: 'I *dharma* sorgono per cause e condizioni in base all'aggregazione di altri *dharma*'.¹³³

Quindi, il significato del *sūtra* è questo: quello che esiste sono solo *dharma* designati concettualmente; c'è la continuità del *saṃsāra* che si origina dipendentemente; c'è il *karma* e c'è la retribuzione, ma non c'è un sé che sia un agente e che riceva la retribuzione. (Per questo *sūtra*) i *dharma* che si originano dipendentemente esistono a livello convenzionale; l'impossibilità di trovare un sé (reale nel flusso di fenomeni condizionati) è la vacuità suprema.

L'esistenza dei '*dharma* esistenti per convenzione' (ovvero dei *dharma* designati concettualmente) e la vacuità suprema di cui parla il *Sūtra sulla Vacuità Suprema*, nonostante non costituisca una chiara dichiarazione delle due verità, ha tuttavia un significato che è analogo.

Perciò lo *Yogācārabhūmi Śāstra* dice chiaramente: 'È solamente nella relazione tra causa ed effetto che, in accordo con la verità convenzionale, viene designata un'efficacia causale.'

I '*dharma* designati concettualmente' sono solo designazioni nominali; la suprema vacuità è vacuità. Designazione concettuale e vacuità vengono entrambe predicate sulla base del principio di origine dipendente.

Esporre il Dharma sulla base dell'origine dipendente viene esemplificato nel *Samyukta Āgama* dalla frase 'abbandonando i due estremi, (il Buddha) parla del Dharma secondo la via di mezzo'¹³⁴. Nāgārjuna nella *Mādhyamaka Kārikā* dice:

Tutti i Buddha predicano il Dharma
Agli esseri senzienti basandosi sulle due verità.¹³⁵

E:

Fenomeni che sorgono per cause e condizioni:
È questo che chiamo vacuità.
Essa stessa non è altro che un nome convenzionale,

¹³¹ T32, 333, a19. *Sattvasiddhi Śāstra* o *Tattvasiddhi Śāstra* è un titolo ricostruito. Il *Trattato* è dovuto a un certo Harivarman di cui non si sa molto. Sembra fosse discepolo di Kumāralāta, un eminente maestro Dārṣṭāntika. Esiste solo nella traduzione cinese dovuta a Kumārajīva e ha rivestito una grande importanza nel buddhismo cinese.

¹³² T30, 826, c2.

¹³³ T15, 807, a5.

¹³⁴ Cfr. per esempio SĀ 301, parallelo a SN 12:15.

¹³⁵ MMK, 24:8.

E questo è anche il significato di Via di Mezzo.¹³⁶

Le due verità ed il significato di vuoto, designazione e medio si possono genericamente far emergere da questo *Sūtra della Vacuità Suprema*.

La parte iniziale del *Sūtra sulla Vacuità Suprema* che riguarda sorgere e cessare la lasciamo per il capitolo successivo, dove la discuteremo assieme ad altri passaggi di *sūtra* che hanno una relazione con essa.

Secondo, il *Mahā Śūnyatā Sūtra*¹³⁷ dice:

Cos'è il discorso sulla grande vacuità? Quando c'è questo c'è quello, con il sorgere di questo sorge quello; ovvero con l'ignoranza come condizione (sorgono) i *saṃskāra*, con i *saṃskāra* come condizione sorge la coscienza, e così via fino al sorgere di questa grande massa di sofferenza.

Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte. Se qualcuno chiede: 'Chi invecchia e muore? A chi appartengono invecchiamento e morte?' uno potrebbe rispondere: 'Il sé è invecchiamento e morte; invecchiamento e morte appartengono a me; invecchiamento e morte sono ciò che appartiene al sé'. Uno può affermare 'l'anima individuale e il corpo sono la stessa cosa' oppure può affermare 'l'anima individuale è una cosa e il corpo un'altra'; il significato (di queste due affermazioni) è identico, sono solo diversi modi di esporlo. Se uno ha l'opinione 'l'anima individuale e il corpo sono la stessa cosa', allora costui non pratica la vita ascetica. Se inoltre uno ha l'opinione 'l'anima individuale è una cosa e il corpo un'altra', allora costui non pratica la vita ascetica.

Se la mente di qualcuno non inclina verso questi due estremi, allora rettamente segue la via di mezzo. I santi e i nobili che hanno trasceso il mondo mantengono questa retta opinione secondo verità e senza distorsioni, ovvero con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte.

...

Bhikṣu! Se uno abbandona l'ignoranza e la brama e sorge la saggezza, chi invecchia e muore? A chi appartengono invecchiamento e morte? Allora invecchiamento e morte sono troncate e comprese, e la loro radice è troncata come un banano tagliato, così che in futuro questo fenomeno non è più soggetto a sorgere.

...

Se un bhikṣu abbandona l'ignoranza e la brama e sorge la saggezza, allora con il cessare dell'ignoranza cessano i *saṃskāra*, e così via fino a che cessa questa grande massa di sofferenza. Questo si chiama il discorso sulla grande vacuità."

Il *Sūtra sulla Grande Vacuità* rifiuta le due opinioni erranee che 'invecchiamento e morte

¹³⁶ MMK, 24:14.

¹³⁷ T2, 84, c11. Questo *sūtra* molto breve, appartenente alla collezione del *Samyukta Āgama*, non è da confondersi con il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* del *Mādhyama Āgama* che ha come parallelo il *Mahāsuññata sutta* del *Majjhima Nikāya* e di cui abbiamo già parlato in precedenza (cfr. sezione precedente, capitolo 7, *Vuoto e Vacuità*).

(ecc.) sono il sé' e che 'invecchiamento e morte appartengono al sé', che corrispondono ai due estremi 'anima e corpo sono la stessa cosa' e 'l'anima è una cosa e il corpo un'altra'; il *sūtra* espone invece la retta opinione della via di mezzo dei dodici fattori dell'origine dipendente.

L'anima individuale (<i>jīva</i>) e il corpo sono la stessa cosa	Io sono invecchiamento e morte (l'organismo vivente è il sé)
L'anima individuale (<i>jīva</i>) è una cosa il corpo un'altra	Invecchiamento e morte appartengono a me (l'organismo vivente è ciò che appartiene al sé)

Jīva è ciò che di solito viene venerato come l'essenza propria di un organismo vivente, ovvero è un altro termine per anima.

Organismo si riferisce al corpo fisico, e qui indica il complesso corpo-mente che continua nel ciclo di nascita e morte (con i dodici fattori (dell'origine dipendente) che si possono anche intendere come indicanti i cinque aggregati e le sei basi dei sensi).

Se uno afferma "Io sono invecchiamento e morte (o nascita, divenire, ecc.)", allora vuol dire che ritiene che l'organismo sia il sé, ovvero che "l'anima individuale e il corpo sono la stessa cosa".

Se uno afferma "invecchiamento e morte appartengono al sé", allora ritiene che l'organismo non sia il sé, ossia che "l'anima individuale è una cosa e il corpo un'altra". Il corpo appartiene a me, è ciò che appartiene al sé, quindi l'anima individuale è il sé, ma il corpo è ciò che appartiene al sé.

Questo *sūtra* esiste anche nella *Nidāna Saṃyutta* del *Saṃyutta Nikāya*, ma non porta il nome di *Sūtra sulla Grande Vacuità*¹³⁸. Allora, qual è il senso ultimo di chiamare specificamente questo *sūtra* presente nel *Saṃyukta Āgama* recitato dai Sarvāstivādin con il nome di *Mahāsūnyatā sūtra*?

Lo *Yogācārabhūmi* spiega che:

Nessun (fenomeno) è il sé, senza alcuna differenza, e quindi sono tutti genericamente considerati vacuità, ovvero, il *pudgala* non è il sé e i *dharma* non sono il sé. 'Il *pudgala* non è il sé' significa che, al di fuori del sorgere condizionato dei fenomeni, non c'è un sé reale che possa essere appreso. I 'dharma non sono il sé' significa che tutti i fenomeni sorti condizionatamente, essendo soggetti a cambiamento, non hanno una natura che possa costituire un sé reale.

Qui questi due tipi sono brevemente compresi in uno solo, e questo qui è chiamato grande vacuità.¹³⁹

Secondo lo *Yogācārabhūmi*, *pudgala-nairātmya* e *dharma-nairātmya* vengono entrambi

¹³⁸ SN 12:35. La versione Pāli si intitola "Con l'ignoranza come condizione".

¹³⁹ T30, 833, b15.

inclusi nel termine grande vacuità. *Pudgala-nairātmya* corrisponde (all'opinione erronea) "l'anima individuale è una cosa e il corpo un'altra", che si traduce nell'impossibilità di trovare un sé reale al di fuori del corpo. *Dharma-nairātmya* corrisponde (all'opinione) "anima individuale e corpo sono la stessa cosa", ma questo sé reale identico al corpo è impossibile da trovare.

Si può anche dire che questi due tipi di non sé siano due tipi di vacuità e quindi siano collettivamente chiamati grande vacuità.

Tuttavia, quello che viene (qui) chiamato *dharma-nairātmya* non è la stessa cosa (del concetto che) "tutti i fenomeni sono vuoti"; semplicemente, i *dharma* non costituiscono un sé reale e quindi si riferisce ancora all'opinione che "i *dharma* esistono e il sé non esiste".

Tuttavia, alcuni¹⁴⁰ ritengono che "grande vacuità" si riferisca alla vacuità di sé e *dharma*.

3 Né andare né venire: l'illusorietà di sorgere e cessare

La scuola Sarvāstivāda afferma la reale esistenza dei tre tempi e la permanente esistenza della natura (*svabhāva*) dei *dharma*, il che sembra andare esattamente contro il concetto di vacuità dei *dharma* del Mahāyāna. Tuttavia, lo sviluppo del pensiero Sarvāstivāda ha avuto una grande influenza sul concetto di vacuità di tutti i *dharma*; si può dire che la confutazione reciproca (delle rispettive dottrine) ha aiutato lo sviluppo reciproco (dei loro dettagli).

Citiamo qui tre *sūtra* a spiegazione:

Primo. *Sūtra sulla Vacuità Suprema*, detto anche *Sūtra sulla Vacuità Ultima*. Esso dice che c'è il karma e c'è la retribuzione, ma non c'è un agente; lo abbiamo già citato in precedenza. Come si spiega che c'è il karma e c'è la retribuzione? Dice SĀ 335:

Quando l'occhio sorge non c'è un luogo da cui arriva, quando cessa non c'è un luogo in cui va. Così l'occhio, pur non essendo reale, sorge, e una volta che sia sorto si estingue totalmente; c'è il risultato karmico, ma non c'è un agente.

L'occhio e le altre cinque basi sensoriali sono il risultato che si produce in dipendenza dal karma precedente, quindi quando sorge "c'è la manifestazione degli aggregati e l'ottenimento delle basi"; "c'è la manifestazione degli aggregati, degli elementi, delle basi sensoriali, del principio vitale: questo si chiama nascita."¹⁴¹

Allo scopo di spiegare il fatto che il corpo fisico si produce come retribuzione del karma accumulato senza che vi sia un agente, viene innanzitutto spiegato il sorgere e cessare del frutto karmico costituito dalla facoltà visiva e dagli altri sensi.

Questo passaggio è così spiegato nell'*Abhidharma Nyāyānusāra* tradotto da Xuan Zang:

Come è detto nel *Sūtra sulla Vacuità Suprema* "quando la facoltà visiva sorge, non viene da alcun luogo; quando la facoltà visiva cessa non si accumula; originariamente non c'era ma ora esiste, essendo esistita si estingue ... c'è il *karma* e c'è la retribuzione, ma non si

¹⁴⁰ Cfr. Capitolo 4 l'interpretazione del MPPS.

¹⁴¹ Cfr. SN 12:2.

può trovare alcun agente.¹⁴²

La facoltà visiva, come gli altri sensi, sorge e cessa secondo condizioni; il suo sorgere e cessare “non viene da alcun luogo” e “non si accumula”. Cosa significa questo?¹⁴³

Nel Buddhismo quando un fenomeno non è ancora sorto ha la potenzialità di sorgere; dire che ha la potenzialità di sorgere è diverso dal dire che non esiste; per questo si dice che “esiste nel futuro” o “sarà”.

La facoltà visiva e così via sorge e in un istante (*kṣaṇa*) cessa. Nonostante il fatto che essere già sorta significa che è passata e che non può sorgere di nuovo, tuttavia c'è la funzione di generare il frutto successivo che non può dirsi inesistente; per cui si dice “esiste nel passato” o “è esistito”.

“Esiste nel presente” si riferisce al sorgere e cessare attuale.

La facoltà visiva è materia, una materia sottile. Gli atomi dell'occhio sorgono per cause e condizioni, ovvero dal futuro passano al presente. Si può dire che quando la facoltà visiva non è ancora sorta si trova nel futuro; tuttavia, il futuro non è spaziale, quindi non si può dire che sorge da un qualche luogo del futuro. Per questo si dice che “non sorge da alcun luogo”.

Gli atomi dell'occhio attualmente presenti esistono sulla base dell'aggregazione degli atomi dei quattro elementi, terra ecc., aventi la potenzialità di produrre (la materia). Cessando ad ogni istante, entrano nel passato, e non si può dire che non esistano. Nel momento in cui essa diventa facoltà visiva passata, non esiste più sulla base dell'aggregazione degli atomi dei quattro grandi elementi; perciò si dice che “quando cessa non si accumula”.

“Non si accumula” è così spiegato dallo *Yogācārabhūmi*:

Quando cessa non esiste come un'accumulazione; essendo stato, si dissolve (completamente).¹⁴⁴

La facoltà visiva ecc. non viene da alcun luogo né va verso alcun luogo, per cui si dice: “Pur non essendo reale, sorge, e una volta che sia sorta si estingue totalmente”. “Si estingue totalmente” viene tradotto da Xuan Zang come “essendo stato, si dissolve (completamente)” oppure “essendo esistito si estingue”. Dissolversi ed estinguersi non implicano inesistenza. In questo modo, dal punto di vista della facoltà visiva sorta per cause e condizioni, possiamo parlare dei tre tempi, ma in realtà non c'è un venire da qualche luogo, né un andare in qualche luogo.

Il Sarvāstivāda parla dell'esistenza reale dei tre tempi e dice che passato e futuro sono dello stesso tipo del presente¹⁴⁵. Tuttavia, nel futuro e nel passato *rūpa* non ha la caratteristica dell'aggregazione di atomi e *citta* non ha la funzione discriminante della coscienza. Nonostante ciò, (il Sarvāstivāda) dice che la *svabhāva* del passato e del futuro non è diversa

¹⁴² T29, 265, c.

¹⁴³ I tre paragrafi che seguono tentano di spiegare come l'idea della 'esistenza dei tre tempi' si origina.

¹⁴⁴ T30, 826, b22.

¹⁴⁵ La *svabhāva* di un *dharma* è sempre la stessa, ma il modo in cui il *dharma* si manifesta nei tre tempi è diverso. In cosa consista questa diversità viene spiegato in modi differenti da differenti maestri Sarvāstivāda. L'opinione che il *Mahāvibhāṣā* ritiene ortodossa è quella di Vasumitra secondo cui la differenza fra i tre tempi è di stato, ovvero è una differenza relazionale.

da quella del presente e quindi afferma che “i tre tempi esistono realmente e *svabhāva* è permanente”.

L'affermazione dei Sarvāstivādin che *svabhāva* è permanente viene inferita riguardo al passato e al futuro dall'esistenza del presente. La reale esistenza del passato e del futuro tende a un (concetto) metafisico di esistenza. Solo così, dal fatto che la facoltà visiva sorge e cessa al presente, si può giungere alla conclusione che essa “quando sorge non lo fa da alcun luogo, quando cessa non va in alcun luogo”.

Spiegare il presente in questo modo, ossia “quando sorge non lo fa da alcun luogo; quando cessa non va in alcun luogo” non ha forse qualche somiglianza con l'idea Mahāyāna che contempla i tre tempi come un'illusione, una creazione magica?

Secondo, il *Sūtra sulla similitudine del battere le mani*. Questo *sūtra* prende il nome dall'esempio citato, ovvero “come quando due mani si congiungono assieme si produce un suono”. Questo *sūtra* dice:

Bhikṣu! Tutti i fenomeni condizionati sono come un miraggio, come una fiamma, ad ogni istante si estinguono; non sorgono realmente né cessano realmente.¹⁴⁶

Nyāyānusāra cita questo *sūtra* dicendo:

Tutti i fenomeni condizionati sono come un miraggio, come una fiamma, permangono solo un istante ed immediatamente si estinguono.

Lo *Yogācārabhūmi* presenta una spiegazione dettagliata:

Questi fenomeni condizionati si riferiscono al fatto che le differenze nel sorgere e cessare dei variegati organismi nelle vie di reincarnazione non sono reali, perciò sono detti essere simili ad illusioni.

La percezione, l'intenzione, e le opinioni, essendo per natura distorte e confuse, sono come i miraggi dovuti al calore (del sole nel deserto). Poiché sono fenomeni che sorgono e cessano si dice che crescono e diminuiscono. Avendo una natura momentanea, si dice che sono temporanei. Poiché, disintegrandosi continuamente, velocemente si ripresentano in altre forme, sono detti veloci. La continuità del momento presente non viene da alcun luogo, né va in alcun luogo; perciò si dice che originariamente inesistenti, sono adesso esistenti, ed essendo esistiti si dissolvono.

Il *Sūtra sulla similitudine del battere le mani* spiega il fatto che tutti i fenomeni condizionati sono illusori ed irreali dal punto di vista del loro sorgere e cessare momentaneo, ovvero (dal fatto che) quando sorgono non sorgono da alcunché e quando cessano non vanno in alcun luogo. Ciò significa che tutti i fenomeni condizionati sono falsi ed irreali, in totale accordo con quanto spiegato dal *Sūtra sulla Vacuità Suprema*.

Terzo, il *Sūtra della Rete Illusoria*. Tra i “grandi *sūtra* ben noti e ben studiati” di cui parla il *Sarvāstivāda Vinaya* c'è un “*Mohejilan jing (Māyājāla Sūtra)*, chiamato nella lingua di Jin¹⁴⁷

¹⁴⁶ T2, 72c.

¹⁴⁷ Cinese. Questa frase “chiamato nella lingua di Jin *Sūtra della Creazione Magica*” è una nota aggiunta al testo.

Sūtra della Creazione Magica”. *Māyājāla* tradotto significa *Rete Illusoria*¹⁴⁸. I *Sūtra della Rete Illusoria* e del *Battito di Mani* appartengono entrambi alla recitazione Sarvāstivāda.

Non esiste una traduzione cinese del *Sūtra della Rete Illusoria*, ma il *Nyāyānusāra* nel quarto rotolo cita questo *sūtra* dicendo:

Il Buddha disse ai suoi nobili discepoli istruiti: “Dovete ora esercitarvi in questo modo: In ogni occasione passata, presente e futura in cui la facoltà visiva conosce la forma, non c’è una sostanza permanente, una natura perpetua, e così via espandendo in dettaglio fino a non c’è una natura distorta; a parte la nobile verità ultraterrena, tutto è falso ed illusorio.”¹⁴⁹

Anche il *Prezioso Trattato sulla Mente Unica*¹⁵⁰ cita questo *sūtra*. Dopo “non c’è una sostanza permanente”, traduce così:

Non vi è nulla di permanente e stabile, né nulla di non illusorio, inalterabile o reale che sia realizzabile, né nulla che esista, nulla che non sia distorto; tutto ciò è inesistente. Solamente la nobile verità trascendente è reale.¹⁵¹

Questo significa che tutti i fenomeni mondani sono falsi ed illusori; non c’è alcuna reale sostanza eterna, permanente o immutabile che possa essere realizzata. Anche il *Sūtra della Rete Illusoria* riporta la similitudine del “vedere fenomeni illusori” ed è simile al *Sūtra sulla Similitudine del Battere le Mani*.

I tre *sūtra* citati sopra appartengono alla recitazione sia dei Sarvāstivādin che dei Sautrāntika; tuttavia il modo di spiegarli è diverso.

Per i Sarvāstivādin la sostanza (*svabhāva*) dei *dharma* nei tre tempi è realmente esistente; gli esempi che parlano (dei fenomeni come) falsi ed illusori sono usati allo scopo di eliminare l’illusione di eternità, permanenza, sé e ciò che appartiene al sé.

I Sautrāntika sostengono che non esiste una reale sostanza (dei *dharma*) e citano l’insegnamento (di questi *sūtra*) per sostenere la loro tesi che la cognizione è possibile anche senza un oggetto.

È possibile che il significato originario dei *sūtra* sia più vicino alla posizione dei Sarvāstivādin; tuttavia, non si tratta certo del tipo di esistenza reale predicata dai Sarvāstivādin.

Riguardo al sé, benché i seguaci di altre religioni lo concepiscano come indipendente dagli aggregati, in realtà “gli asceti e bramini che concepiscono il sé lo fanno sulla base dei cinque aggregati”¹⁵². Se ciascuno dei cinque aggregati presi singolarmente fosse eterno, permanente

¹⁴⁸ Il Maestro Yin Xun inserisce qua una discussione riguardante la translitterazione del termine in cui probabilmente un carattere è stato sostituito con un altro, come a volte avviene. Credo che tradurre il passaggio abbia poco senso per un lettore occidentale che non conosce il cinese.

¹⁴⁹ T29, 350c.

¹⁵⁰ Commentario di Dharmapāla ai *Venti Versi sulla Mente Unica* di Vasubandhu. Degli innumerevoli commentari su quest’opera sembra l’unico rimasto.

¹⁵¹ T31, 91, c7.

¹⁵² T2, 16, b15. Il parallelo è SN 22:47: “Quegli asceti e bramini che concepiscono (qualcosa) come il sé in

e immutabile, allora si potrebbe affermare che ognuno di essi è il sé. Ma tutti i fenomeni condizionati compresi i cinque aggregati sono impermanenti, non perpetui e soggetti a mutamento, quindi un sé reale non può essere realizzato.

MĀ 106, *Sūtra sulla Percezione*, dice:

Egli riguardo al tutto concepisce il tutto, (concepisce) il tutto è il mio sé, (concepisce) il tutto appartiene al sé, (concepisce) il sé appartiene al tutto. Avendo concepito il tutto come il sé, egli non comprende il tutto.¹⁵³

Se, riguardo al tutto, uno mantiene una percezione di qualcosa, allora il tutto viene identificato con il sé o ciò che appartiene al sé. Quindi, per penetrare completamente il non sé bisogna comprendere come realmente è il tutto (i fenomeni condizionati) in quanto impermanente, mutevole, falso ed illusorio e non afferrarsi alle sue caratteristiche. Comprendere tutti i fenomeni condizionati come realmente sono in quanto impermanenti, non perpetui, ecc., ha proprio lo scopo di rivelare che il sé non può essere realizzato. Tuttavia, tutti i fenomeni condizionati su cui il sé si basa ed esiste, quando sorgono non provengono da alcun luogo, e quando cessano non vanno in alcun luogo; devono essere contemplati come falsi ed irreali, simili ad un'illusione, ad un miraggio. Poiché un sé reale non può essere realizzato, in modo naturale si sviluppò la tesi che tutti i fenomeni condizionati non esistono realmente.

Che i fenomeni condizionati siano falsi ed irreali era già stato spiegato in modo chiaro nel *Samyukta Āgama*¹⁵⁴ tramite la similitudine concernente i cinque *skandha*: la forma è come una massa di schiuma, la sensazione è simile a bolle d'acqua, la percezione è come un miraggio¹⁵⁵, le volizioni sono come un banano, la coscienza è come uno spettacolo di magia. Riguardo ai cinque aggregati che sono oggetto di queste similitudini, il *Sūtra* dice:

Quando uno contempla con attenzione, riflette e discrimina (vede che questi fenomeni sono) inesistenti, instabili, irreali, privi di solidità; sono come una malattia, un'ulcera, una spina, un assassino; impermanenti, insoddisfacenti, vuoti, privi di un sé.¹⁵⁶

SN 22:95 dice: “inesistenti, irreali, privi di solidità”.

Nei cinque esempi, un ammasso di schiuma e le bolle d'acqua esemplificano l'impermanenza e la mancanza di solidità. L'esempio del banano indica qualcosa che esternamente appare reale, ma internamente è vuoto. L'esempio del miraggio indica qualcosa che, seppure sia stata vista e udita, è in realtà non esistente. Il miraggio è causato dal calore, come spiega il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*:

A causa del calore del sole il vento fa turbinare la polvere e nel deserto ciò viene visto come un miraggio; colui che non ha saggezza nel momento in cui lo vede pensa che sia acqua.

vario modo, tutti considerano (come sé) i cinque aggregati soggetti ad attaccamento o qualcuno fra essi.”

In altri termini, per quanto il sé venga concepito come qualcosa di autonomo e indipendente dagli aggregati, in realtà non si può fare a meno di fare riferimento ai cinque aggregati per concepire il sé.

¹⁵³ T1, 596, b20. Questo sūtra è parallelo al *Mūlapariyāya sutta*, MN1.

¹⁵⁴ Vedi SĀ 265, T2, 68, b29.

¹⁵⁵ Letteralmente “cavallo selvaggio”. Quest'espressione è spiegata più sotto.

¹⁵⁶ SĀ 265, T2, 68, c3.

Il termine “cavallo selvaggio” indica il veloce turbinare del vapore. Il fenomeno dietro a questa similitudine è dato dal riscaldamento dell’atmosfera in primavera. Il vento che è stato riscaldato dal sole muove il vapore che quindi risale; se lo si guarda da molto lontano ciò che si vede sono onde che vengono agitate. I cervi assetati corrono (verso quella direzione) per bere, perciò questo viene anche talvolta tradotto come “il desiderio del cervo”. Le increspature delle onde che si vedono da lontano dipendono dal calore del sole, perciò questo fenomeno viene anche indicato con i termini fiamma, colonna (di fumo), colonna solare. La grande distesa d’acqua che si vede da lontano in realtà scompare quando ci si avvicina. Ciò che viene mostrato dal sole bruciante in realtà è inesistente, irreali; può certamente essere spiegato come falso ed irreali, ovvero vuoto.

C’è inoltre l’esempio del suono dell’arpa, secondo SĀ 1169¹⁵⁷:

Un tempo un re udì il meraviglioso suono di un’arpa mai udito prima che destò in lui un estremo desiderio e diletto. ...

Il re disse al suo ministro: ‘Non mi interessa l’arpa. Portami quel suono udito prima così desiderabile e dilettevole’.

Il ministro rispose: ‘Quest’arpa è formata da numerose parti, c’è il manico, l’intacco, i tasselli, le stringhe, la pelle, un artista abile che lo suoni. Quando tutte queste cause e condizioni si presentano allora si produce il suono. ...

Il suono udito prima è ormai da lungo tempo passato, mutato e svanito, non può essere portato qui.’

In quel momento, il grande re pensò a voce alta: ‘Bah, che necessità c’è di questa cosa falsa!’.

L’arpa è falsa: il suono dell’arpa è il prodotto di un ammasso di cause e condizioni che si dissolvono in un istante. Da questo esempio si può dedurre come tutti i fenomeni condizionati siano falsi e irreali. “Tutti i *dharma* condizionati sono fenomeni falsi e ingannevoli.”¹⁵⁸

Il condizionato è falso e ingannevole. Indagando sul fatto che (i fenomeni) sorgono e cessano momentaneamente, si arriva alla conclusione che “quando sorgono non vengono da alcun luogo e quando cessano non vanno in alcun luogo”, ovvero la tesi che sorgere e cessare non hanno un’origine e un luogo in cui tornano. Questo è senza dubbio un fattore estremamente rilevante nell’origine della tesi che tutti i fenomeni sono vuoti.

4 Il concetto di vacuità del sé e dei *dharma* secondo lo Śrāvākayāna

Tra le scuole Śrāvaka ce ne sono alcune che parlano di vacuità dei *dharma*. Data la carenza di documenti originali non è chiaro quali siano state queste scuole; tuttavia è certo che scuole che sostengono la vacuità dei *dharma* esistevano.

Nāgārjuna nel *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* individua tre metodologie: 1, il metodo del

¹⁵⁷ Il parallelo in Pāli è in SN 35: 246.

¹⁵⁸ Bhāvaviveka, *Glosse sul Trattato sulla Lampada di Saggezza*.

*Peṭaka*¹⁵⁹; 2, il metodo dell'Abhidharma; 3, il metodo della vacuità¹⁶⁰. All'interno del "metodo della vacuità" vi sono alcune scuole appartenenti allo *śrāvakayāna* e le spiegheremo citando tre *sūtra* appartenenti ad esso.

Nel parlare della "vacuità di tutti i *dharma*" (Nāgārjuna) cita sei (o sette) *sūtra*, spiegando che "nei tre *Piṭaka* ovunque si parla della vacuità dei *dharma*"¹⁶¹.

Il *Śāstra* dice anche

Se uno non consegue la Prajñāpāramitā, entrando nel metodo dell'Abhidharma uno cade (nell'estremo) dell'esistenza; entrando nel metodo della vacuità uno cade (nell'estremo) dell'inesistenza; entrando nel metodo del *Peṭaka* uno cade (nell'estremo di) né esistenza né non esistenza.¹⁶²

Questo dimostra che sono le scuole dello *śrāvakayāna* che citano estesamente i *sūtra* per sostenere la tesi della vacuità di tutti i *dharma*, non Nāgārjuna.

Di seguito vedremo, sulla base dei *sūtra* citati dal *Śāstra*, come il "metodo della vacuità" spiega la vacuità dei *dharma*.

Primo. *Sūtra sulla Grande Vacuità (Mahā Śūnyatā Sūtra)*. Nei capitoli precedenti abbiamo già menzionato la spiegazione del Sarvāstivāda. La versione cinese di SĀ 297 dice:

Se qualcuno chiede: 'Chi invecchia e muore? A chi appartengono invecchiamento e morte?' uno potrebbe rispondere: 'Il sé è invecchiamento e morte; invecchiamento e morte appartengono a me; invecchiamento e morte sono ciò che appartiene al sé'.

Queste (due tesi) corrispondono a "l'anima e il corpo sono la stessa cosa" e "l'anima è una cosa, il corpo un'altra". Dal punto di vista del "metodo della vacuità" questa affermazione spiega la vacuità dei *dharma*, come chiarisce il *Śāstra*:

Nell'insegnamento degli *śrāvaka*, la vacuità dei *dharma* è detta grande vacuità. Nel *Samyukta Agama, Mahā Śūnyatā Sūtra*, è detto "Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte. Se qualcuno afferma 'questo è invecchiamento e morte'¹⁶³, o 'invecchiamento e morte appartengono al sé', entrambe (queste affermazioni) sono distorte. (L'affermazione) 'invecchiamento e morte appartengono al sé' implica la vacuità degli esseri senzienti (poiché nessun sé può essere trovato); (l'affermazione) 'questo è invecchiamento e morte' implica la vacuità dei *dharma* (poiché non ci sono invecchiamento e morte che possano essere trovati).¹⁶⁴

Se uno afferma 'a chi appartengono invecchiamento e morte', questa è (un'affermazione) falsa e illusoria ed è nota come 'vacuità degli esseri senzienti'; se uno

¹⁵⁹ Con *Peṭaka* si intende il *Peṭakopadesa* che è un testo che ha a che fare con l'interpretazione dei *sūtra*. Nel Canone Theravāda è stato incluso nel *Khuddaka nikāya* dell'edizione birmana a seguito del cosiddetto quinto concilio tenutosi in Birmania nel 1871. In cinese esiste un testo intitolato *Sūtra su Skandha, Dhātu e Āyatana* (*Yinchiru Jing*, 陰持入經) che è la traduzione del sesto capitolo del *Peṭakopadesa* dovuta ad Anshigao.

¹⁶⁰ Cfr. T25, 192, a29.

¹⁶¹ T25, 295, c5.

¹⁶² T25, 194, a28.

¹⁶³ Ossia invecchiamento e morte esistono indipendentemente.

¹⁶⁴ T25, 288, a11. Il Maestro Yin Xun cita il brano in forma abbreviata, ma io l'ho citato per intero poiché è molto più chiaro.

afferma ‘questo è invecchiamento e morte’, questa è (un’affermazione) falsa e illusoria, ed è nota come vacuità dei *dharmā*.¹⁶⁵

Il “metodo della vacuità” stabilisce la duplice vacuità di esseri senzienti (*sattva śūnyatā*) e *dharmā* (*dharmā śūnyatā*).

Il *sūtra* afferma “invecchiamento e morte appartengono a me; invecchiamento e morte sono ciò che appartiene al sé”; queste sono opinioni erronee, false ed illusorie. È per questo che (il *Śāstra* afferma) che (l’opinione) ‘questo è invecchiamento e morte’ indica la vacuità dei *dharmā*. Questo significa considerare l’assenza di un sé come vacuità del sé e l’assenza di ciò che appartiene al sé come vacuità dei *dharmā*.

Come dice il *Tattvasiddhi Śāstra*:

Negare che qualcuno possieda invecchiamento e morte significa confutare la designazione nominale; negare invecchiamento e morte in sé e per sé significa confutare (l’esistenza dei) cinque *skandha*.¹⁶⁶

Confutare i cinque *skandha* è la stessa cosa di affermare la vacuità dei *dharmā*.

Secondo, *Brahmajāla Sūtra*. Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* dice:

Nel *Brahmajāla sūtra* ci sono sessantadue opinioni. Se uno afferma che l’anima è eterna ed anche il mondo è eterno, questa è un’opinione distorta. Se uno afferma che l’anima non è eterna e che il mondo non è eterno, anche questa è un’opinione distorta. Affermare che l’anima e il mondo siano sia eterni che non eterni, o che siano né eterni né non eterni, sono tutte opinioni distorte. Perciò, comprendere che tutti i *dharmā* sono vuoti è la vera natura dei fenomeni.

Il *Brahmajāla sūtra* è il primo *sūtra* del *Dīrgha Āgama*¹⁶⁷. Il *sūtra* parla di sessantadue opinioni che raccolgono i differenti punti di vista degli asceti di altre dottrine dell’India del tempo. Il contenuto comprende diciotto opinioni riguardanti il passato e quarantaquattro opinioni riguardanti il futuro. Le opinioni di cui il *Śāstra* parla riguardanti l’anima e il mondo, se essi siano eterni o non eterni, ecc., si riferisce alle prime quattro di queste sessantadue opinioni.

Le quattro opinioni di eternità, non eternità ecc., sono le prime quattro delle quattordici opinioni non dichiarate come descritte dal *Samyukta Āgama*. Originariamente, si riferiscono solo al mondo, se esso sia eterno, non eterno, ecc., ma il *Brahmajāla sūtra* menziona anima e mondo, se siano eterni, non eterni, ecc.

Anima è una vecchia traduzione di ‘sé’. Il mondo secondo il *Samyukta Āgama* è costituito dalle sei facoltà sensoriali, dai sei oggetti dei sensi, dalle sei coscienze, dai sei contatti, dalle sei sensazioni, ovvero dall’attività di un organismo vivente composto da corpo e mente. Il *Dīrgha Āgama* discrimina tra l’anima individuale ed il mondo, ovvero pone il sé e i *dharmā* in antitesi. Si può dire che rappresenti la tesi dell’opposizione tra l’organismo vivente e il

¹⁶⁵ T25, 193, a4.

¹⁶⁶ T32, 333, a24.

¹⁶⁷ C’è un errore: è il primo *sūtra* del *Dīrgha Nikāya*, ma nel *Dīrgha Āgama* è il numero 21. È possibile che ci sia stata una svista.

mondo materiale dato da monti, fiumi e terra, ciò che solitamente va sotto il nome di (mondo degli) esseri senzienti e mondo materiale in quanto ricettacolo¹⁶⁸.

Il *Śāstra*, in relazione al metodo della vacuità, spiega le opinioni distorte riguardanti l'anima e il mondo come eterni, non eterni, ecc., come “tutti i *dharmas* sono vuoti, questo è la vera natura dei fenomeni”.

Nel *sūtra* non c'è una chiara affermazione che dica che i *dharmas* sono vuoti. Che tipo di logica è stata necessaria per concludere in maniera definitiva che essi sono vuoti?

L'anima o sé non è conseguibile, quindi affermare che il sé è eterno o non eterno sono tutte opinioni distorte. Tuttavia il Buddha in molte occasioni ha affermato che i *dharmas* condizionati sono impermanenti, insoddisfacenti, vuoti, privi di un sé, conducendo così le persone a conseguire la via. Com'è che il *Brahmajāla sūtra* dice che affermare che (il mondo) è impermanente significa cadere in opinioni distorte?

Sembra che vi sia una contraddizione tra i diversi insegnamenti del Buddha.

Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*, citando un *sūtra*, aggiunge una spiegazione aggiuntiva, come nel rotolo 18:

Il Buddha disse a Mahānāma ... se quando il corpo si disintegra al momento della morte uno ha una mente virtuosa, e ha a lungo condizionato la mente con la fede, l'etica, lo studio, la generosità e la saggezza, sicuramente ottiene un vantaggio e rinasce nei paradisi.

(quanto precede è una citazione da un *sūtra*; segue la spiegazione)

(Domanda:) Se tutti i fenomeni sono impermanenti e sorgono e cessano istante dopo istante, perché il Buddha dice che quando i meriti e le virtù profumano la mente si ottiene sicuramente una rinascita superiore? Da ciò si comprende che essi non hanno una natura impermanente.

(Risposta:) Il Buddha espone il Dharma in accordo con (la natura degli) esseri senzienti. Parla dell'impermanenza per distruggere la distorsione della permanenza; a coloro che ignorano e non credono a vite successive, parla della continuità della coscienza e della rinascita nei paradisi; (dice che) il *karma* negativo o positivo (che è la causa della rinascita) non si estingue nemmeno in un infinito numero di eoni. Questo è la verità riguardante il processo diagnostico e correttivo, non è la verità ultima. La vera caratteristica dei fenomeni non è né permanente né impermanente.

Il Buddha ha in molte occasioni affermato che tutti i *dharmas* sono vuoti; nella vacuità di tutti i fenomeni non c'è impermanenza. Perciò si dice che affermare che il mondo è

¹⁶⁸ Quando il Buddhismo parla di mondo materiale, non lo intende allo stesso modo in cui lo intende la scienza, ovvero qualcosa indipendente da noi che sta là fuori, di cui comprendere le leggi. Il termine “mondo in quanto ricettacolo” (*bhājana loka, qi jie*, 器界) indica il mondo materiale come supporto degli esseri senzienti e che essi sperimentano in base al proprio *karma*. È il cosiddetto “risultato karmico di supporto” (*yi bao*, 依報) che gli esseri senzienti sperimentano in base al loro “risultato karmico diretto” (*zheng bao*, 正報) ossia il loro corpo-mente.

impermanente è un'opinione distorta, e questo indica la vacuità dei *dharmas*.¹⁶⁹

Che il Buddha abbia affermato (che i fenomeni sono) impermanenti, conducendo così le persone a realizzare la via, è sicuramente un fatto nel Buddhismo originario. Il termine impermanenza nella frase “tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti” è originariamente *anitya*; il fatto di essere impermanente è detto *anityatā*. Il Buddha non descrive (i fenomeni) solo come impermanenti, ma usa anche termini come non eterno, mutevole, precario, e così via.

Lo *Yogācārabhūmi* citando un *sūtra* dice:

Riguardo ai fenomeni condizionati, quando si coltiva la percezione dell'impermanenza, li si può contemplare in cinque modi, ovvero come impermanenti, o come non eterni, o come non lungamente dimoranti, o come non affidabili, o come fenomeni soggetti a mutamento e degenerazione.¹⁷⁰

Quando il Buddha parla dell'impermanenza ecc., non sta facendo una discussione teorica, ma sta indicando un ovvio fatto reale. Come è detto nei versi sui quattro tipi di impermanenza:

La ricchezza accumulata si dissipa;
Avendo raggiunto il picco (della fama o del potere), si è destinati a cadere;
(Le persone care) che si sono riunite sono destinati a disperdersi;
Una volta che uno sia nato, inevitabilmente è destinato a morire.¹⁷¹

Questi suggerimenti esortano le persone a condurre la mente a sviluppare un senso di repulsione nei confronti del mondo come si presenta – inclusi i paradisi - e a non rimanere infatuati da buona sorte e felicità che non sono perfette e che alla fine sono destinate a svanire, volgendosi invece verso la liberazione. Invece, le persone ordinarie anelano sempre all'eternità e si attaccano a questo mondo, perciò SĀ 289 dice:

Lo stolto uomo ordinario che non ha udito (l'insegnamento) può provare repulsione per il corpo formato dai quattro grandi elementi, può abbandonare il desiderio (per esso), volgere ad esso le spalle, ma nei confronti della coscienza (è incapace di fare lo stesso).

Lo stolto uomo ordinario che non ha udito (l'insegnamento) farebbe meglio a ritenere questo corpo composto dai quattro grandi elementi come il sé e ciò che appartiene al sé, piuttosto che ritenere la coscienza il sé o ciò che appartiene a sé. Perché? Questo corpo composto dai quattro grandi elementi può permanere per dieci anni, o venti o trenta o anche cento anni. Questo è un problema minimo se tutto va per il meglio. Ma la mente, la facoltà mentale e la coscienza mutano giorno e notte ad ogni istante, sorgono come una cosa e cessano come un'altra.

Perfino lo stolto uomo comune che non ha udito (la dottrina) può provare repulsione nei confronti del corpo formato dai quattro grandi elementi, ossia il corpo fisico fatto di carne. Tuttavia, nei confronti della mente non riesce a generare repulsione perché essa viene caparbiamente afferrata come il sé e ciò che appartiene al sé. Secondo quanto dice il Buddha,

¹⁶⁹ T25, 193, a.

¹⁷⁰ T30, 778, b23.

¹⁷¹ Questa è un'autocitazione dal lungo poema *La Via Verso la Realizzazione della Buddhità* (成佛之道) dello stesso Maestro Yin Xun.

provare attaccamento per il corpo formato dai quattro grandi elementi e ritenerlo il sé o ciò che appartiene al sé è in certa misura scusabile, visto che il nostro corpo fisico può vivere per dieci anni, vent'anni, o addirittura in alcuni casi anche fino a cent'anni. Se è protetto e mantenuto bene può essere che duri anche un po' oltre i cent'anni. Essendo stabile per così lungo tempo è inevitabile che ci sia infatuazione e attaccamento (nei suoi confronti).

La nostra mente (invece) è costantemente in mutamento, l'istante precedente che cessa non è uguale all'istante seguente che sorge; per questo (il *sūtra* dice che) “sorge come una cosa e cessa come un'altra”. Gli esseri senzienti afferrano caparbiamente una tale mente mutevole, che sorge e cessa in un istante, come il sé e ciò che appartiene al sé, ovvero quel che viene comunemente chiamata anima, o che metafisici e spiritualisti chiamano la vera mente o il vero sé.

Tutte queste tesi ritengono che in questa impermanente trasformazione ci sia un'essenza immutabile dell'esistenza che continua dalla vita precedente a quella attuale, e da quella attuale a quella futura.

Il Buddha ha proclamato l'“impermanenza di tutti i fenomeni condizionati” in riferimento all'attaccamento illusorio al mondo, a tutti gli aspetti del flusso *samsārico* di nascita e morte. Il (concetto di) impermanenza ha lo scopo di evitare che gli esseri umani si lascino sedurre da una felicità fugace e si volgano invece verso la liberazione definitiva. Questo si chiama “conoscere le cose come sono realmente” o “retta opinione”.

L'opinione che il mondo sia permanente o impermanente è una veduta distorta. Il termine reso come “impermanente” è originariamente *aśāśvata*. Nonostante anch'esso significhi “impermanente”, ha un connotato differente dall'affermare che “tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti”.

L'opinione distorta che il mondo è impermanente significa che il mondo degli esseri senzienti termina con la morte; non c'è il flusso *samsārico*. È una tesi nichilista, l'opinione dei materialisti delle scuole (cosiddette) mondane. Nell'India del tempo del Buddha, le scuole mondane (materialiste) erano una minoranza.

Dire che “tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti” è la retta opinione, mentre dire che “il mondo è impermanente” è un'opinione distorta dal punto di vista del Buddhismo originario; non ci sono contraddizioni.

Quindi non c'è contraddizione tra la retta opinione della natura impermanente di tutti i fenomeni condizionati e l'opinione distorta che il mondo è impermanente. Nonostante questo, c'è una certa affinità tra i due modi di affermare l'impermanenza nella discussione dei principi del Dharma nell'ambito del Buddhadharma. Allora, perché una è corretta e l'altra è distorta?

Affermare che il mondo è impermanente significa dire che si estingue e in seguito non esiste più; si incappa nella fallacia del nichilismo (*uccheda*). Affermare che tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti concepisce l'esistenza come sorgere e cessare, come dice il *Sūtra*, la mente sorge e cessa istante dopo istante senza permanere, prima e dopo sono differenti.

Nella discussione filosofica, anche il più breve intervallo temporale – *kṣaṇa* – viene

concepito come soggetto a sorgere e cessare, che si traduce nella “impermanenza di sorgere e cessare istante dopo istante”.

Il corpo composto dai quattro grandi elementi non è immune da mutamento nel corso di dieci, venti o cent'anni; c'è differenza perfino anno dopo anno, mese dopo mese, giorno dopo giorno. Perfino ad ogni istante è impermanente e soggetto a sorgere e cessare.

In questo modo di concepire sorgere e cessare, se l'istante precedente non cessa, l'istante successivo non può sorgere. Se l'istante precedente è già cessato, non può generare l'istante successivo.

Per esempio, il *karma* salubre e insalubre che è stato prodotto è anch'esso soggetto a cessazione momentanea; il *karma* cessato diventa passato, ma come fa a generare la retribuzione positiva o negativa futura che potrebbe prodursi anche dopo un infinito numero di eoni?

La tesi dell'impermanenza di tutti i fenomeni condizionati che esprime la continuità di causa ed effetto è difficile da giustificare tramite la tesi del “sorgere e cessare momentanei”, dove l'istante precedente cessa prima che l'istante successivo sorga; non è differente dall'opinione nichilista dell'impermanenza del mondo. Ma allora, perché una è corretta e una è distorta?

Per giustificare la continuità di prima e dopo mantenendo la tesi del sorgere e cessare momentaneo, il Sarvāstivāda afferma la tesi dei tre tempi: la sostanza è permanente; quando (un *dharma*) cessa entra nel passato, ma comunque permane ancora e quindi può sorgere in continuità secondo un prima e un dopo.

I Sautrāntika affermano l'esistenza del presente. (Un fenomeno che) cessa diventa passato e origina una profumazione che preserva il presente, mantenendo la continuità tra prima e dopo.

Tuttavia, tra le varie scuole ci sono differenze di opinioni; è un argomento su cui nessuno riesce a concordare pienamente.

Le scuole che propugnano la vacuità dei *dharma* dicono che “il Buddha frequentemente parlava dell'impermanenza e frequentemente parlava della non cessazione” (con non cessazione si intende permanenza); “il Buddha esponeva il Dharma in risposta alle esigenze degli esseri senzienti”.

Affermare che tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti ha lo scopo di eliminare la distorsione della permanenza; tuttavia, il fatto che i fenomeni “sono privi di una reale natura ed impermanenti” non equivale a dire che quando cessano non esistono più.

Affermare che “la mente va verso un'esistenza successiva e rinasce nei regni celesti” ha lo scopo di eliminare l'opinione nichilista, ma non equivale a dire che la mente è la stessa entità prima e dopo.

Questi sono tutti modi di esprimersi che si conformano al mondano. Se andiamo ad investigare la reale caratteristica dei fenomeni – che è un altro modo di rendere “natura reale” – essa non è né permanente né impermanente.

Nemmeno la vacuità è permanente o impermanente; essa trascende qualunque opinione

dogmatica e argomento sofisticato riguardo permanenza o impermanenza. È per questo che i quattordici argomenti non dichiarati a cui il Buddha non ha offerto una risposta in quanto su di essi è impossibile dire qualcosa di definitivo, e le sessantaquattro tesi distorte rappresentano genuinamente la retta opinione della vacuità di tutti i *dharma*.

Terzo, il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* cita l'*Arthavargīya*¹⁷²:

Il Buddha proclamò i seguenti versi nell'*Arthavargīya*:

Ognuno di essi pensa di proclamare l'insegnamento ultimo,
Eppure sono tutti afflitti da brama.
Ritengono tutti di essere nel giusto e pensano che gli altri sbagliano;
Tutto ciò non è l'insegnamento ultimo.

Quando queste persone entrano nell'arena del dibattito
E disputano sul significato e il principio,
Ognuno di loro trova errori nell'altro;
Il vincitore è gioioso mentre il perdente è depresso.

Il vincitore cade nella trappola dell'arroganza;
Il perdente cade nell'inferno dell'afflizione.
Perciò il saggio
Non segue questi due estremi.

Pasūra, sappi che il Dharma dei miei discepoli
Non è né falso né vero¹⁷³;
Che cosa vuoi cercare?

Che tu riesca a confutare la mia tesi
Ciò è impossibile.
È difficile prevalere sulla saggezza onnicomprensiva;
Ti rovini solo da te stesso.

In modo simile, i *sūtra* degli *śrāvaka* predicano ripetutamente la vacuità dei *dharma*.

I sedici *sūtra* dell'*Arthavargīya* sono paralleli al capitolo *Aṭṭhakavagga* del *Sutta Nipāta* contenuto nella collezione del *Khuddaka Nikāya* del canone Pāli. C'è anche *Il Buddha Predica il Sūtra sul Significato al Piede*¹⁷⁴ nella traduzione di Wu Zhiqian in due rotoli e sedici capitoli. La scuola Dharmaguptaka chiamava questo *Significato in Sedici Dichiarazioni* oppure *Sūtra sul Significato delle Dichiarazioni*. Il termine “dichiarazione” (*ju*, 句) traduce anche “verso, stanza”, in Sanscrito *pāda*, che significa anche “piede”. Quindi il *Sūtra sul Significato al Piede* potrebbe anche appartenere alla recitazione della scuola

¹⁷² T25, 193, b20. Questa citazione viene da una versione cinese dell'*Arthavargīya*, parallelo al capitolo quarto del *Sutta Nipāta*, *Aṭṭhakavagga*, *Capitolo delle Ottadi*. I versi citati sembrano essere un parallelo del *Pasūra sūta*, uno dei discorsi che compongono questo capitolo. Questa citazione non corrisponde all'edizione che abbiamo dell'*Arthavargīya* che si trova in T4, 174, b12 et seg. e che il Maestro Yin Xun cita più in là nel testo. Questo testo è composto da 16 brevi *sūtra* alla fine dei quali ci sono dei versi che riassumono il tema. Per questo motivo, la versione cinese dell'*Arthavargīya* ha preso il nome di *Yi zu jing* (義足經), letteralmente *Sūtra del Significato al Piede*, in riferimento appunto ai versi riassuntivi di ogni *sūtra* che si trovano al “piede” di esso. Cfr. anche Lamotte, vol. 2, p. 841.

¹⁷³ Il significato ultimo non è falso; la verità convenzionale non è reale.

¹⁷⁴ Cfr. nota 164.

Dharmaguptaka.

Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* cita più volte l'*Arthavargīya*: oltre ai cinque versi citati sopra che mirano a spiegare la vacuità dei *dharma*, cita tre versi dal *Sūtra sui Molteplici Significati* per spiegare la verità assoluta – *paramārtha siddhānta*; cita di nuovo tre versi dell'*Arthavargīya* per spiegare il metodo del non conflitto; di nuovo cita il *Sūtra sui Molteplici Benefici* per spiegare il non afferrarsi a nessun *dharma*, ovvero la vacuità dei *dharma*; cita due versi da *Il Buddha Predica il Sūtra sui Molteplici Benefici* per spiegare la comprensione di *nāma* e *rūpa* così come realmente sono.¹⁷⁵

Anche lo *Yogācārabhūmi* cita l'*Arthavargīya* per spiegare l'inesprimibile natura di tutti i *dharma*.

L'*Arthavargīya* è stato composto molto presto; nel *Samyukta Āgama* (nella sezione dei *Detti dei Discepoli*) ci sono già commenti su questo testo.

Dalle citazioni contenute nel *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* e nello *Yogācārabhūmi* si può apprezzare come l'*Arthavargīya* abbia avuto una profonda influenza sul concetto Mahāyāna della natura inesprimibile vuota e quiescente dei *dharma*.

I cinque versi citati sopra si riferiscono a Pasūra, un capitolo dell'*Arthavargīya*¹⁷⁶, che viene anche alternativamente tradotto come “Parole Coraggiose”. Costui era un bramino che sosteneva una serie di opinioni non buddhiste e rispose di sfidare il Buddha su chi insegnasse il significato ultimo. Il Buddha gli rispose che tutti sono attaccati alle proprie opinioni e ritengono le proprie opinioni corrette; dibattono l'uno con l'altro ritenendo sé stessi nel giusto e gli oppositori nello sbagliato. Il risultato è che il vincitore accresce la propria arroganza, mentre il perdente è afflitto. Questo significa che il vero principio non può essere ottenuto tramite il dibattito e la discussione a livello intellettuale, ma piuttosto per mezzo della personale realizzazione della natura inesprimibile dei fenomeni, vuota e quiescente.

Le scuole *śrāvaka* che predicavano la vacuità dei *dharma* citavano questi tre *sūtra*, ossia il *Sūtra sulla Grande Vacuità*, il *Sūtra sulla Rete di Brahmā*, e l'*Arthavargīya*, come esempio del fatto che “Il Buddha parla frequentemente della vacuità di tutti i *dharma* nei discorsi canonici”.

Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*, dopo avere spiegato la tesi che tutti i *dharma* sono vuoti, cita brevemente sei o sette *sūtra* del canone *śrāvaka*.

Per esempio, in T25, 295b:

Alcuni brahmani possiedono facoltà molto acute e indagano sulla vera caratteristica dei fenomeni, ma non provano disgusto nei confronti di vecchiaia, malattia e morte e si afferrano alle caratteristiche dei fenomeni; perciò (il Buddha) proclamò per loro la vacuità dei *dharma*.

Per esempio, al brahmano Śreṇika disse che i cinque aggregati non sono reali, né che

¹⁷⁵ Tutti questi vari titoli sono in realtà nomi alternativi dell'*Arthavargīya*.

¹⁷⁶ È il *sūtra* numero 8 nella versione cinese.

esiste una realtà separata dai cinque aggregati.¹⁷⁷

Ancora, al brahmano Dīrghanakha dall'argomentazione potente, il Buddha disse: 'Nel mio Dharma non accettiamo esistenza o non esistenza: di cosa vuoi dibattere? Esistenza e non esistenza sono speculazioni concettuali, luoghi d'origine dei contaminanti.'¹⁷⁸

Inoltre, il *Sūtra sulla Grande Vacuità* del *Samyukta Āgama* spiega due tipi di vacuità, vacuità degli esseri senzienti e vacuità dei *dharmas*.¹⁷⁹

Nel *Radha Sūtra* si afferma che l'aggregato della materia si disgrega e si dissolve senza che rimanga traccia.¹⁸⁰

Il *Sūtra sulla Similitudine della Zattera* dice che il Dharma deve essere abbandonato per non parlare di ciò che non è Dharma.¹⁸¹

Il *Pārāyana Sūtra* e l'*Arthavargya Sūtra* affermano: 'I saggi non accettano né afferrano alcun *dharma*. Quando si accettano e si afferrano i *dharmas* sorgono speculazioni concettuali. Se invece non c'è nulla su cui fondarsi, non c'è niente da discutere. Tutti i saggi che hanno conquistato la Via né afferrano né rigettano i *dharmas*; quando non si afferra né si rigetta nulla, allora si abbandonano tutte le opinioni'.¹⁸²

In questo modo, nel *Tripitaka* si parla in più luoghi della vacuità dei *dharmas*.

La prima di queste sei citazioni racconta la storia del bramino Śreṇika, presente nel *Samyukta Āgama*, ma assente nel Canone Pāli. La sequenza di domande e risposte tra il Buddha e Śreṇika è la seguente: la forma (o uno degli altri aggregati) è il Tathāgata? Esiste il Tathāgata separatamente dalla forma? Il Tathāgata esiste nella forma? La forma esiste nel Tathāgata? Tathāgata è qui usato come sinonimo di sé.

Il Tathāgata, che, nonostante abbia la natura immota della quiddità, va e viene nel *saṃsāra*, non è la stessa cosa della forma, né è separato dalla forma; il Tathāgata non è nella forma, la forma non è nel Tathāgata. Questo equivale alla frase più nota "Non è il sé, né è differente dal sé, né c'è un reciproco rapporto di appartenenza".

Nel passaggio citato dal *Śāstra*, "Non si afferma che i cinque aggregati siano il sé, né che esista un sé separato dai cinque aggregati"; "sé" indica il Tathāgata, "non sé" vuol dire non

¹⁷⁷ Vedi SĀ 105, T2, 31, c15, *Śreṇikaparivṛāja Sūtra*. Questo *sūtra* non ha un parallelo in Pāli. La storia racconta che Śreṇika andò dal Buddha che lo sottopose ad un questionario simile a quello che troviamo nell'*Anattālakkhana sutta*, a seguito del quale Śreṇika divenne uno *śrotāpanna*.

¹⁷⁸ Vedi *Dīrghanakha sūtra*, SĀ 969, T2, 249, a29. Il parallelo Pāli è MN 74, *Dīrghanakha sutta*. L'asceta Dīrghanakha affermava di non accettare nessuna opinione. Sconfitto dal Buddha, prese rifugio e divenne un discepolo laico.

¹⁷⁹ Vedi capitolo 2 di questa sezione.

¹⁸⁰ Vedi SĀ 122, T2, 40, a4. Il testo del *sūtra* dice letteralmente: "Il Buddha disse a Radha: 'Affermo che riguardo alla sfera della forma, essa deve essere dispersa, distrutta ed estinta'". Vedi anche più sotto. Lamotte traduce: "L'aggregato della forma, o Radha: distruggilo, spezzalo, riducilo a nulla." Shi Huifeng ha seguito la traduzione di Lamotte. Tuttavia, questa traduzione, in realtà, è più simile al parallelo Pāli, SN 23:2, *Satta sutta*.

¹⁸¹ Questo *sūtra* esiste solo in citazione e sembra non sia stato tramandato in traduzione. La frase qui citata è entrata a far parte del testo del *Sūtra del Diamante*.

¹⁸² *Pārāyana* e *Arthavargya* hanno come controparte in Pāli due capitoli del *Sutta Nipāta*. L'*Arthavargya* è già citato più sopra ed è stato tramandato in traduzione come un *sūtra* autonomo, ma il *Pārāyana* sembra esistere solo in citazioni e frammenti.

Tathāgata.

Queste sono le venti proposizioni riguardanti l'opinione di un sé e di ciò che appartiene al sé¹⁸³. Coloro che predicano la vacuità dei *dharma* spiegano questa tesi sulla base delle quattro proposizioni che predicano l'impossibilità di definire il Tathāgata.

Probabilmente il *Sūtra del Brahmano Śreṇika* apparteneva alla recitazione delle scuole che sostengono la vacuità dei *dharma*, ma il testo presenta alcuni problemi. La sezione originaria del *Sūtra della Prajñāpāramitā* cita il fatto che il brahmano Śreṇika ottenne la saggezza onnicomprensiva in ragione della sua fede. Questa è la testimonianza che il *Prajñāpāramitā sūtra* porta a sostegno del fatto di essere l'erede delle scuole *śrāvaka* che sostenevano la tesi della vacuità dei *dharma*.

Nel secondo *sūtra* citato si parla del brahmano dall'"argomentazione potente", che è lo stesso citato dall'*Arthavargīya* più sopra. "Argomentazione potente" è lo stesso di "forza del dibattito"¹⁸⁴, che nell'*Arthavargīya* è tradotto come "Parole coraggiose".

Il terzo è il *Sūtra sulla Grande Vacuità* che abbiamo già citato più sopra.

Il quarto, *Radha sūtra*, SĀ 122, dice: "Affermo che riguardo alla sfera della forma, essa deve essere dispersa, distrutta ed estinta; riguardo alla sfera di sensazione, percezione, formazioni volizionali, coscienza, essa deve essere dispersa, distrutta ed estinta. La brama e il desiderio devono essere troncati; quando la brama è estinta, la sofferenza si estingue."¹⁸⁵ L'esortazione a disperdere, distruggere ed estinguere i cinque aggregati è stata forse la base per definire la vacuità della disintegrazione (*avakāra śūnyatā*)¹⁸⁶.

Per il quinto, *Sūtra sulla Similitudine della Zattera*, vedi *Ariṭṭha Sūtra*, T1, 763, b1¹⁸⁷. La frase "Anche il Dharma deve essere abbandonato, per non parlare di ciò che non è Dharma"¹⁸⁸ significa che tutti gli insegnamenti promulgati dal Buddha (raccolti in nove o dodici divisioni) devono essere compresi con avvedutezza ed hanno come obiettivo la liberazione. L'ascolto e la riflessione sul significato del Dharma sono utili e indispensabili per la liberazione; tuttavia, per la liberazione non ci si deve afferrare al significato letterale e disputare su di esso, perché nel momento in cui c'è attaccamento non si riesce a realizzare la liberazione.

Come si dice: "Per traversare un fiume ci vuole una zattera, ma, raggiunta l'altra sponda, non serve una barca." Da ciò possiamo dedurre che il Dharma esposto dal Tathāgata è semplicemente uno strumento adattato alle esigenze degli esseri senzienti, che è in grado di

¹⁸³ Le venti proposizioni si ottengono dai cinque aggregati per ognuno dei quali si può predicare la relazione con il sé in quattro modi: identificazione diretta (la forma è il sé); separazione (la forma non è il sé); inclusione della forma nel sé o del sé nella forma. Stesso dicasi per gli altri quattro aggregati.

¹⁸⁴ Nei versi dell'*Arthavargīya* citati più sopra, invece di usare questa espressione, "forza del dibattito", ho tradotto *Pasūra*, che è il nome dell'asceta a cui il Buddha si rivolge in questi versi. Così fa Lamotte. L'asceta protagonista del *Dirghanakha sūtra* è *Dirghanakha* non *Pasūra*.

¹⁸⁵ T2, 40, a8.

¹⁸⁶ Uno dei diciotto tipi di vacuità descritti nel *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*.

¹⁸⁷ Parallelo in MN 22, *Alagaddūpama Sutta*. In questo *sūtra* c'è il famoso esempio della zattera. Una volta che la zattera abbia adempiuto la sua funzione di traghettare uno all'altra sponda, non c'è necessità di caricarsela sulle spalle, ma può essere abbandonata.

¹⁸⁸ Questa frase così com'è non è presente nel *sūtra* in questione, ma in maniera un po' diversa nell'*Ekottara Āgama*, T2, 760, a 26.

condurre gli esseri senzienti ad abbandonare il *saṃsāra*; non consiste affatto in punti di vista e opinioni che bisogna afferrare con rigidità e caparbieta.

Tutti gli innumerevoli metodi altro non sono che espedienti adattati agli esseri senzienti: “il Dharma (quello virtuoso, corretto) deve essere abbandonato, per non parlare di ciò che non è Dharma (ed è negativo e distorto)”. Questo indica che tutti i *dharma* sono vuoti.

Riguardo alla sesta citazione, il *Pārāyaṇa* è il *Capitolo sull’Oltre* del *Sutta Nipāta*. Il *Sūtra sui Molteplici Benefici* appartiene al capitolo *Aṭṭhakavagga* del *Sutta Nipāta*. La lunga citazione riassume il significato dei due *sūtra*: colui che è dotato di chiara saggezza non accetta né si afferra ad alcun *dharma*, né li agguanta né li rigetta. Questo è simile al parallelo del diciottesimo verso dell’*Aṭṭhakavagga*¹⁸⁹.

Le scuole *śrāvaka* che sostenevano la tesi della vacuità dei *dharma* lo facevano citando i *sūtra* della loro tradizione. I più importanti motivi addotti sono i seguenti:

1. Non esiste nulla che appartenga al sé;
2. I cinque aggregati sono soggetti a dispersione e cessazione;
3. Non cade nei due estremi; questi si riferisce alle opinioni riassunte nelle quattro proposizioni;
4. Il Dharma del Buddha è oltre le dispute;
5. I saggi non afferrano alcun *dharma*.

Le scuole che sostengono la vacuità dei *dharma* hanno un modo di argomentare che è diverso da quello dell’Abhidharma. Esse hanno come obiettivo l’ideale del Buddhadharma, ovvero la prospettiva del Dharma in quanto espediente per guidare e attrarre gli esseri senzienti e quindi coltivare e realizzare la Via.

5 Vuoto di permanenza e vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé

Il *Sūtra sulla similitudine del battere le mani*, SĀ 273, dice:

Tutti i fenomeni condizionati sono vuoti, vuoti di ciò che è eterno, permanente, costante e immutabile; non sono il sé né ciò che appartiene al sé.¹⁹⁰

La frase “Tutti i fenomeni condizionati sono vuoti” (*śūnya-sarva-saṃskāra*) viene descritta dal *sūtra* come indicante le facoltà sensoriali, gli oggetti sensoriali, la coscienza, il contatto, la sensazione, la percezione e l’intenzione.

Un’espressione dal significato simile a questo è “vacuità del mondo” (*śūnya loka*), come è scritto:

Cosa significa “vacuità del mondo”? Il Buddha disse a Samiddhi: “L’occhio è vuoto, vuoto di ciò che è eterno, permanente o immutabile, vuoto di un sé e di ciò che

¹⁸⁹ Vedi *Sutta Nipāta*, *Aṭṭhakavagga*, verso 787. Nella traduzione di Bhikkhu Bodhi: “Uno che ha attaccamento rimane coinvolto in dispute riguardanti gli insegnamenti; ma come, riguardo a cosa, si può disputare con chi è privo di attaccamenti? Nulla costui afferra o rigetta; si è disfatto di tutte le opinioni proprio qui.”

¹⁹⁰ SĀ 273, T2, 72, c17.

appartiene al sé. Perché? Perché questa è la sua natura.”¹⁹¹

Questo *sūtra* esiste anche nel *Samyutta Nikāya*¹⁹² e spiega il mondo nei termini di facoltà sensoriali, oggetti sensoriale, coscienza, contatto e sensazione. Dice solamente “Vuoto di un sé e di ciò che appartiene al sé: questo è il significato di mondo vuoto.”

Visto che vuoto è spiegato principalmente come assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, allora perché il *Samyukta Āgama* aggiunge “Vuoto di ciò che è eterno, permanente e immutabile”? Tanto nel *Samyukta Āgama* che nel *Samyutta Nikāya* ci sono espressioni ricorrenti quali: “Ciò che è impermanente è insoddisfacente; ciò che è insoddisfacente non è il sé; ciò che non è il sé non è ciò che appartiene al sé”.

Ricorrente è anche il seguente scambio di domande e risposte:

Che pensate? La forma, la sensazione, la percezione, le formazioni volizionali, la coscienza sono permanenti o impermanenti?

Risposta: Impermanenti.

Domanda: Essendo impermanenti sono insoddisfacenti o soddisfacenti?

Risposta: Insoddisfacenti.

Domanda: Essendo impermanenti e insoddisfacenti, sono fenomeni mutevoli. Il nobile discepolo può forse concepire riguardo a forma, sensazione, percezione, formazioni volizionali, coscienza “questo è il sé”, “separatamente da questo c’è il sé” oppure “sé e fenomeni stanno in un rapporto di mutua inclusione”?

Risposta: No.¹⁹³

Il fatto che i cinque *skandha* e i sei *āyatana* non sono il sé né ciò che appartiene al sé viene dedotto dalla constatazione che essi sono impermanenti, insoddisfacenti e alterabili. Stando al significato letterale del testo, impermanenza, natura insoddisfacente, mutevolezza, assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, vuoto, sono ovviamente un po’ differenti nel senso. Se invece guardiamo al modo in cui i termini esprimono il senso del testo nella loro relazione reciproca, allora possiamo dire che ognuno di essi ha il significato di vuoto.

Ciò che è impermanente è insoddisfacente; la sua natura insoddisfacente viene stabilita sulla base del fatto che è impermanente, come dice SĀ 473:

Il Buddha disse ai bhikṣu: “Affermo che tutte le sensazioni sono insoddisfacenti per il fatto che tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti e soggetti ad alterazione e mutamento.”¹⁹⁴

Di solito si afferma che ci sono tre tipi di sensazioni, spiacevoli, piacevoli e neutre. Da questo punto di vista, non possiamo affermare che tutte le sensazioni sono insoddisfacenti. Tuttavia, parlando ad un livello più profondo, tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti,

¹⁹¹ SĀ 232, T2, 56, b24.

¹⁹² SN 35:85, *Il Mondo è Vuoto*.

¹⁹³ Qui il Maestro Yin Xun fa una specie di sunto da varie fonti. La sequenza di domande e risposte presentata qui è utilizzata in vari discorsi; uno degli esempi più classici è l’*Anattalakkhaṇa sutta*.

¹⁹⁴ SĀ 473, T2, 121, a9.

soggetti ad alterazione e mutamento, non sono affidabili, non sono stabili; alla fine sono destinati a dissolversi e sparire. Per questo è detto che “tutte le sensazioni sono insoddisfacenti”.

Il sé a cui ci afferriamo deve necessariamente essere eterno (permanente, non soggetto ad alterazione e mutamento), e soddisfacente (ovvero autonomo); tuttavia, i fenomeni condizionati sono invariabilmente impermanenti e insoddisfacenti: come si fa a considerarli un sé?

Impermanenza significa insoddisfazione; impermanenza e insoddisfazione (con l’aggiunta della caratteristica di essere soggetti ad alterazione e mutamento) significa non sé: impermanenza, natura insoddisfacente e non sé sono in una relazione reciproca.

Ragionando in questo modo, non solo il sé e ciò che appartiene al sé hanno il significato di vuoto, ma anche impermanenza, non eternità, l’essere soggetti ad alterazione e mutamento hanno il significato di vuoto.

Questo tipo di spiegazione è presente non solo tra i Sarvāstivādin, ma anche tra i Vibhajyavādin, come dimostra il *Śāriputrābhidharma*¹⁹⁵:

Qual è il significato di vuoto? L’essere vuoto di un sé, vuoto di ciò che appartiene al sé, vuoto di eternità, vuoto di ciò che inalterabile e immutabile.¹⁹⁶

Anche il *Paṭisambhidāmagga* del *Khuddaka Nikāya* dice:

Vuoto di sé, di ciò che appartiene al sé, di eternità, solidità, permanenza, di ciò che è inalterabile ed immutabile.

Si può vedere come questo modo di spiegare il vuoto in termini di assenza di sé e ciò che appartiene al sé, per poi estendere il significato di vuoto a significare l’assenza di qualcosa di eterno, permanente e immutabile, è un tratto comune a tutte le scuole Sthavira.

Il concetto induista di *ātman* si sviluppò fino a diventare l’essenza dell’universo, il *brahman*, senza dualità né differenza; tuttavia, originariamente non era altro che l’individualità degli esseri senzienti.

Questo “sé” deve necessariamente avere le caratteristiche di essere autonomo e soddisfacente. Se qualcosa non è autonomo ed è insoddisfacente, allora non può essere considerato un sé, come afferma SĀ 33:

Se la forma (sensazione, percezione, formazioni volizionali, coscienza) fosse il sé, la sofferenza della malattia non sorgerebbe in relazione alla forma; né dovrebbe essere impossibile riguardo alla forma renderla in un certo modo secondo la propria volontà. Ma poiché la forma non è il sé, la sofferenza della malattia sorge in relazione alla forma ed è impossibile riguardo alla forma renderla in un certo modo secondo la propria volontà.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Questo testo appartiene alla scuola Dharmaguptaka; è l’unico testo di Abhidharma sopravvissuto di questa scuola.

¹⁹⁶ T28, 633, a14.

¹⁹⁷ T2, 7, b23. Questo *sūtra* è il parallelo dell’*Anattalakkhaṇa sutta*.

Questi discorsi sono unanimi nell'affermare che ciò che è impermanente è insoddisfacente, e ciò che è impermanente e insoddisfacente non è il sé e i termini sono in una relazione reciproca. Perché allora il *sūtra*¹⁹⁸ dice semplicemente “Privo di un sé, di ciò che appartiene al sé, vuoto di ciò che è eterno, permanente e immutabile” e non dice che ciò è *duḥkha* e vuoto?

La discussione teorica all'interno del mondo buddhista dell'epoca era volta verso un'analisi obiettiva dei fenomeni e contemplava tutti i fenomeni (non solo limitati all'organismo degli esseri senzienti) come non sé, ovvero vuoti. Tuttavia, non è possibile affermare che il mondo inanimato è impermanente e quindi *duḥkha*, *duḥkha* e quindi privo di un sé; si può solo dire che esso è impermanente, privo di un sé, ossia vuoto¹⁹⁹. È a causa di questa tendenza verso l'analisi obiettiva dei fenomeni, che è la caratteristica dell'Abhidharma, che si può affermare “Privo di un sé, di ciò che appartiene al sé, vuoto di qualunque fenomeno eterno, permanente e immutabile”.

6 I tre *samādhi*

Vacuità, inesistenza e privo di segno sono diversi dal punto di vista dell'espedito ma nel loro significato ultimo sono identici. Identici nel loro significato ultimo significa che sono *śūnyatā*. Successivamente, si sono evoluti nei tre *samādhi*, ovvero vacuità, non aspirazione, privo di segno, chiamati anche tre porte della liberazione. Tutto questo è già stato spiegato in un capitolo precedente.

Tra i tre *samādhi*, quello che è evidentemente il più importante è il *samādhi* della vacuità, come dice SĀ 80²⁰⁰:

Che uno che abbia già realizzato (il *samādhi* della) vacuità, ottenga il privo di segno, l'inesistenza, l'abbandono dell'arroganza e la conoscenza e visione, questo è possibile.²⁰¹

Questo significa che la possibilità di coltivare davvero l'inesistenza (o la non aspirazione) e il privo di segno dipende dalla previa realizzazione della vacuità.

Il *Mahāvibhāṣā* dice:

Il *samādhi* della vacuità è un metodo esclusivo della via buddhista ... in altre dottrine, nonostante non vi siano la non aspirazione e il privo di segno genuini, vi è qualcosa che vi assomiglia, ossia un aspetto grossolano che assomiglia alla non aspirazione e un aspetto di quiete che assomiglia al privo di segno. Tuttavia, tra le novantasei opinioni delle vie esterne, non vi è qualcosa che assomiglia al *samādhi* della vacuità, per non parlare di quello vero e proprio! Per cui diciamo che solo il *samādhi* della vacuità è esclusivo della via buddhista.

¹⁹⁸ Il *sūtra* citato più sopra, ossia il *Sūtra sulla Similitudine del Battere le Mani*.

¹⁹⁹ *Duḥkha* non è una qualità inerente ai fenomeni, è un'esperienza della mente. La natura impermanente dei fenomeni non è in sé *duḥkha*; lo diventa solo perché la nostra mente non accetta questo fatto dell'esistenza e si crea un mondo popolato di enti reali e indipendenti che però non riesce mai a trovare. Per questo motivo, si può dire che i fenomeni inanimati che costituiscono il mondo in quanto ricettacolo degli esseri senzienti che vi vivono sono impermanenti, ma non si può dire che siano *duḥkha*.

²⁰⁰ Per una discussione dettagliata di questo *sūtra* vedi Parte Prima, Capitolo 8.

²⁰¹ T2, 20, b4.

Il *samādhī* della vacuità è esclusivo del Buddhismo il che significa che esso rappresenta quello che costituisce la fondamentale differenza tra il Buddhismo e le altre religioni. Effettivamente, la caratteristica più saliente del Buddhismo è il fatto che ciò che è impermanente e insoddisfacente è privo di un sé, ovvero è vuoto.

Il Sarvāstivāda stabilisce la differenza tra i tre *samādhī* – ovvero vacuità, non aspirazione e non caratteristi – sulla base di tre condizioni:

1. Vacuità si predica dal punto di vista dell'insegnamento correttivo: "Il *samādhī* della vacuità è il metodo correttivo diretto dell'opinione di un'identità."
2. La non aspirazione si predica in relazione alle aspettative della mente: "Tutti i coltivatori mettono da parte ogni aspirazione verso i tre piani di esistenza", "Si mette da parte ogni aspirazione verso i tre piani di esistenza. Perfino il nobile cammino si basa sull'esistenza, perciò anche nei suoi confronti si sviluppa la non aspirazione."
3. Non caratteristica si predica in relazione all'oggetto cognitivo: "L'oggetto di questo *samādhī* è libero dalle dieci caratteristiche, ovvero libero da forma, suono, odore, gusto, tatto, femminile, maschile e le tre caratteristiche dell'esistenza (sorgere, permanere e mutare, cessare)."

Le differenze vengono anche stabilite sulla base degli aspetti²⁰². Il Sarvāstivāda predica sedici aspetti delle quattro nobili verità:

Il *samādhī* della vacuità presenta l'aspetto della vacuità e dell'assenza di un sé; il *samādhī* della non aspirazione presenta l'aspetto di *duḥkha* e impermanenza, i quattro aspetti dell'origine di *duḥkha* (causa, accumulazione, condizione, origine) e i quattro aspetti del cammino (cammino, retto metodo, corso della pratica, uscita); il *samādhī* privo di segno presenta i quattro aspetti della cessazione (cessazione, calma, sublimità, abbandono).²⁰³

Questo viene predicato in riferimento alla saggezza priva di influssi che è in grado di funzionare da antidoto contro i contaminanti compresi al di sotto delle quattro nobili verità; se invece parliamo degli aspetti in quanto oggetti della saggezza con influssi, allora i due aspetti di vacuità e assenza di un sé sono applicabili a tutte le quattro nobili verità e a tutti i *dharma*.

Non solo *duḥkha* e l'origine di *duḥkha* con influssi sono vuote e prive di un sé, ma anche il cammino condizionato e privo di influssi e la cessazione incondizionata e priva di influssi sono vuoti e privi di un sé. Nonostante il significato implicito sia diverso da quello Mahāyāna, tuttavia si può affermare che "tutti i *dharma* sono vuoti".

Vacuità è applicabile anche al concetto di assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, come quando il *sūtra* parla di "vacuità del mondo": "Vacuità del mondo significa vacuità del sé e di ciò che appartiene al sé"²⁰⁴.

"La vacuità di tutti i fenomeni condizionati" ha il senso di "assenza di un sé e di ciò che

²⁰² *Ākāra*, che possiamo intendere come le diverse modalità con cui le quattro nobili verità vengono comprese e penetrate, come spiega il testo in seguito. *Ākāra* ha a che fare con la saggezza. Sottolineo che questo uso del termine *ākāra* è esclusivo della scuola Sarvāstivāda.

²⁰³ T27, 538, c7.

²⁰⁴ SN 35:85.

appartiene al sé”, dal che si può vedere come assenza di un sé e assenza di ciò che appartiene al sé abbiano entrambi il significato di vacuità.

Tuttavia, i Sarvāstivādin limitano il significato di vacuità all’assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, e questo significa che ci sono delle differenze con quanto detto sopra; perciò il *Mahāvibhāṣā* afferma:

C’è chi dice ... che l’aspetto della vacuità ha un significato non fisso: in riferimento alla natura di altro si può dire che tutti i *dharmā* sono vuoti; in riferimento alla propria natura, si può dire che sono non vuoti. L’aspetto del non sé è fisso, in riferimento al fatto che sé e altro sono reciprocamente non sé. Perciò il Venerabile Vasumitra dice: ‘Io non affermo categoricamente che tutti i *dharmā* sono vuoti, ma affermo categoricamente che tutti i *dharmā* non sono il sé.’²⁰⁵

Questo è la definizione formale secondo il Sarvāstivāda. Affermare che tutti i *dharmā* non sono il sé è definitivo, esauriente, poiché qualunque *dharmā*, esso stesso o un altro, non è il sé, quindi è assolutamente certo che nessun *dharmā* è il sé. Dire invece che tutti i *dharmā* sono vuoti, che tutto è vuoto, non può essere stabilito sulla base del significato letterale. Questa posizione si basa sul *Sūtra Minore sulla Vacuità* del *Mādhyama Āgama*. Quando esso dice che la Sala della Madre di Migāra è vuota significa che essa è vuota di vacche, capre, persone, cose; non sta dicendo che la Sala della Madre di Migāra non esiste. L’essenza della Sala della Madre di Migāra è non vuota. Ciò che è vuoto sono le persone e le cose all’interno della Sala della Madre di Migāra. Questo si chiama “vuoto della natura di altro”. Ovvero, è in relazione alla natura di qualcos’altro che si afferma che qualcosa è vuoto, ma in relazione alla propria natura esso non è vuoto.

Parlando di vuoto da questa prospettiva, assenza di sé può essere intesa letteralmente: tutti i *dharmā* sono privi di un sé. Invece l’espressione “Tutti i *dharmā* sono vuoti” è interpretabile. Vuoto significa non sé; il sé è vuoto ma i *dharmā* considerati singolarmente sono esistenti, non vuoti.

Il *Samyutta Nikāya* ripete spesso l’espressione “impermanente, *duḥkha*, non sé (includendo “ciò che appartiene al sé”); il *Samyukta Āgama* ha spesso l’espressione “impermanente, *duḥkha*, vuoto, non sé”. Nel sistema dei sedici aspetti delle quattro nobili verità del Sarvāstivāda, impermanenza, *duḥkha*, vacuità e non sé sono i quattro aspetti della nobile verità di *duḥkha*. Tra i sedici aspetti, vacuità e non sé sono due aspetti differenti. La differenza sta qui: “L’aspetto del non sé corregge l’opinione di un’identità; l’aspetto della vacuità corregge l’opinione di ciò che appartiene al sé.”²⁰⁶

Il *Śāriputra Abhidharma* è un trattato che appartiene alla scuola Vibhajjavāda indiana²⁰⁷. In esso c’è una definizione di “vuoto”:

Che significa “vuoto”? Vuoto di un sé, di ciò che appartiene al sé, vuoto di permanenza, vuoto di ciò che è immutabile e inalterabile.²⁰⁸

²⁰⁵ T27, 45, a 27.

²⁰⁶ T27, 45, b5.

²⁰⁷ Questo trattato è attribuito alla scuola Dharmaguptaka, che aveva posizioni Vibhajjavāda.

²⁰⁸ T28, 633, a 14.

Il contenuto di ciò che è considerato vuoto è identico a quanto scritto nel *Sūtra sulla Similitudine del Battere le Mani*.

Il *samādhi* privo di segno ha il nobile *nirvāṇa* come oggetto. Ciò che è condizionato ha tre caratteristiche, ovvero sorgere, permanere nel mutamento e cessare. Il *nirvāṇa* non ha queste tre caratteristiche, non sorge, non dimora nel mutamento, non cessa, perciò, se si realizza il *samādhi* tramite la contemplazione del *nirvāṇa*, questo è il *samādhi* privo di segno. Le tre caratteristiche che sono assenti sono quelle che il Sarvāstivāda categorizza all'interno delle dieci caratteristiche.

Ci sono due tipi di *samādhi* della non aspirazione:

1. Il primo prende il nobile elemento condizionato come oggetto. Il “nobile elemento condizionato” è la via priva di influssi. Il nobile cammino è come una zattera usata per attraversare un fiume. Per attraversare un fiume abbiamo bisogno di una zattera, ma una volta arrivati all'altra sponda questa cessa di essere utile; perciò la non aspirazione è diretta al nobile cammino.
2. Il secondo contempla tutti i fenomeni con influssi come “insoddisfacenti, un pericolo, un'ulcera, un dardo, oggetti di attaccamento, fonte di diletto, dipendente da condizioni, fenomeni soggetti a dissoluzione e mutamento, incerti, insoddisfacenti, una massa di sofferenza deperibile.”²⁰⁹ Questo indica il *samādhi* della non aspirazione che si genera dalla contemplazione tramite gli aspetti di impermanenza e *duḥkha* del *saṃsāra* che è con influssi.

Ciò che il *Śāriputra Abhidharma* dice riguardo ai tre *samādhi* è sostanzialmente in linea con quanto dichiarato dal Sarvāstivāda.

Il *Vimutti Magga*²¹⁰ appartiene alla scuola Tāmraśāṭīya. Le tre liberazioni vengono spiegate in questo modo:

Domanda: Con quale visione contemplativa vengono conseguiti i vari cammini?

Risposta: Se uno ha la visione contemplativa dell'impermanenza allora consegue la liberazione priva di segno. Se uno ha la visione contemplativa di *duḥkha* allora consegue la liberazione della non produzione (ovvero la non aspirazione). Se uno ha la visione contemplativa dell'assenza di un sé, allora consegue la liberazione della vacuità.²¹¹

Le tre liberazioni sono così chiamate in relazione al fatto che uno ottiene la liberazione dai contaminanti. Contemplando l'impermanenza si consegue la liberazione priva di segno; contemplando *duḥkha* si consegue la liberazione della non produzione; contemplando l'assenza di un sé si consegue la liberazione della vacuità; non sé significa vacuità.

Distinguere le tre liberazione tramite l'impermanenza, *duḥkha* e non sé non è così confacente come spiegarle per mezzo dei tre sigilli del Dharma: impermanenza indica la non aspirazione, assenza di un sé indica la vacuità e *nirvāṇa* indica il privo di segno.

²⁰⁹ *Śāriputra Abhidharma*, T28, 614, c22.

²¹⁰ Il *Vimutti Magga* è un testo attribuito ad un certo Arahant Upatissa ed è stato scritto probabilmente in India tra il 1° e il 2° secolo d.C. Quest'opera esiste solo in traduzione cinese.

²¹¹ T32, 459, b29.

Il *Vimutti Magga* spiega il conseguimento delle tre liberazione tramite differenti metodi di contemplazione. Conseguire anche una sola delle tre liberazione consente di conseguirle tutte. Perciò si dice:

Avendo ottenuto le tre liberazioni, uno consegue un'unica via.²¹²

Questo perché

Liberazione è semplicemente la conoscenza della via, e il suo oggetto è il *nirvāṇa*.²¹³

Le tre liberazioni si predicano sulla base della liberazione conseguita dalla saggezza del cammino ultramondano, ma le liberazioni così conseguite non presentano differenze.

7 Tipologie di vacuità

L'importanza del concetto di vuoto e vacuità è diventata gradualmente sempre più evidente nel Buddhaddharma. Il *Sūtra Minore sulla Vacuità* e il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* sono stati inclusi nella collezione del *Mādhyama Āgama*, con i loro paralleli nel *Majjhima Nikāya*.

Il *Sūtra Minore sulla Vacuità* presenta una penetrazione graduale, con qualcosa che viene contemplato come vuoto e qualcosa come non vuoto, mentre il *Sūtra Maggiore sulla Vacuità* presenta una contemplazione graduale di interno ed esterno, e parla di vacuità interna, vacuità esterna e vacuità di entrambi.

Nel *Samyukta Āgama* si parla inoltre di “grande vacuità” e di “vacuità suprema” o *paramārtha śūnyatā*.

Abbiamo così un totale di cinque tipologie di vacuità. Il *Śāriputra Abhidharma* le combina assieme ed aggiunge una spiegazione:

Ci sono sei tipologie di vacuità: vacuità interna, vacuità esterna, vacuità di entrambe, vacuità della vacuità, grande vacuità, vacuità suprema.²¹⁴

Il *Śāriputra Abhidharma*, nello spiegare il *samādhi* della vacuità, menziona sei tipologie di vacuità; oltre alle cinque già menzionate sopra, aggiunge una “vacuità della vacuità” (*śūnyatā-śūnyatā*).

Il *Mahāvibhāṣā* dice che il *Trattato su Prajñapti*²¹⁵ introduce tre tipi di *samādhi*, tra cui c'è il *samādhi* della vacuità della vacuità. È possibile che il termine “vacuità della vacuità” provenga dal *Trattato su Prajñapti*.²¹⁶

Il significato delle sei tipologie di vacuità è il seguente:

A causa di cosa si dice “vacuità”? Perché è vuota di sé, ed anche vuota di ciò che appartiene al sé, vuota di eternità, vuota di qualcosa di immutabile.²¹⁷

²¹² T32, 459, c21.

²¹³ T32, 459, c27.

²¹⁴ T28, 633, a11.

²¹⁵ Uno dei sette libri canonici dell'Abhidharma Sarvāstivāda.

²¹⁶ Cfr. T27, 543, a26.

²¹⁷ T28, 633, a14.

Si può anche abbreviare dicendo “vuoto di sé ed anche vuoto di ciò che appartiene al sé”.

Similmente, il *Mahāvibhāṣā*, citando il *Trattato su Prajñapti*, dice:

Un bhikṣu contempla tutti i fenomeni condizionati accompagnati da influssi e attaccamento come vuoti. Contempla questi fenomeni condizionati accompagnati da influssi e attaccamento come vuoti di permanenza, di eternità, di qualcosa di immutabile, di sé e di ciò che appartiene al sé.²¹⁸

Esso interpreta il significato di vuoto nei termini di impermanenza, non eternità, assenza di ciò che è immutabile, assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé, in maniera analoga a quanto dichiarato dal *Śāriputra Abhidharma* e a quanto affermato dal Sarvāstivāda, ovvero “Non permanente, non eterno, non immutabile, non sé né ciò che appartiene al sé: tutto questo si chiama ‘vuoto’.” Il significato è identico.

Il *Mahāvibhāṣā* dice inoltre:

Il *Trattato su Prajñapti* dice che ci sono varie tipologie di vacuità, ovvero vacuità interna, vacuità esterna, vacuità di entrambe, vacuità del condizionato, vacuità dell'incondizionato, vacuità dello sconfinato, vacuità della natura essenziale, vacuità della non azione, vacuità suprema, vacuità della vacuità.²¹⁹

In un altro libro, il *Mahāvibhāṣā* parla di dieci tipologie di vacuità, dove “vacuità della non azione” è tuttavia sostituito da “vacuità della disintegrazione”²²⁰. Se facciamo il confronto con le sei tipologie menzionate dal *Śāriputra Abhidharma*, abbiamo il seguente schema:

<i>Trattato su Prajñapti – dieci tipologie</i>	<i>Śāriputra Abhidharma – sei tipologie</i>
Vacuità interna	Vacuità interna
Vacuità esterna	Vacuità esterna
Vacuità interna ed esterna	Vacuità interna ed esterna
Vacuità del condizionato	
Vacuità dell'incondizionato	
Vacuità dello sconfinato	
Vacuità della natura essenziale	
Vacuità della non azione (vacuità della disintegrazione)	

²¹⁸ T27, 543, a28. La frase non termina qui, ma continua in questo modo: “Quando contempla in questo modo, in continuità sorgono ulteriormente *citta* e *cetasika*, ed egli riflette che la contemplazione della vacuità precedente è anch’essa vuota. Contempla quindi questa contemplazione della vacuità come vuota di permanenza, di eternità, di ciò che è immutabile, di sé e di ciò che appartiene al sé”.

²¹⁹ T27, 540, a20.

²²⁰ Vedi T27, 37, a13.

Vacuità suprema	Vacuità suprema
Vacuità della vacuità	Vacuità della vacuità
	Grande vacuità

Quando confrontiamo i due trattati, vediamo che il *Trattato su Prajñāpti* ha cinque tipologie in più, ovvero vacuità del condizionato, vacuità dell'incondizionato, vacuità dello sconfinato, vacuità della natura essenziale e vacuità della disintegrazione, e omette la grande vacuità. Nel *Samyukta Āgama* esiste un *sūtra* dal titolo “Grande Vacuità”²²¹ che ha un parallelo nel *Samyukta Nikāya* il quale tuttavia porta un titolo diverso. È quindi possibile che l'omissione della grande vacuità dalla lista di dieci tipologie di vacuità presenti nel *Trattato su Prajñāpti* sia dovuta al fatto che all'epoca il termine “Grande vacuità” non fosse utilizzato.

Quando i *sūtra* parlano di “vacuità del mondo” o “vacuità dei *saṃskāra*” lo fanno dal punto di vista dei fenomeni condizionati; quindi, questo forma la “vacuità del condizionato”. La vacuità dell'incondizionato si riferisce alla verità della cessazione e quindi alla vacuità del *nirvāṇa*. La vacuità dello sconfinato è spiegata nel *Samyukta Āgama*:

Gli esseri senzienti hanno vagato a lungo tra nascita e morte senza un inizio e senza conoscere il limite della sofferenza.²²²

Non è possibile discernere un inizio del ciclo di nascite e morti; non c'è un inizio del ciclo di nascita e morte che possa essere scorto, né un limite finale verso cui si estende. Per questo si parla di “vacuità dello sconfinato”.

La vacuità della natura essenziale è spiegata in un *sūtra*:

La facoltà visiva è vuota, vuota di permanenza, eternità, vuota di ciò che è immutabile, di sé e di ciò che appartiene al sé. Perché? Perché questa è la sua natura.²²³

“Natura propria” o “natura essenziale” sono dal Sarvāstivāda considerati sinonimi e realmente esistenti, come dice il *Mahāvibhāṣā*:

Come si parla di natura propria, allo stesso modo si parla di sé, sostanza (*dravya*), essenza propria, caratteristica, parte, natura essenziale.²²⁴

Quando parla della vacuità in relazione alla natura propria, il Sarvāstivāda limita il significato alla vacuità di sé e di ciò che appartiene al sé.

La vacuità della disintegrazione deve essere intesa come spiegato dal Buddha a Rādhā:

Affermo che riguardo alla sfera della forma, essa deve essere dispersa, distrutta ed estinta; riguardo alla sfera di sensazione, percezione, formazioni volizionali, coscienza,

²²¹ SĀ 297, parallelo in SN 12:35-36.

²²² T2, 240, c26. Parallelo SN 15:3.

²²³ SĀ 232, T2, 56, b24.

²²⁴ T27, 4, a10.

essa deve essere dispersa, distrutta ed estinta.²²⁵

Se utilizziamo la definizione dei primi sei tipi di vacuità all'interno di queste dieci tipologie, allora i *dharma* incondizionati non sorgono né cessano, quindi possono essere definiti solo come vuoti di un sé e di ciò che appartiene al sé, ma non si può dire di essi che sono impermanenti, non eterni e non immutabili.

Se consideriamo il *samsāra* senza inizio²²⁶ e la dissoluzione dei cinque aggregati²²⁷ come la vacuità, non si può spiegare questa vacuità nei termini di non sé e ciò che appartiene al sé, e nei termini di impermanente, non eterno, non immutabile.

Poiché non c'è il supporto di un testo, non è possibile giungere a conclusioni definitive; tuttavia è evidente che il contenuto delle dieci tipologie di vacuità va oltre la definizione di vuoto del Sarvāstivāda.

Nonostante il *Trattato su Prajñapti* sia una delle sei sezioni²²⁸ dell'Abhidharma Sarvāstivāda, il suo contenuto non rappresenta solo questa scuola.

Il *Paṭisambhidāmagga* contiene un capitolo intitolato *Trattato sulla Vacuità*. Esso cita innanzitutto i *sūtra* sulla vacuità della *Salāyatana Saṃyutta* del *Saṃyutta Nikāya*, per poi citare in dettaglio ventisei tipi di vacuità a cui aggiunge una spiegazione. I ventisei tipi di vacuità sono:

Vacuità della vacuità (*Suññasuññaṃ*), vacuità dei *saṃskāra* (*saṅkharasuññaṃ*), vacuità nel cambiamento (*vipariṇāmasuññaṃ*), vacuità suprema (*aggasuññaṃ*), vacuità delle caratteristiche (*lakkehaṇasuññaṃ*), vacuità tramite eliminazione (*vikkhambhanasuññaṃ*), vacuità tramite la sostituzione dell'opposto (*tadaṅgasuññaṃ*), vacuità tramite estirpazione (*samucchedasuññaṃ*), vacuità tramite pacificazione (*paṭippassaddhisuññaṃ*), vacuità tramite fuga (*nissaraṇasuññaṃ*), vacuità interna (*ajjibattasuññaṃ*), vacuità esterna (*bahiddhāsuññaṃ*), vacuità di entrambe (*dubbatasuññaṃ*), vacuità simile (*sabbāgasuññaṃ*), vacuità dissimile (*visabbāgasuññaṃ*), vacuità tramite ricerca (*esanāsuññaṃ*), vacuità dell'acquisire (*pariggāhasuññaṃ*), vacuità dell'ottenimento (*paṭilābhasuññaṃ*), vacuità della penetrazione (*paṭivedhasuññaṃ*), vacuità dell'unità (*ekattasuññaṃ*), vacuità nella differenza (*nanattasuññaṃ*), vacuità della ricettività (*kbantisuññaṃ*), vacuità della determinazione (*adhiṭṭhānasuññaṃ*), vacuità dello scandagliare (*pariyogahaṇasuññaṃ*), e la vacuità ultima di tutti i tipi di vacuità dovuta alla fine del flusso *saṃsārico* di uno che ha chiara comprensione (*sampajānassa pavattapariyādānaṃ sabbasuññatānaṃ paramatthasuññaṃ*).²²⁹

1 - Stando alla spiegazione contenuta nel *Paṭisambhidāmagga*, la vacuità interna, la vacuità esterna, la vacuità di entrambe, e la vacuità della vacuità hanno questo significato: “Vuoto di

²²⁵ T2, 40, a8.

²²⁶ Ciò che sopra è chiamata la “vacuità dello sconfinato”.

²²⁷ Vacuità della non azione o della disintegrazione.

²²⁸ L'Abhidharma Sarvāstivāda contiene sette libri, di cui uno, *Jhānaprasthāna*, è considerato il “corpo”, e gli altri sei i “piedi”. Il *Trattato su Prajñapti* è uno dei sei “piedi”.

²²⁹ Vedi *Paṭisambhidāmagga*, Capitolo 20. Per tradurre questo passaggio e ciò che segue mi sono basata non solo sul testo cinese, che a volte è piuttosto oscuro, ma anche sulla traduzione del *Paṭisambhidāmagga* in inglese dovuta a Bhikkhu Nānamoli, *The Path of Discrimination*, The Pāli Text Society. In questa traduzione, il capitolo in questione si trova a p. 449.

sé, di ciò che appartiene al sé, di permanenza, di solidità, di eternità, di ciò che è immutabile”, ovvero sono identiche a quanto sostenuto dal Sarvāstivāda.

2 - Vacuità tramite eliminazione, vacuità tramite la sostituzione dell’opposto, vacuità tramite estirpazione, vacuità tramite pacificazione, vacuità tramite fuga, vacuità tramite ricerca, vacuità dell’acquisire, vacuità dell’ottenimento, vacuità della penetrazione, vacuità della ricettività, vacuità della determinazione, vacuità dello scandagliare: questi dodici tipi di vacuità sono analoghi al metodo del *Sūtra Minore sulla Vacuità*; indicano una penetrazione graduale, la vacuità intesa in senso progressivo.

Per esempio, spiegando la vacuità tramite eliminazione (tradotto anche come “soppressione”) (il *Paṭisambhidāmagga* spiega:)

Per mezzo dell’abbandono, la brama sensuale è soppressa ed è vuota; per mezzo dell’assenza di malevolenza, la malevolenza è soppressa ed è vuota; per mezzo della percezione della luce, torpore e sonnolenza sono soppressi e sono vuoti; per mezzo della non dispersione, l’irrequietezza è soppressa ed è vuota; per mezzo della certezza riguardo al Dharma, il dubbio è soppresso ed è vuoto; per mezzo della saggezza, l’ignoranza è soppressa ed è vuota; per mezzo della gioia suprema, il non apprezzamento è soppresso ed è vuoto; per mezzo del primo *jhāna*, i cinque ostacoli sono soppressi e sono vuoti ... per mezzo del cammino verso l’arahattā, tutti i contaminanti sono soppressi e sono vuoti.

Dal vuoto tramite eliminazione al vuoto della fuga, il vuoto è spiegato sempre in questo modo graduale. La vacuità tramite ricerca e ciò che segue sono in rapporto con la rinuncia, ovvero ricerca della rinuncia, ecc. fino a comprensione profonda della rinuncia. Il

Paṭisambhidāmagga definisce la vacuità tramite ricerca in questi termini: la ricerca della rinuncia è vuota di brama e desiderio, la ricerca della non malevolenza è vuota di malevolenza ... la ricerca del cammino verso l’arahattā è vuota di tutti i contaminanti.

Il testo procede così fino alla vacuità della comprensione profonda: la comprensione profonda è vuota di brama e desiderio ... la comprensione della via verso l’arahattā è vuota di tutti i contaminanti. Questi dodici tipi di vacuità rappresentano una vacuità graduale, che ha come limite ultimo la vacuità di tutti i contaminanti.

Abbandonare tutti o una parte dei contaminanti è vacuità e questo si accorda con quanto dichiarato dal *Samyutta Nikāya* che il significato basilare di vacuità consiste nel fatto che la mente è vuota di brama, avversione e ignoranza.

3 - Nel cammino graduale verso l’arahattā che va dall’abbandono di brama e desiderio alla vacuità di tutti i contaminanti ci sono la vacuità dell’unità, la vacuità nella differenza e la vacuità ultima.

Brama e desiderio, avversione, ecc. sono una differenza; fuga, assenza di malevolenza, ecc., e l’abbandono dei contaminanti sono un’unità. Aspirare all’unità della fuga ecc. implica la vacuità della differenza di brama e desiderio ecc. L’unità dell’abbandono di tutti i

contaminanti è anche vuota: questo si chiama vacuità della differenza e vacuità dell'unità.²³⁰

La vacuità ultima è spiegata in modo diverso da quanto fa il Sarvāstivāda. “Ultimo” è detto in riferimento al *Nirvāṇa*. Tramite la fuga il susseguirsi di brama e desiderio è definitivamente eliminato, ... tramite il cammino dell'*arahant*, il susseguirsi dei contaminanti è eliminato definitivamente; essendo tutti i contaminanti definitivamente eliminati, non c'è più risorgere nel futuro. Il frutto finale e definitivo è lo stato di *arahant*, ossia il *nirvāṇa* con residuo, e questo è una parte della vacuità ultima.

Tutte le tipologie di vuoto elencate sopra sono vacuità in riferimento ai contaminanti.

4 - Vacuità ultima ha un ulteriore significato: si riferisce alla cessazione dell'occhio ecc.²³¹ che non è destinati a risorgere in futuro. Questo è chiamato “la vacuità ultima di tutte le vacuità” che può essere chiamata la vacuità più definitiva. Dal punto di vista del *nirvāṇa* senza residuo, ovvero il *parinirvāṇa*, esso non è solo la vacuità di tutti i contaminanti, ma anche la cessazione definitiva del corpo ricevuto come risultato della retribuzione karmica.

5 - La vacuità suprema (*aggasuñña*) è “L'acquietamento di tutti i *saṃskāra*, l'abbandono di tutti gli assetti, la cessazione della brama, l'abbandono delle passioni, la cessazione, il *nirvāṇa*”; anche questo è detto in relazione al *nirvāṇa*. La vacuità ultima si predica in relazione al fatto che il *nirvāṇa* è eternamente non soggetto a sorgere; la vacuità suprema spiega il *nirvāṇa* nei termini della completa cessazione del condizionato e di tutti i contaminanti.

SĀ 262 dice:

La vacuità e la quiescenza di tutti i *saṃskāra*, la cessazione della brama, l'abbandono delle passioni, il *nirvāṇa*.²³²

Vacuità significa *nirvāṇa*; vacuità ultima e vacuità suprema esprimono chiaramente questo concetto.

6 - Vacuità nel cambiamento è spiegata nei seguenti termini: la forma ecc. è vuota di una sostanza propria; la forma ecc. che è cessata è già mutata e questa è la vacuità nel cambiamento. I cinque aggregati, le sei basi sensoriali sono vuote di una sostanza propria e quindi, nel momento in cui cessano, questa è la vacuità nel cambiamento.

La vacuità nel cambiamento è analoga alla vacuità della disintegrazione nella lista di dieci tipologie di vacuità.

7 - Vacuità dei *saṃskāra*, vacuità delle caratteristiche. I *saṃskāra* includono la pratica del merito, la pratica del demerito e la pratica dell'imperturbabilità; le formazioni corporee, le formazioni verbali e le formazioni mentali; le formazioni passate, le formazioni future, e le

²³⁰ Il testo in cinese non è molto chiaro, ma comunque è una traduzione a senso del passaggio corrispondente del *Paṭisambhidāmagga*. Il testo secondo la traduzione di Nāṇamoli è il seguente: “Cosa significano vacuità nell'unità e vacuità nella differenza? Il desiderio sensuale è differenza e rinuncia è unità; in colui che desidera l'unità della rinuncia c'è vacuità del desiderio sensuale. La malevolenza è differenza ... [e così via] ... Tutti i contaminanti sono differenza e il cammino dell'*arahant* è unità; in colui che desidera il cammino dell'*arahant* c'è vacuità di tutti i contaminanti.”

²³¹ Tutti i cinque *skandha* che si aggregano a formare un'esistenza in base al *karma*.

²³² T2, 66, b17.

formazioni presenti.

Le caratteristiche sono le caratteristiche della stupidità e della saggezza; le caratteristiche di sorgere, mutare nella permanenza e cessare (queste sono specialmente predicate in relazione ai cinque aggregati, le sei basi sensoriali, i dodici fattori dell'origine dipendente).

La vacuità di *saṃskāra* e caratteristiche viene spiegata tramite l'assenza in ognuna di esse delle altre specie. Per esempio, la formazione del merito è vuota della formazione del demerito e della formazione dell'imperturbabilità. La formazione del demerito è vuota della formazione del merito e dell'imperturbabilità. La formazione dell'imperturbabilità è vuota della formazione del merito e di quella del demerito.

8 - Vacuità simile e vacuità dissimile. Similitudine indica una stessa categoria; dissomiglianza indica una categoria diversa. Vacuità simile significa che la natura simile (di tutti i fenomeni che compongono una categoria) è vuota in quanto natura propria. Vacuità dissimile significa che in relazione alla natura di altro, essa è vuota.²³³

In questo elenco di ventisei tipologie di vacuità, quelle elencate nelle sezioni 7 e 8 non hanno una derivazione canonica identificabile.

8 Vacuità dei *saṃskāra* e vacuità del *nirvāṇa*

(Vacuità dei *saṃskāra*)²³⁴

Riguardo al significato di vuoto/vacuità (*śūnya*, *śūnyatā*), i maestri di Abhidharma della scuola Sarvāstivāda pongono particolare enfasi sulla definizione dei *sūtra*: “vuoto di permanenza, vuoto di eternità, vuoto di ciò che è immutabile, vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé”.

Vacuità significa assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé; se invece consideriamo separatamente vuoto e non sé, in tal caso vuoto ha il significato di “assenza di ciò che appartiene al sé”.

“Gli aspetti di assenza di un sé e vacuità possono avere come oggetto tutti i *dharma*”²³⁵. Si può quindi affermare che tutti i *dharma* sono vuoti e privi di un sé, ma ciò è vero solo dal punto di vista degli aspetti ancora associati agli influssi. Gli aspetti della vacuità e dell'assenza di un sé che sono privi di influssi possono avere come oggetto unicamente la verità di *duḥkha*, la quale non include tutti i *dharma*²³⁶.

²³³ *Paṭisambhidāmagga*, Nāṇamoli, p. 453: “Le sei basi interne sono simili e vuote. Le sei basi esterne sono simili e vuote. ... I sei gruppi di volizioni sono simili e vuoti.”

²³⁴ I sottotitoli non sono presenti nel testo originario.

²³⁵ T27, 45, b3. In realtà questa è una domanda: “Domanda: Se l'aspetto dell'assenza di un sé e l'aspetto della vacuità possono entrambi avere come oggetto tutti i *dharma*, che differenza c'è tra essi? Risposta: l'aspetto dell'assenza di un sé corregge l'opinione di un'identità; l'aspetto della vacuità corregge l'opinione di ciò che appartiene al sé.”

²³⁶ Come spiegato al capitolo 6, i due aspetti della nobile verità di *duḥkha* qui menzionati, ovvero vacuità e assenza di un sé, quando contemplati da una saggezza che è ancora accompagnata da influssi, ovvero nella fase che precede il cammino della visione, possono essere considerati come applicabili a tutti i fenomeni contemplati. Tuttavia, nel momento in cui uno entra nel cammino della visione, vacuità e assenza di un sé pertengono solo alla contemplazione della nobile verità di *duḥkha*.

Riguardo alla vacuità di un sé e di ciò che appartiene al sé, SĀ 232 dice “(I *dharmā*) sono vuoti di permanenza, di eternità, di ciò che è immutabile. Perché? Perché questa è la loro natura.”²³⁷

L’espressione “questa è la loro natura” è così spiegata dallo *Yogācārabhūmi*:

Inoltre, questa natura della vacuità è libera da tutte le cause e condizioni, è inclusa nella natura dei *dharmā* (*dharmatā*) ed ha il principio della naturalità²³⁸ come supporto.²³⁹

L’essere vuoto di sé e di ciò che appartiene al sé è naturalmente così; la natura fondamentale dei fenomeni è così.

Il *Mahāvibhāṣā* dice:

Egli²⁴⁰ dimora nel *samādhi* della vacuità, poiché contempla la natura dei *dharmā* come fondamentalmente vuota e priva di un sé.²⁴¹

Nonostante affermino che “la natura fondamentale di tutti i *dharmā* è vuota”, quel che i Sarvāstivādin intendono è diverso da ciò che intende il Mahāyāna. Tuttavia, i maestri di Abhidharma del Sarvāstivāda hanno dichiarato in modo chiaro che “la natura fondamentale di tutti i *dharmā* è vuota”.

(Vacuità del *nirvāṇa*)

D’altra parte, è evidente che il significato di vacuità di tutti i contaminanti che troviamo nei *sūtra*, ossia vacuità di brama, avversione e ignoranza, non ha ricevuto la stessa attenzione da parte dei maestri di Abhidharma del Sarvāstivāda. SĀ 890 descrive il *nirvāṇa* e l’incondizionato come “la completa estinzione di brama, avversione e ignoranza”. Il tipo di vacuità descritta come “vuoto di brama, vuoto di avversione, vuoto di ignoranza” è in relazione con il *nirvāṇa*. SĀ 262 definisce il *nirvāṇa* in questi termini:

L’acquietamento e la vacuità di tutti i *saṃskāra*, la loro non conseguibilità, la cessazione della brama, l’abbandono delle passioni, la cessazione, il *nirvāṇa*.²⁴²

Il parallelo contenuto nel *Samyutta Nikāya* dice:

L’acquietamento di tutti i *saṃskāra*, l’abbandono di tutte le acquisizioni, la cessazione della brama, l’abbandono delle passioni, la cessazione, il *nirvāṇa*.

“L’acquietamento di tutti i *saṃskāra*” e “l’acquietamento e la vacuità di tutti i *saṃskāra*” hanno significato identico.

²³⁷ T2, 56, b24.

²³⁸ “Principio della naturalità”, *dharmatā-yukti*, è un termine tecnico dello Yogācāra e deriva dal *Samdhinirmocana Sūtra* dove rappresenta il principio generale di quattro che questo *sūtra* enuncia, ovvero il principio secondo cui la natura del Dharma è costante che un Tathāgata venga al mondo o meno. Ha il significato di “natura”, “spontaneità”. Rappresenta la caratteristica naturale, non costruita, dei fenomeni.

²³⁹ T30, 812, a11.

²⁴⁰ Il Buddha.

²⁴¹ T27, 542, b25. Questa frase è alla fine di un passaggio in cui il Buddha dice che dimora spesso nella vacuità. Il testo prosegue con i bhikṣu che pensano che questo *samādhi* sia esclusivo dominio del Buddha, ma egli disperde subito questo dubbio e istruisce i monaci su come conseguirlo.

²⁴² T2, 66, b17.

Il *Samyukta Āgama*, recitato dai Sarvāstivādin, effettivamente dice “vuoti e acquietati”, come spiega anche lo *Yogācārabhūmi*:

(Il *Nirvāṇa*) viene chiamato vacuità per il fatto che è libero da tutti i contaminanti; viene detto non conseguibile per il fatto di essere libero da tutte le caratteristiche; viene chiamato cessazione della brama poiché non c'è ricerca di conseguimenti futuri; viene chiamato estinzione delle passioni poiché non c'è alcuna gioia e felicità che venga fruita nel presente; viene chiamato cessazione poiché i contaminanti residui sono troncati; viene chiamato *nirvāṇa* poiché non ha alcun sostrato residuo.²⁴³

Vacuità significa abbandono di tutti i contaminanti; la vacuità e quiescenza ultima che deriva dall'abbandono di tutti i contaminanti indica il *nirvāṇa*. Strettamente parlando, il *nirvāṇa* non è esprimibile; i termini vacuità, non conseguibilità, ecc. sono usati per esprimere il *nirvāṇa* per via di contrasto.

Visto che SĀ 262 che parla della vacuità dei contaminanti e della vacuità e quiescenza dei *saṃskāra* non è stato ritenuto importante dai maestri di Abhidharma, possiamo giungere alla conclusione certa che la versione che possediamo del *Samyukta Āgama* appartiene alla recitazione di un periodo in cui all'interno del Sarvāstivāda la separazione tra maestri dei *sūtra* e maestri dell'Abhidharma non era ancora avvenuta.

(Cessazione tramite deliberazione – *pratisaṅkhyā nirodha*)

Il *Mahāvibhāṣā* dice “Questa cessazione tramite deliberazione viene chiamata *nirvāṇa*”²⁴⁴.

Gli Abhidharmika del Sarvāstivāda non enfatizzavano la vacuità come significato del *nirvāṇa*; hanno invece discusso in dettaglio il *nirvāṇa* in quanto “cessazione tramite deliberazione” (*pratisaṅkhyā nirodha*)²⁴⁵ e questo ha avuto un grande impatto sulla teoria della “vacuità di tutti i dharma”.

Dice l'Abhidharmakośa:

La natura di questo *dharma* è reale e inesprimibile; solamente i nobili ne fanno esperienza diretta. È possibile tuttavia definirne provvisoriamente le caratteristiche generali: esso è ottimo ed eterno, è un'entità distinta e reale chiamata cessazione tramite deliberazione e anche disconnessione.²⁴⁶

La cessazione tramite deliberazione è la cessazione dei *dharma* con influssi²⁴⁷ ottenuta tramite la saggezza che delibera sul principio della verità. Tuttavia, non è solo la cessazione dei *dharma* con influssi, ma anche l'acquisizione (*prāpti*) della cessazione incondizionata.

Secondo quanto dice il *Vibhāṣā*, ci sono tante cessazioni tramite deliberazione quanti sono i

²⁴³ T30, 766, a22.

²⁴⁴ T27, 163, a25.

²⁴⁵ Secondo gli Abhidharmika, parlare dello stato del *nirvāṇa* non è possibile, poiché esso è un'esperienza ineffabile che trascende i mezzi di una mente discriminante. Ha molto più senso invece porre l'accento sul *nirvāṇa* in quanto cessazione conseguita a seguito di uno sforzo deliberato, il che permette di enfatizzare il processo di purificazione e liberazione della mente dai contaminanti, ovvero tutto il percorso che uno deve fare per realizzare la meta finale e che può essere esaminato con grande dettaglio.

²⁴⁶ T29, 34, a10.

²⁴⁷ Ossia dei contaminanti che affliggono la mente.

dharma con influssi. C'è una corrispondenza tra le cessazioni tramite deliberazione e i *dharma* con influssi.

Quando, tramite la saggezza che delibera, un certo *dharma* o una certa categoria o tutti i *dharma* con influssi cessano, allora c'è l'acquisizione (*prāpti*) di un *dharma* di cessazione tramite deliberazione, o di una categoria di essi oppure della totalità di essi – quando uno acquisisce la totalità delle cessazioni tramite deliberazione, allora uno realizza il *nirvāṇa*.

L'incondizionato rappresentato dalle cessazioni tramite deliberazione che corrispondono ai *dharma* con influssi né sorge né cessa, ed è originariamente così com'è. Dal punto di vista degli esseri senzienti e di ciò che essi realizzano, queste cessazioni sono le stesse; quindi “Si deve affermare che tutti i tipi di esseri senzienti realizzano e acquisiscono la stessa essenza della cessazione tramite deliberazione in relazione ad ognuno dei *dharma* con influssi.”²⁴⁸

Tutte le infinite cessazioni tramite deliberazione acquisite da una persona non hanno differenze tra di loro. Le cessazioni tramite deliberazione che sono in relazione con ciò che è con influssi e condizionato vengono realizzate e acquisite separatamente, ma la loro essenza è non duale. Non è questo forse estremamente simile al concetto Mahāyāna che tutti i *dharma* hanno essenzialmente la natura della quiete e della cessazione, ovvero la natura della vacuità? L'unica differenza è solamente che il Sarvāstivāda predica questo in relazione ai *dharma* con influssi²⁴⁹.

(Vacuità del *nirvāṇa* secondo la scuola Tāmraśātīya)

La scuola Tāmraśātīya pone grande enfasi sulla vacuità come significato del *nirvāṇa*. Il *Paṭisambhidāmagga* parla della vacuità suprema e della vacuità ultima in relazione al *nirvāṇa*. La vacuità tramite eliminazione, la vacuità tramite la sostituzione dell'opposto, la vacuità tramite estirpazione, la vacuità tramite pacificazione e la vacuità tramite fuga possono essere superficiali o profonde, ed il livello più profondo è quello che si basa sulla via verso l'arahattitā che conduce alla vacuità di tutti i contaminanti. In particolare, la pacificazione e la fuga fanno parte della formula “accompagnato da abbandono, estinzione delle passioni e cessazione e che matura nella rinuncia”.

Queste parole indicano che eliminare i contaminanti può venire chiamato vacuità; al contempo, indicano il *nirvāṇa*. Per questo motivo, i quattro fondamenti della consapevolezza,

²⁴⁸ T27, 162, b29.

²⁴⁹ Maestro Yin Xun, *Investigazione sulle Origini della Dottrina della Vacuità* (*Xing Kong Xue Tan Yuan*, 性空學探源): “Vediamo di sintetizzare un attimo: il *nirvāṇa* in quanto cessazione per mezzo di deliberazione è il punto ultimo d'arrivo del Dharma del Buddha; è una condizione che viene realizzata e conosciuta in maniera diretta. Se cerchiamo di intuirlo dal punto di vista del principio inesprimibile a parole del fatto che la cessazione tramite deliberazione è unitaria, è priva di caratteristiche, è eternamente acquietata, essa sembra ancora più affine al senso profondo della vacuità così come è espressa dal più tardo Mahāyāna. Tuttavia, “vuoto” è vuoto in relazione all'esistenza dei fenomeni condizionati; quante sono queste “esistenze”, tanti sono quei “vuoti”. Vacuità è da un lato una caratteristica comune che è universale e ha un unico sapore; dall'altra si può dire che essa sia una caratteristica specifica di ogni *dharma*, come è detto nel *Sūtra della Prajñāpāramitā* “La natura della materia è vuota, la natura della sensazione è vuota ...” e così via per i cinque aggregati fino alla saggezza della conoscenza universale: il senso della vacuità come caratteristica speciale di ogni *dharma* è testimoniato in modo chiaro dal testo. Questo significato della vacuità che non è né speciale né universale che appare più tardi nel Mahāyāna è lo stesso del concetto di né identità né differenza della cessazione tramite deliberazione. C'è comunque una certa differenza: la cessazione tramite deliberazione è predicata solamente in riferimento alla negazione dei *dharma* con influssi ...”

impurità, *duḥkha*, impermanenza e assenza di un sé, sono stati anche chiamati “vuoto di purezza, vuoto di appagamento, vuoto di permanenza, vuoto di un sé”. La cessazione di tutti i contaminanti, ovvero la vacuità di tutti i contaminanti, l’abbandono completo dei contaminanti, altro non è che la Nobile Verità della Cessazione, il *nirvāṇa*, come implica il *Trattato dell’Abbandono*²⁵⁰ del *Paṭisambhidāmagga*.

Il *Paṭisambhidāmagga* del *Khuddaka Nikāya* chiama il *nirvāṇa* “vacuità suprema”:

Cos’è la vacuità suprema? Questo elemento è supremo, ultimo, eccelso, ovvero l’acquietamento di tutti i *saṃskāra*, l’abbandono di tutte le acquisizioni, la cessazione della brama, l’abbandono delle passioni, la cessazione, il *nirvāṇa*.

Il *Samyukta Āgama* spesso menziona il contenuto della vacuità suprema:

Questa è la pace, questo è il sublime, ovvero la rinuncia, l’abbandono di tutti i supporti, la cessazione della brama, l’estinzione del desiderio, la cessazione, il *nirvāṇa*.²⁵¹

A parte SĀ 262 citato sopra che parla di “acquietamento e vacuità di tutti i *saṃskāra*”, di solito questo concetto è tradotto con il termine “rinuncia” (*she*, 捨).

Negli *Āgama*, il *nirvāṇa* è espresso tramite la completa cessazione dei contaminanti e il non risorgere più in futuro dell’organismo fisico composto da aggregati e basi, come un fuoco che si è estinto.

Tuttavia, l’uso di espressioni negative per esprimerlo non implica il concetto di un’assenza. Indica piuttosto qualcosa che trascende ogni cosa, che ha la natura di essere inconcepibile. Vi sono tre esempi di questo:

1 - SĀ 958 dice:

Estremamente profondo, vasto, immisurabile, incalcolabile, completamente acquietato ed estinto.²⁵²

Lo *Yogācārabhūmi* spiega:

L’Onorato dal Mondo esprime questo, spiegando con parole incisive: “Estremamente profondo, vasto, immisurabile, incalcolabile, ovvero estinzione e quiete”. In questa frase, estremamente profondo significa che tutti i meriti e le virtù di questo stato sono difficili da comprendere; essendo immenso ed esteso è chiamato vasto; non avendo alcun limite è chiamato immisurabile; non essendo possibile calcolarlo numericamente ed essendo non duale è chiamato incalcolabile.²⁵³

Questa similitudine è tratta dall’oceano che è insondabile; essa ha il significato di essere trascendente e inconcepibile ed è possibile che abbia dato origine a differenti spiegazioni.

2 – SĀ 962:

La tendenza subliminale all’arroganza io sono è troncata; uno realizza la pacificazione, il

²⁵⁰ Capitolo 24.

²⁵¹ Per esempio, T2, 220, a1 o T2, 15, c21.

²⁵² T2, 244, c5. Questa è una definizione del Tathāgata. Cfr. anche MN 72, *Aggivacchagotta sutta*.

²⁵³ T30, 577, b25.

raffreddamento, la realtà.²⁵⁴

Lo *Yogācārabhūmi*, nello spiegare questo *sūtra*, fa alcune distinzioni:

Cessazione e quiescenza, pacificazione, raffreddamento, acquietamento.²⁵⁵

Il termine “realtà” implica il concetto di qualcosa di sostanziale.

3 – SĀ 249:

Quando i sei contatti e le sei basi interne sono estinti, sono liberi da desiderio, sono cessati, sono acquietati, sono scomparsi, non si può affermare che esistano, non si può affermare che non esistano, non si può affermare che esistano e non esistano, non si può affermare che né esistano né non esistano ... avendo abbandonato ogni sofisma, uno realizza il *parinirvāṇa*.²⁵⁶

Riguardo all’ultima frase, il parallelo in AN 4:173 dice “cessata ogni proliferazione, acquietata ogni proliferazione”. Il termine “sofisma” usato nel *Samyukta Āgama* è qui reso in maniera diversa come “proliferazione”, “*prapañca*, *papañca*”.

Il *nirvāṇa* non è né esistente né non esistente. Tutte queste espressioni parallele altro non sono che proliferazioni e queste non sono assolutamente adeguate a indicare il *nirvāṇa*.

Il *Samyukta Āgama* tende gradualmente al concetto di una natura reale del *nirvāṇa*, e quindi il Sarvāstivāda ritiene che “il *nirvāṇa* esiste realmente” e “tra tutti i *dharma*, soltanto il *nirvāṇa* è ottimo e eterno”.

(Vacuità dei *saṃskāra* e vacuità del *nirvāṇa*)

Quando la scuola Tāmraśātīya parla di vacuità del *nirvāṇa*, naturalmente non implica che esso non esista.

Quando poniamo l’accento sul *nirvāṇa* in quanto vacuità, il risultato è che possiamo affermare che esistono due tipi di vacuità, ossia la vacuità dei *saṃskāra* e la vacuità del *nirvāṇa*, come dice anche il *Kathāvatthu*:

Ci sono due tipi di vacuità: la caratteristica di non sé dei cinque aggregati e il *nirvāṇa*. Tra questi, la caratteristica di non sé è parzialmente inclusa sotto la categoria dell’aggregato dei *saṃskāra*; il *nirvāṇa*, tuttavia, non è incluso sotto alcuna categoria.

Dal punto di vista della designazione nominale e verbale che troviamo nei *sūtra*, tutti i *saṃskāra* condizionati sono per natura vuoti, quindi il *nirvāṇa* che è libero dai *saṃskāra* condizionati – ovvero, contaminanti mentali, *karma*, il risultato del *karma* prodotto tramite i contaminanti – è anche vuoto. Se parliamo direttamente dal punto di vista del *nirvāṇa*, qualunque tipo di espressione verbale è sofisma; perfino “vuoto” non si può affermare. Se

²⁵⁴ T2, 245, c25.

²⁵⁵ T30, 789, b19. Il Maestro qui cita solo alcuni termini chiave, ma la citazione completa è la seguente: “La coscienza con influssi essendo totalmente estinta, ... (gli aggregati sono) **cessati e quiescenti** come una lampada (che si è spenta); questo è il regno del *nirvāṇa* con residuo. Con l’abbandono del primo legame, si chiama **pacificazione**; con l’abbandono del secondo, prende il nome di **raffreddamento**; con l’abbandono del terzo, prende il nome di **acquietamento**.”

²⁵⁶ T2, 60, a13.

invece parliamo dal punto di vista della vacuità dei *saṃskāra*, la vacuità di tutti i *saṃskāra* può essere chiamata *nirvāṇa*; nonostante non possa venire espresso, tuttavia si può dire che esso è vuoto – che è cessazione, che è fuga e abbandono.

Se designiamo il *nirvāṇa* sulla base della cessazione di tutti i *saṃskāra*, allora la vacuità dei *saṃskāra* e la vacuità del *nirvāṇa* sono davvero due tipi differenti di vacuità?

9 Le due verità in relazione alla vacuità e assenza di un sé dei *dharma*

La vacuità ha due aspetti. La vacuità di tutti i fenomeni condizionati indica l'assenza di un sé e di ciò che appartiene al sé. Possiamo ulteriormente aggiungere “Vuoto di permanenza, vuoto di eternità, vuoto di ciò che è immutabile, non sé né ciò che appartiene al sé”

Da un altro punto di vista, vacuità indica l'assenza dei contaminanti – non produzione di nuovo *karma* e fine di *duḥkha*. Vacuità è quindi il termine con cui si indica il *nirvāṇa* come lo stato in cui tutti i contaminanti sono stati abbandonati. Vacuità è anche espressa da quiete, abbandono, cessazione, estinzione e così via, a cui viene dato il nome di “vacuità trascendente”.

Il concetto di vacuità suprema – *paramārtha śūnyatā* – chiaramente rivela questi due aspetti.

SĀ 335 afferma che nel flusso condizionato di nascita e morte c'è il risultato karmico ma non c'è un agente, ovvero un sé. Il susseguirsi di cause e condizioni che si originano dipendentemente costituisce i *dharma* esistenti per convenzione, ovvero i *dharma* designati solo concettualmente; non sé è il significato supremo. Parlare della vacuità suprema sulla base dell'assenza di un sé nei fenomeni condizionati è una delle tesi della dottrina Sarvāstivāda.

Nel *Paṭisambhidāmagga*, vacuità suprema indica la cessazione definitiva di tutti i contaminanti, ovvero la cessazione definitiva delle sei basi. Il *nirvāṇa* è la meta suprema. Parlare della vacuità suprema sulla base della quiete ed estinzione del *nirvāṇa* è una tesi della scuola Tāmraśāṭīya.

È possibile che il concetto di vacuità suprema non sia contenuto nel canone più antico; tuttavia, è una realtà incontrovertibile che nella trasmissione e nello sviluppo del Buddhadharma esso ha ricevuto grande attenzione da parte delle scuole.

La distinzione tra *dharma* esistenti per convenzione e significato ultimo ha dato origine a quelle che nel mondo buddhista sono chiamate le due verità: la verità convenzionale (*saṃvṛti satya*, *sammuti sacca*) e la verità ultima (*paramārtha satya*, *paramattha sacca*). Nello spiegarle, il *Mahāvibhāṣā* utilizza le quattro nobili verità, ed elenca quattro diverse opinioni riguardo ad esse.

La prima opinione descrive la verità convenzionale come corrispondente alle due verità di *duḥkha* e dell'origine di *duḥkha*, e la verità ultima come corrispondente alle verità della cessazione di *duḥkha* e del cammino per realizzarla. Questo equivale ad affermare che ciò che è mondano è falso e ingannevole, mentre ciò che è sovramondano è la realtà; è affine a ciò che affermavano i trascendentalisti (Lokottaravādin).

La seconda opinione identifica le prime tre verità con la verità convenzionale, e la verità del cammino che conduce alla cessazione di *duḥkha* con la verità ultima.

La terza opinione afferma che “tutte le quattro nobili verità sono incluse nella verità convenzionale ... solo il principio della vacuità di tutti i *dharma*, ovvero il non sé, coincide con la verità ultima, poiché nella vacuità che è non sé cessa la designazione dei fenomeni convenzionali.”²⁵⁷

La quarta opinione corrisponde alla posizione ortodossa della stessa scuola Sarvāstivāda: “In ognuna delle quattro nobili verità c’è sia la realtà convenzionale che la realtà ultima ... la verità ultima della verità di *duḥkha* corrisponde ai principi di *duḥkha*, impermanenza, vuoto, non sé; la verità ultima della verità dell’origine corrisponde ai principi di causa, accumulazione, origine e condizione ...; la verità ultima della verità della cessazione corrisponde ai principi di cessazione, quiete, meraviglia, abbandono ...; la verità ultima della verità del cammino corrisponde ai principi di cammino, corretto metodo, via di pratica, e fuga”²⁵⁸.

Le ultime due opinioni hanno in comune il fatto di identificare la verità convenzionale con la designazione concettuale dei fenomeni mondani e la verità ultima con la cessazione della designazione, ovvero l’impossibilità di stabilirla.

Si può dire che le ultime due opinioni hanno un significato analogo ma si sviluppano diversamente. Esse hanno una relazione estremamente stretta con l’idea che identifica la vacuità con la verità ultima, che deve essere spiegata partendo dalla differenza tra caratteristica specifica (*svalakṣaṇa*) e caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), come afferma il *Mahāvibhāṣā*:

Distinguere le caratteristiche di un unico oggetto significa distinguerne le caratteristiche specifiche; distinguere le caratteristiche di più oggetti significa distinguerne le caratteristiche comuni.²⁵⁹

La caratteristica specifica è quindi quella propria di un unico oggetto, mentre la caratteristica comune è propria di una serie di oggetti. Per esempio, *rūpa* è una caratteristica specifica; la natura impermanente di tutti i fenomeni materiali è condivisa anche da *citta*, *cetasika* ecc. e quindi l’impermanenza è una caratteristica comune.

Se procediamo oltre, allora *rūpa* è il nome generico di un aggregato che include tutti i tipi di *rūpa*. All’interno dell’aggregato *rūpa* abbiamo occhio, orecchio ecc.; riguardo alla *rūpa* che è

²⁵⁷ T27, 399, c18.

²⁵⁸ Tt27, 399, c22. La citazione completa è la seguente: “In ognuna delle quattro nobili verità c’è sia la realtà convenzionale che la realtà ultima. La realtà convenzionale in *duḥkha* e *samudaya* è come spiegato in precedenza; la verità ultima della verità di *duḥkha* corrisponde ai principi di *duḥkha*, impermanenza, vuoto, non sé; la verità ultima di *samudaya* corrisponde ai principi di causa, accumulazione, origine e condizione. Nella cessazione c’è la verità convenzionale: il Buddha afferma che la verità della cessazione è come un parco, come un bosco, come l’altra sponda; la verità ultima della verità della cessazione corrisponde ai principi di cessazione, quiete, meraviglia, abbandono. Nel cammino c’è la verità convenzionale: il Buddha afferma che il cammino è come una zattera, come una montagna, una scala, una piattaforma di osservazione, come i fiori, come l’acqua; la verità ultima della verità del cammino corrisponde ai principi di cammino, corretto metodo, via di pratica, e fuga.” In altri termini, l’aspetto convenzionale corrisponde al modo in cui ognuna delle verità viene esposta facendo ricorso al linguaggio comune, mentre la verità ultima corrisponde ai sedici *ākāra*.

²⁵⁹ T27, 217, a13.

vista dall'occhio essa si divide ulteriormente in blu, gialla, rossa, bianca, ossia in numerosi fenomeni. Quindi anche il fatto di essere *rūpa* è condiviso da numerosi oggetti. Procedendo nell'analisi in questo modo, si arriva alla natura più sottile che non può essere ulteriormente analizzata e quella è la caratteristica propria di *rūpa*. Quindi il *Mahāvibhāṣā* dice:

La natura propria dei *dharma* è anche la loro caratteristica specifica; la natura comune è la caratteristica comune.²⁶⁰

La natura (*svabhāva*) è l'essenza propria di ciascun *dharma*; nel Sarvāstivāda essa è identica alla caratteristica specifica. Tuttavia, la caratteristica propria deriva il proprio nome dal fatto di essere una "caratteristica". La natura è la comprensione dell'essenza propria di un *dharma* per mezzo della caratteristica. La caratteristica comune è condivisa da più fenomeni e quindi rappresenta un principio astratto. Nonostante le persone siano in genere in grado di riconoscere le caratteristiche di qualcosa, non possono in realtà conoscere ogni *dharma* singolarmente, e non possono conoscere la caratteristica comune dei *dharma*. Se si conosce come realmente è la caratteristica comune delle quattro nobili verità vuol dire che si è sul cammino della visione e si procede verso la liberazione; perciò successivamente si sono considerati i sedici aspetti delle quattro nobili verità come caratteristiche comuni.

I maestri Sarvāstivāda ortodossi hanno questa posizione dottrinale: le caratteristiche specifiche delle quattro nobili verità appartengono alla verità convenzionale, mentre i sedici aspetti (*ākāra*) delle quattro nobili verità appartengono alla verità ultima.

Le caratteristiche comuni si accostano a ciò che viene solitamente ritenuto un principio astratto universale. Tuttavia, i Sarvāstivādin non ritengono che al di fuori delle quattro nobili verità ci sia un altro principio astratto universale. I sedici aspetti rappresentano semplicemente la totalità dei principi comuni a tutte le quattro nobili verità.

Riguardo alla comprensione di ciò che è convenzionale e di ciò che è ultimo, il *Mahāvibhāṣā* elenca alcune similitudini di cui ne riporto due:

Come numerosi oggetti posti in prossimità di un cristallo blu non mostrano la loro caratteristica ma manifestano tutti il colore del cristallo, la saggezza che discrimina la caratteristica comune deve essere intesa allo stesso modo. Se numerosi oggetti sono posti lontano da un cristallo blu, allora il loro colore, blu, giallo, ecc., si rivela chiaramente; la saggezza che discrimina la caratteristica specifica deve essere così intesa.

La saggezza che discrimina la caratteristica comune è simile al sorgere il sole il cui splendore illumina ogni direzione in modo che l'oscurità si ritira improvvisamente. La saggezza che discrimina le caratteristiche specifiche è simile al sole già sorto che illumina gradualmente i fenomeni in modo che si rivelano chiaramente le fessure in un muro, precipizi e vallate.²⁶¹

La similitudine del cristallo blu riguardante la saggezza che comprende le caratteristiche comuni è simile all'esempio che troviamo nel *Prajñāpāramitā Sūtra* riguardante la saggezza ultima: la *prajñā* vede con chiarezza la vacuità di tutti i fenomeni come quando salendo sul

²⁶⁰ T27, 179, b4.

²⁶¹ T27, 217, a22.

Monte Sumeru tutto acquista il colore dell'oro.

Il Sarvāstivāda traccia una netta differenza tra la verità fenomenica e il principio: l'aspetto fenomenico delle quattro nobili verità appartiene alla verità convenzionale, mentre la caratteristica comune, il principio, appartiene alla verità ultima.

Ognuna delle quattro nobili verità presenta quattro aspetti. Mentre i quattro aspetti delle verità di accumulazione, cessazione e cammino sono esclusivi della verità a cui si riferiscono, ciò non accade per i quattro aspetti della nobile verità di *duḥkha*. Più specificamente, l'aspetto di *duḥkha* appartiene solo alla prima nobile verità; l'aspetto dell'impermanenza può essere in comune con le tre verità di *duḥkha*, della sua origine, e del cammino; gli aspetti di vuoto e non sé sono in comune con tutte le quattro nobili verità, e anche con la cessazione senza deliberazione e con lo spazio. Quindi, vuoto e non sé costituiscono la caratteristica comune, ovvero il principio, che è condiviso da tutti i fenomeni. Se interpretiamo la verità ultima come il principio, allora si può dire che i principi di vuoto e non sé costituiscono il principio della verità ultima in tutti i fenomeni. A causa del fatto che il Sarvāstivāda ritiene che la penetrazione delle quattro nobili verità sia graduale, esso predica che gli aspetti di vuoto e non sé che vengono penetrati dalla saggezza priva di influssi appartengono solamente alla verità di *duḥkha*; se abbracciamo la teoria della penetrazione immediata delle quattro nobili verità, questa distinzione non sussiste.

La terza opinione ritiene che tutti i fenomeni non siano altro che designazioni concettuali, “solo il principio della vacuità di tutti i *dharma*, ovvero il non sé, coincide con la verità ultima, poiché nella vacuità che è non sé cessa la designazione dei fenomeni convenzionali”. Anche questa è la dottrina delle due verità di principio e fenomeni, tuttavia tale da considerare il principio universale di tutti i fenomeni, ovvero vuoto e non sé, come la verità ultima. È possibile che questa tesi sia simile alla dottrina sostenuta dalla scuola Ekavyāvahārika²⁶².

La tesi che il mondano è solo designazione concettuale, mentre vacuità e non sé rappresentano la realtà ultima, si avvicinano alla tesi della scuola della vacuità del Mahāyāna.

Nell'espressione “impermanenza, *duḥkha*, vuoto e non sé” usata dai Sarvāstivādin e nell'espressione “impermanenza, *duḥkha*, non sé” usata dai Tāmraśātīya, vuoto è sinonimo di non sé. I Tāmraśātīya affermano che l'essere privo di un sé è una caratteristica universale di tutti i fenomeni.

Nel *Paṭisambhidāmagga* c'è un capitolo intitolato *Trattato sulle Verità*²⁶³ che, citando un *sūtra*, dice che le quattro nobili verità sono “Reali, non false, non differenti”. *Sacca (satya)* ha il significato di essere qualcosa di non artificioso, di essere proprio così com'è, quindi “verità” ha il significato di essere “così”, “non differente”. È esattamente come è scritto nel *Sūtra Sulla Breve Ammonizione del Buddha Prima del Suo Parinirvāṇa*: “È possibile rendere la luna calda e il sole freddo, ma le Quattro Nobili Verità proclamate dal Buddha non possono

²⁶² Una scuola appartenente alla corrente Mahāsāṅghika che sosteneva che tutti i fenomeni altro non sono che designazioni nominali prive di una reale sostanza. Le tesi di scuola vengono discusse nel capitolo successivo assieme ad altre scuole della corrente Mahāsāṅghika.

²⁶³ Trattato numero 12, p. 297 nell'edizione originaria. Nella traduzione di Bhikkhu Ñāṇamoli è intitolato *Treatise on Actualities*.

essere rese diverse da ciò che sono”.

Il *Paṭisambhidāmagga* afferma che le quattro nobili verità vengono penetrate assieme, ovvero “la comprensione delle verità è simultanea”. Perché si dice questo? Perché esse sono incluse in un singolo aspetto: “Ciò che è incluso è unitario, e ciò che è unitario è penetrato tramite un singolo atto di conoscenza, perciò le quattro nobili verità sono penetrate assieme.”²⁶⁴

Le quattro verità sono incluse in un’unità in relazione a cosa? Il Trattato spiega questo sulla base di quattro, nove e dodici aspetti.

I quattro aspetti sono: quiddità (realtà), non sé, verità e penetrazione. Ognuna delle verità rappresenta l’aspetto della quiddità, del non sé, della verità e della penetrazione; le quattro verità posseggono universalmente questi quattro aspetti, per cui si dice che le quattro verità sono incluse in un’unità.

I primi quattro dei nove e dodici aspetti sono l’aspetto della quiddità, del non sé, della verità e della penetrazione, che, come detto sopra, sono comuni a tutte le quattro verità, per cui esse sono incluse in un’unità e vengono penetrate contemporaneamente.

L’aspetto del non sé si trova tra l’aspetto della quiddità e quello della verità; tutte quattro le verità sono non sé, da cui si deduce che esso è una caratteristica comune, similmente a quanto dice il Sarvāstivāda.

Considerare la realtà ultima di vacuità, ossia non sé, come principio universale delle quattro verità estende il significato dalla vacuità di tutti i *saṃskāra* alla vacuità e assenza di sé in tutti i *dharma*.

Questo è lo sviluppo dell’enfasi posta sulla vacuità di sé e di ciò che appartiene al sé presente nella corrente Sthavira.

10 Il Mahāsāṅghika e la vacuità dei *dharma*

Il *nirvāṇa*, inteso come la vacuità di tutti i contaminanti e il non risorgere dell’esistenza *saṃsārica*, è già considerato dal *Paṭisambhidāmagga* come la suprema vacuità.

Tuttavia, ciò che ha posto la maggior enfasi sulla vacuità del *nirvāṇa*, sviluppando successivamente quest’idea, e che meglio rappresenta la tesi della vacuità di tutti i *dharma* dello *śrāvakayāna* è la “porta della vacuità” citata da Nagarjuna²⁶⁵.

I motivi per sostenere la tesi della vacuità dei *dharma* sono già stati riassunti in cinque punti nel testo che precede²⁶⁶. A parte la “assenza di ciò che appartiene al sé” che riguarda la “vacuità dei *dharma*”, gli altri sono in relazione con il *nirvāṇa*.

²⁶⁴ Vedi *Paṭisambhidāmagga*, capitolo 12, dalla sezione 6 in poi: “In quanti aspetti le quattro verità hanno una singola penetrazione? Le quattro verità hanno una singola penetrazione in quattro aspetti: nel senso di quiddità (realtà), nel senso di non sé, nel senso di verità, nel senso di penetrazione. Le quattro verità in questi quattro aspetti sono incluse come una. Ciò che è incluso come singolo è un’unità. Un’unità è penetrata tramite un singolo atto cognitivo. Quindi le quattro verità hanno una singola penetrazione.”

²⁶⁵ Vedi *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*.

²⁶⁶ Vedi Parte seconda – *Il Buddhismo delle scuole*, Capitolo 4 – *Il concetto di vacuità del sé e dei dharma secondo lo śrāvakayāna*, p. 79.

“La dispersione e la cessazione dei cinque aggregati” indica che il praticante ha realizzato la cessazione dei cinque aggregati, la cessazione della brama e di *duḥkha* e quindi ha posto fine a *duḥkha*.

“Non rientra in nessuno dei quattro termini del tetralemma” indica che il *nirvāṇa* non può essere descritto da nessuna delle quattro proposizioni del tetralemma, ovvero esistenza, non esistenza, né esistenza né non esistenza, sia esistenza che non esistenza.

“Non è un argomento di contesa” significa che il *nirvāṇa* non può essere descritto dalle parole, è oltre ciò che è esprimibile verbalmente.

“Il saggio non si afferra a nulla” deriva dalla personale realizzazione della saggezza del *nirvāṇa*.

Affermare che i *dharma* sono vuoti significa contemplare tutti i fenomeni dal punto di vista della vacuità del *nirvāṇa* – ovvero dal piano di realizzazione di un Buddha. Poiché tutti i *dharma* sono vuoti, il praticante si accorda, procede verso e infine entra nel *nirvāṇa* che è assoluto, privo di un termine di paragone.²⁶⁷

Nei testi delle scuole buddhiste antiche che sono sopravvissuti fino ai nostri giorni non c'è molto materiale riguardante la vacuità dei *dharma*. Si può con esitazione riassumere il tutto in quattro punti:

1. Il *Trattato sulla Natura di Buddha* dice:

Le varie scuole del piccolo veicolo sostenevano tesi diverse. Se stiamo a quanto afferma la scuola di Coloro che Fanno Distinzioni²⁶⁸, tutti gli esseri senzienti, ordinari e santi, hanno come essenza la vacuità; quindi, tutti gli esseri senzienti, ordinari e santi, originano dalla vacuità. Perciò, la vacuità è la natura di Buddha e la natura di Buddha è il Grande Nirvāṇa.²⁶⁹

Il *Trattato sulla Natura di Buddha* è stato tradotto da Paramārtha. Ciò che Paramārtha rende come la “Scuola di Coloro che Fanno Distinzioni” nella sua traduzione del *Samaya Bhedoparacana Cakra*²⁷⁰ e del *Trattato sulle Quattro Verità*²⁷¹ è una traduzione alternativa di ciò che nelle traduzioni di epoca Tang viene reso come la “Scuola della Designazione”, Prajñaptivāda.

Il Prajñaptivāda afferma che vi sono tre tipi di cessazione: 1, cessazione istante dopo istante; 2, cessazione per estinzione dell'opposto; 3, estinzione senza residuo, come

²⁶⁷ Questa frase enuncia un principio estremamente importante, ovvero che quando parliamo di vacuità dei *dharma* significa che il punto da cui osserviamo il mondo è quello dell'esperienza ineffabile e trascendente del *nirvāṇa*. Maestro Ru Yuan: “E' proprio perché tutti i *dharma* sono vuoti che è possibile volgersi al *nirvāṇa*. Se anche un solo *dharma* non fosse vuoto, sarebbe impossibile fare questo. Questo è l'argomento più essenziale della tesi della vacuità del *nirvāṇa*, della vacuità ultima, della natura essenzialmente vuota.” Questo diventa più chiaro nella filosofia della *Prajñāpāramitā*.

²⁶⁸ Come spiegato più in basso, il termine “Coloro che fanno distinzioni” (*fenbie bu*, 分別部) in questo contesto non si riferisce al Vibhajyavāda, ma alla scuola Prajñaptivāda, una branca dei Mahāsāṅghika.

²⁶⁹ T31, 787, v5. Il *Trattato sulla Natura di Buddha* è attribuito a Vasubandhu. Descrive le tesi di varie scuole riguardanti la vacuità dei *dharma*.

²⁷⁰ *Trattato sulle Differenti Tesi delle Scuole*, di Vasumitra, fa una storia dello sviluppo delle diverse scuole e ne traccia le tesi essenziali

²⁷¹ Scritto da Vasuvarman.

l'estinzione di una lampada.²⁷²

Il *nirvāṇa* è chiamato *cessazione senza residuo* in riferimento alla estinzione totale senza residuo dei contaminanti; “estinzione” è sinonimo di vacuità.

Secondo quanto afferma il *Trattato sulla Natura di Buddha*, il *Prajñaptivāda* dice che “tutti gli esseri senzienti, ordinari e santi, hanno come essenza la vacuità”. Questa “vacuità” ha evidentemente un’essenza metafisica. Tutti gli esseri senzienti, ordinari o santi, sia coloro che girano continuamente nel *saṃsāra* a causa della loro confusione, sia coloro che invece sono liberati a causa della loro comprensione, qualunque manifestazione di ordinario e santo, di confuso o risvegliato, deve invariabilmente la sua esistenza alla vacuità. La vacuità è originariamente così com’è – la natura essenziale è vuota; essendo la causa della realizzazione della Buddhità, essa altro non è che la natura di Buddha. Nel momento in cui si abbandona ogni confusione e si realizza la Buddhità, allora la vacuità è il grande *nirvāṇa*.

Penso che questa menzione di natura di Buddha e grande *nirvāṇa* siano una spiegazione adottata ai tempi di Paramārtha per adattare il *Prajñaptivāda* alle teorie Mahāyāna. Il Buddismo delle origini aveva come base il mondo organico composto di corpo e mente così come esso è attualmente e la realizzazione del *nirvāṇa* tramite la coltivazione della via e l’eliminazione dei contaminanti.

Predicare che il vuoto è il supporto di ogni cosa significa considerare la vacuità nel senso di *nirvāṇa* e spiegare ogni cosa tramite la natura costantemente quiescente del *nirvāṇa* – questo ha già a che fare con la dottrina del Tathāgatagarbha²⁷³.

2. Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* afferma:

Coloro che nel Buddhadharma seguono il Vasto Cammino (*Vaipulya*) proclamano che tutti i *dharma* né sorgono né cessano, sono vuoti e non esistenti, come le corna di un coniglio o i peli di una tartaruga che sono inesistenti.²⁷⁴

Nel *Kathavatthu*, contenuto nel *Khuddaka Nikāya*, ci sono le tesi della Scuola Vetulya, anche chiamata Mahāsuññatāvāda, ovvero scuola della grande vacuità. Nonostante i problemi che vengono sollevati siano diversi da quelli trattati nel *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*, la Scuola Vetulya e coloro che seguono il Vasto Cammino (*Vaipulya*), gli uni che proclamano che tutti i fenomeni sono vuoti e non esistenti e gli altri che proclamano la grande vacuità, sono evidentemente la stessa cosa.

Secondo la scuola Vetulya, l’Arya *saṅgha* formato dagli otto individui e quattro coppie è il *saṅgha* ultimo, ovvero il *saṅgha* di coloro che hanno realizzato il frutto privo di influssi. Questo *saṅgha* non riceve offerte; ciò che viene offerto non viene purificato; esso non consuma cibo e bevande; fare offerte a questo *saṅgha* non produce grande frutto. Il Buddha dimora in un palazzo del Paradiso Tuṣita, e il Buddha che appare nel mondo tra gli uomini non è che una proiezione (*nirmaṇa-kāya*). Quindi, fare offerte al Buddha non produce grande frutto, il Buddha non dimora (realmente) nel mondo e non espone il Dharma.

²⁷² *Trattato sulle Quattro Verità*, T32, 389, c8.

²⁷³ Il testo letteralmente chiama questo il “metodo della retrogressione”, che è il termine con cui gli studiosi giapponesi chiamano la dottrina della natura dei *dharma* che è incentrata sul Tathāgatagarbha.

²⁷⁴ T25, 61, a28.

La scuola Vetulya come esposta dal *Kathavatthu* ritiene che il *saṅgha* e il Buddha abbiano un significato ultimo e trascendano il mondo degli esseri umani così come è nella sua attualità. Pongono particolare enfasi in ciò che è trascendente, il che non può evitare che ci sia spesso una sottovalutazione di ciò che è attualmente presente. Non è forse questa la stessa attitudine di coloro che seguono il Vasto Cammino che affermano che tutti i *dharma* sono vuoti e non esistenti, come i peli di una tartaruga e le corna di un coniglio?²⁷⁵

3. Il commentario di Tsongkhapa al *Trattato sull'Entrata Nella Via di Mezzo* (*Mūla Mādhyamakāvatara*) di Chandrakīrti, intitolato *Chiarificare il Significato della Via di Mezzo*, cita dei versi:

Se il Maestro Guida del Mondo
Non si adatta al mondo,
Allora la natura del Buddha e del Dharma del Buddha
Non può essere compresa da alcuno.

Nonostante si conceda che *skandha*, *āyatana* e *dhātu*
Siano della stessa essenza,
Tuttavia parlare dei tre mondi
È adattarsi al mondo.

L'innominata natura dei *dharma*
È un nome inconcepibile,
Ma quando la si espone agli esseri senzienti
Si adatta al mondo.

Una volta che si sia penetrata la natura essenziale del Buddha,
Non c'è alcunché né c'è questa assenza;
Tuttavia, quando il Buddha parla dell'assenza di oggetto
Lo fa adattandosi al mondo.

Senza percepire oggetto o non oggetto,
Parla di ciò che è supremo nel Dharma;
Parlare di cessazione e ultimo
È in accordo con il mondo.

Non soggetto a cessazione né a originazione,
È uguale al *dharmadhātu*;
Tuttavia, parlare della combustione alla fine dell'eone
È in accordo con il mondo.

Nonostante nei tre mondi
Non ci sia una natura degli esseri senzienti che possa essere realizzata,
Tuttavia parlare del mondo degli esseri senzienti
È in accordo con il mondo.

²⁷⁵ Nonostante ci sia una affinità con la tesi delle due verità, queste dottrine sono state oggetto di critica sia nell'ambito della *Prajñāpāramitā* sia da parte di Nāgārjuna, poiché contengono un aspetto nichilista che la dottrina della vacuità sviluppata successivamente non supporta. Il tipo di vacuità che la *Prajñāpāramitā* sostiene ammette la relatività del mondo convenzionale.

Questi sono i *Versi dell'Accordo* appartenenti alla scuola della montagna orientale (Pubbaseliya, Pūrvaśaila). La scuola Pūrvaśaila appartiene al Mahāsāṅghika ed è una tra le varie scuole raccolte sotto l'epiteto di Andhaka²⁷⁶.

“*Skandha, āyatana e dhātu* sono della stessa essenza”, “l’innominata natura dei *dharmā*”, “non soggetto a cessazione né a originazione”: dal punto di vista della realizzazione del Tathāgata della natura essenziale del Buddha così come è realmente, ogni cosa è uguale alla natura dei *dharmā* che è inesprimibile; non ci sono le categorie concepite dal mondo, quali sé e *dharmā*, esistenza e non esistenza, ecc. Perfino concetti come Buddha, cessazione, ultimo non possono essere predicati. Quando il Buddha parla agli esseri senzienti di esistenza, questa “esistenza” è semplicemente qualcosa che si adatta al mondo, semplicemente un espediente che si accorda con il mondo.

Dal punto di vista della diretta realizzazione della natura inesprimibile dei *dharmā*, si può dire che essa trascende l’espressione verbale mondana. Nonostante il testo non parli di “vacuità”, tuttavia è in perfetto accordo con ciò che il Mahāyāna chiama vacuità dei *dharmā*.

4. La *Collezione della Profonda Indagine sul Significato Profondo dei Tre Trattati*²⁷⁷ dice:

Riguardo alla scuola Ekavyāvahārika, Paramārtha dice: “Questa scuola reputa che sia i *dharmā* mondani che i *dharmā* sovramondani siano solo designazioni concettuali e quindi afferma che nessun *dharmā* ha una reale essenza; sono tutti uguali in quanto concetti. I concetti sono parole, perciò questa scuola viene chiamata la Scuola dell’Unica Parola”.²⁷⁸

Questa è la spiegazione trasmessa da Paramārtha che operò durante la dinastia Liang. La scuola Ekavyāvahārika afferma che tutti i *dharmā* mondani e sovramondani non sono altro che designazioni concettuali. *Dharma* mondani si riferisce alle verità di *duḥkha* e dell’origine di *duḥkha*; *dharmā* sovramondani si riferisce alle verità della cessazione di *duḥkha* e al cammino per giungervi; le quattro verità sono solo designazioni concettuali.

Designazione concettuale è un altro termine per *prajñapti*. La frase “sono tutti uguali in quanto concetti” ha il senso di “non sono altro che concetti”.

Quel che sappiamo della scuola Ekavyāvahārika è estremamente limitato; tuttavia, la fonte di questa descrizione è un grande studioso. Kui Ji²⁷⁹ nelle *Note al Samaya Bhedoparacana Cakra* dice lo stesso²⁸⁰. La “scuola che afferma che tutti i *dharmā* non sono altro che concetti”, elencata da Xian Shou²⁸¹ nella sua lista di dieci tesi, corrisponde alla Scuola

²⁷⁶ Questo epiteto è usato nel *Kathāvatthu* e significa “Coloro che sono di Andhra”, regione dell’India sud-orientale dove varie scuole Mahāsāṅghika erano prevalenti. Si dice che anche Nāgārjuna fosse di Andhra.

²⁷⁷ Il *Significato Profondo dei Tre Trattati* è un’opera del Maestro Ji Zang, fondatore della Scuola cinese dei Tre Trattati. La *Collezione* qui citata è evidentemente un commentario su quest’opera.

²⁷⁸ T70, 459c.

²⁷⁹ 632-682. Discepolo di Xuan Zang e uno dei fondatori della scuola chiamata “Caratteristiche dei Dharma” (*fa xiang zong*, 法相宗), ovvero la scuola Cittamatra cinese.

²⁸⁰ X53, 574, b23: “La scuola dell’unica parola: questa scuola afferma che tutti i fenomeni mondani e ultramondani non sono reali, ma sono semplicemente designazioni concettuali. I concetti non sono altro che parole; ciò significa che tutti i fenomeni sono identici in quanto designazioni concettuali, non hanno alcuna sostanza che possa essere afferrata, sono opposti al principio fondamentale. Quindi, a causa del fatto che sostengono che tutto è solo concetto, vengono chiamati ‘Scuola dell’Unica Parola’.”

²⁸¹ Meglio noto con il nome di Fa Zang, è il fondatore della scuola Huayan, ovvero Avatamsaka.

dell'Unica Parola.

La tesi della scuola Ekavyāvahārika così come esposta da Paramārtha, ovvero che “ci sono solo concetti e nulla di reale”, è simile al pensiero del periodo iniziale della Prajñāpāramitā.

Tutti i quattro esempi citati sopra, appartenenti alle scuole Prajñaptivāda, Vetulya, Pūrvaśaila, Ekavyāvahārika, sono estremamente affini alla tesi della vacuità dei *dharma*, e tutte queste scuole appartengono alla corrente Mahāsāṅghika, un fatto storico che merita di essere evidenziato.

All'interno dello Sthaviravāda ci sono scuole che dicono che il cammino viene realizzato percependo la cessazione, come la scuola Dharmaguptaka: “Per mezzo del *samādhi* privo di segno, riguardo al *nirvāṇa* sorge l'attenzione appropriata che è quiescente, e si entra nella certezza della perfezione.”²⁸²

La scuola Tāmraśātīya afferma che saggezza e visione sono purificate, il che significa che, quando il nobile cammino si presenta, avendo il *nirvāṇa* come oggetto, si penetra in esso tramite il privo di segno, il non sorgere, l'abbandono e la cessazione.

Realizzare il cammino tramite la percezione della cessazione implica che la verità della cessazione indica il *nirvāṇa* che è vuoto e quiescente; tuttavia, questo non significa affermare che le tre verità di *duḥkha*, origine di *duḥkha* e cammino siano vuote.

Per questo, possiamo concludere che la tesi che tutti i *dharma* sono vuoti si è originata all'interno della corrente Mahāsāṅghika per poi svilupparsi da lì. Naturalmente, anche la discussione sul significato di *dharma* all'interno dello Sthaviravāda ha dato il suo contributo sotto diversi aspetti. La caratteristica più peculiare del Mahāsāṅghika è che esso enfatizza sempre di più la differenza tra la realizzazione di un Buddha e la realizzazione di uno *śrāvaka*.

Dalla tesi che “il corpo di un Buddha è privo di influssi”, alle nobili virtù di Buddha e Bodhisattva, lo sviluppo è arrivato fino a ciò che è spiegato nel *Samaya Bhedoparacana Cakra*. Vengono enfatizzate le virtù del Buddha – la natura di Buddha e Dharma e il fatto che il Buddha dimora nel *nirvāṇa* – e questo va nella direzione di trascendere il mondano e le quattro verità degli *śrāvaka*, con il risultato che “tutti i *dharma* non sono altro che designazioni prive di realtà”; sono semplicemente qualcosa che “si accorda con il mondo”. “Tutti i *dharma* né sorgono né cessano, sono come i peli di una tartaruga o le corna di un coniglio che sono non esistenti”, e così via: questi tesi si sono diffuse da più parti.

Citiamo ora un *śāstra* e un *sūtra* per dimostrare la relazione tra la tesi della vacuità dei *dharma* e la corrente Mahāsāṅghika.

1. *Trattato sulla Realizzazione della Verità, Tattvasiddhi Śāstra* (*Cheng Shi Lun*, 成實論), scritto da Harivarman, uno studioso fiorito a cavallo tra il 3° e 4° secolo d.C. Questo Maestro apparteneva originariamente alla scuola Sarvāstivāda, ma era insoddisfatto delle sue dottrine ed è uno dei maestri della fase più antica della corrente Dārṣṭāntika separatasi dalla scuola Sarvāstivāda le cui tesi erano simili a quelle di Kumāralāta.

²⁸² T27, 027, c9. La citazione è dal *Mahāvibhāṣā*.

La biografia di Harivarman che si trova nella *Collezione delle Cronache dal Tripiṭaka*²⁸³ dice:

C'era un tempo un monaco Mahāsāṅghika che risiedeva a Pāṭaliputra ed era un seguace del Mahāyāna e affermava che esso è la radice delle cinque divisioni del canone.

Il dotto Harivarman dai molteplici talenti era l'oggetto dell'invidia di molti maestri; essi erano scontenti nei suoi confronti e cercavano di ostracizzarlo.

Egli seguì (quel monaco) e focalizzò la mente sul grande insegnamento, comprese con acume le nove divisioni, investigò e raccolse i sottili insegnamenti e ne penetrò il profondo significato.²⁸⁴

I monaci Mahāsāṅghika non rifiutavano il Mahāyāna. Harivarman viveva con la comunità Mahāsāṅghika e aveva familiarità con le scritture del Grande Veicolo. A causa di ciò ebbe delle realizzazioni che superavano ciò che veniva trasmesso da Sarvāstivāda, Sautrāntika, e in genere dalle scuole appartenenti alla corrente Sthaviravāda.

Il *Trattato sulla Realizzazione della Verità* descrive la realizzazione del cammino tramite percezione della cessazione in tre stadi:

1. Eliminazione del pensiero concettuale (*prajñapti-citta*) per mezzo del concetto di esistenza dei *dharma* (*dharma-citta*)²⁸⁵;
2. Eliminazione del concetto di esistenza dei *dharma* (*dharma-citta*) per mezzo della contemplazione della vacuità del *nirvāṇa*;²⁸⁶
3. Infine, viene eliminata anche *sūnyatā-citta* e solo allora uno può penetrare la verità della cessazione.²⁸⁷

L'opinione che la verità della cessazione non è sostanziale è uguale a quella sostenuta dai Sautrāntika. Tuttavia il *Trattato sulla Realizzazione della Verità* ritiene che, mentre si contempla la vacuità del *nirvāṇa*, non si percepiscono i cinque *skandha*, ma si percepisce solo la loro cessazione, e che questo significhi percepire la vacuità dei cinque *skandha*.

Il fatto che quando si percepisce la cessazione i *dharma* non sorgono, viene interpretato (dal *Trattato*) come “vacuità dei *dharma*”; questa spiegazione è differente dalla tesi della “realizzazione del cammino tramite percezione della cessazione” propria delle scuole

²⁸³ Scritto da un certo monaco Seng You (445-518) della dinastia meridionale Liang.

²⁸⁴ T55, 79, a12.

²⁸⁵ Bhikkhu Dhammajoti, SĀ, p. 593: “Inizialmente, nello stadio in cui sviluppa *śrutamayī prajñā* e *cintāmayī prajñā*, il praticante elimina il pensiero concettuale poiché comprende che concetti come *pudgala*, vaso, ecc., esistono solo al livello della verità convenzionale e sono privi di qualunque stato ontologico dal punto di vista assoluto. Ma i *dharma* come *nirvāṇa* e *skandha* sono realmente esistenti. Questa è l'eliminazione di *prajñapti-citta* per mezzo di *dharma-citta*.”

²⁸⁶ Bhikkhu Dhammajoti, SĀ, p. 593: “Al secondo stadio, ovvero lo stadio in cui sviluppa *bhāvanāmayī prajñā*, il praticante contempla ulteriormente i *dharma* quali il *nirvāṇa* e gli *skandha*. Realizza quindi che anche questi *dharma*, dal punto di vista assoluto, sono non esistenti, vuoti. Questa è l'eliminazione di *dharma-citta* per mezzo di *sūnyatā-citta*.”

²⁸⁷ Bhikkhu Dhammajoti, SĀ, p. 594: “Infine, al terzo stadio, uno deve eliminare anche il concetto di *sūnyatā*, ovvero ‘il pensiero che prende il *nirvāṇa* come suo oggetto’. È solo a questo punto che uno realizza perfettamente *nirodha-satya*. Per mezzo di ulteriore contemplazione uno realizza che: ‘Gli *skandha* sono cessati senza lasciare traccia – da cui il nome *nirvāṇa*. In questo stato, cosa esiste? ... Non è che il *nirvāṇa* non esiste; semplicemente, non c'è alcun *dharma* reale’.”

Dharmaguptaka e Tāmraśātīya²⁸⁸. Questo dimostra che l'autore ha subito l'influenza del Mahāsāṅghika. I *sūtra* che il *Trattato sulla Realizzazione della Verità* cita a supporto alla tesi della vacuità dei *dharma* appartengono ancora alla collezione degli *Āgama*. L'intero trattato si sviluppa sulla base delle quattro verità e non si allontana dal punto di vista dello *śrāvakayāna*.

2. *Ekottara Āgama*. La traduzione cinese si deve a Dharmanandi durante la dinastia Fu Qin²⁸⁹. La raccolta comincia con una prefazione da cui sappiamo che essa appartiene alla recitazione del Mahāsāṅghika. Nonostante alcuni temi non siano in accordo con quanto affermato dal Mahāsāṅghika, tuttavia il contenuto è già stato influenzato dal Mahāyāna, da cui possiamo dedurre che questa raccolta appartiene alla fase più tarda del Mahāsāṅghika.

Poiché appartiene ad un periodo tardo, l'ho citata di rado nei capitoli precedenti per elucidare il significato di vacuità. È comunque certo che le scuole più tarde del Mahāsāṅghika rappresentano comunque una corrente dello *śrāvakayāna*.

Si dice che la storia di Subhūti che incontra il Buddha sia uno dei motivi all'origine dell'*Arthavargīya*. Nell'*Ekottara Āgama*, *Capitolo sull'ascoltare il Dharma*, è scritto:

Se uno vuol rendere omaggio ai Buddha, a tutti i Buddha del passato, del futuro e del presente, allora deve contemplare il non sé (e similmente impermanenza e vacuità).

Subhūti mi ha già reso omaggio; è stato il primo, senza fallo. Praticare il metodo della porta della liberazione della vacuità: questo significa rendere omaggio al Buddha. Se si vuole rendere omaggio ai Buddha futuri o passati allora bisogna contemplare la vacuità, ovvero l'assenza dei *dharma*; questo significa rendere omaggio ai Buddha.²⁹⁰

Per rendere omaggio al Buddha o vedere il Buddha bisogna contemplare tutti i Buddha dei tre tempi come privi di un sé, impermanenti, vuoti; contemplare la vacuità e inesistenza di tutti i *dharma*. Il motivo per cui il Buddha è un Buddha è la personale realizzazione della natura del Dharma vuota e quiescente, in altri termini la realizzazione del corpo del Dharma di un Buddha; è quindi in questo modo che si deve rendere omaggio al Buddha e vedere il Buddha.

Il *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* dice:

Quando Subhūti contempla tutti i *dharma* come vuoti, questo si chiama vedere il corpo

²⁸⁸ *Trattato sulla Realizzazione della Verità (Cheng Shi Lun)*, libro 153, T32, 332, c7: “Domanda: Hai detto prima che eliminare i tre concetti è chiamato verità della cessazione. Visto che uno ha già compreso le cause e condizioni del pensiero designante, perché adesso si deve eliminare anche il concetto di *dharma*?

Risposta: ‘Concetto di *dharma*’ significa avere il concetto che i *dharma* esistono realmente. Coltivando con destrezza la saggezza della vacuità, si percepiscono i cinque *skandha* come vuoti e quindi il concetto di *dharma* si estingue.

Domanda: Quando il praticante contempla la vacuità dei cinque *skandha*, ciò che contempla è l'assenza nei cinque *skandha* di ciò che è permanente, stabile, inalterabile, immutabile, di ciò che è un sé e ciò che appartiene al sé. Essi sono descritti come vuoti poiché mancano di queste caratteristiche; non è che i cinque *skandha* non vengono percepiti.

Risposta: Il praticante non percepisce nemmeno i cinque *skandha*. Perché? Il praticante elimina il pensiero condizionato e acquisisce il pensiero incondizionato; perciò il praticante non percepisce i cinque *skandha*, ma percepisce solo la cessazione degli *skandha*. Inoltre, se percepisse i cinque *skandha*, questo non potrebbe essere chiamato vacuità. Se i cinque *skandha* non sono vuoti, allora la saggezza della vacuità non è perfetta.”

²⁸⁹ Anche conosciuta come Qin Anteriore, questa dinastia fu fondata da popolazioni non Han nel 4° secolo d.C.

²⁹⁰ T2, 707, c17.

di Dharma del Buddha.²⁹¹

Ciò fa eco a quanto dichiarato nell'*Ekottara Āgama*. Il *sūtra* dice:

Ogni *dharmā* sorge da sé, ogni *dharmā* cessa da sé; tutti i *dharmā* si influenzano reciprocamente, ogni *dharmā* si acquieta da sé ... tutti i *dharmā* interferiscono reciprocamente, ogni *dharmā* si acquieta da sé; i *dharmā* possono originare i *dharmā*, i *dharmā* possono estinguere i *dharmā*. ... tutto ciò che esiste torna alla vacuità.²⁹²

Quando parliamo di sorgere e cessare secondo cause e condizioni lo possiamo fare da due punti di vista.

Da un certo punto di vista, tutti i fenomeni si influenzano reciprocamente e interferiscono uno con l'altro; se non ciò la forza causale di un altro *dharmā*, i *dharmā* non possono autonomamente sorgere, cessare e agire. Da un altro punto di vista, ogni *dharmā* occupa la propria posizione, non può interagire reciprocamente e interferire con gli altri. I *dharmā* hanno un'esistenza che dipende dalla relazione reciproca e al contempo occupano la propria posizione. Da questa relazione di sorgere e cessare condizionato, "tutto ciò che esiste torna alla vacuità": questa è un livello estremamente profondo di contemplazione.

L'*Ekottara Āgama* dice anche:

Ciò che è nominato²⁹³ è legato a nascita e morte, ciò che non è nominato è il *nirvāṇa* ... ciò che è nominato nasce e muore, ha una cessazione e un'origine; ciò che non è nominato né nasce né muore, non ha una cessazione né un'origine.²⁹⁴

Ciò che è designato è un *dharmā* soggetto a nascita e morte, a origine e cessazione, in altri termini è un *dharmā* mondano. Ciò che trascende la designazione è il *nirvāṇa* privo di paragone. Questo significa sposare la tesi del *nirvāṇa* come vacuità e del mondo come semplice designazione. In molti luoghi del testo si vede come questa collezione di *sūtra* esprime la vacuità dei *dharmā*.

La citazione di questo trattato e di questa raccolta di *sūtra* è sufficiente a dimostrare che le tesi che hanno a che fare con il Mahāsāṅghika esprimono tutte la filosofia della vacuità del sé e dei *dharmā*.

²⁹¹ T25, 137, a17.

²⁹² T2, 575, c12.

²⁹³ "Ciò che è nominato" è la designazione concettuale, *prajñapti*.

²⁹⁴ T2, 659, b9.