

Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra

Sūtra del Cuore

Versione di Xuan Zang

Contiene la traduzione di parte delle lezioni tenute dal Maestro Yin Xun e raccolte nel libro *Lezioni sui Sūtra della Prajñāpāramitā* compilato ed edito dal venerabile Xu Ming, uno dei suoi studenti

Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra

Versione in 260 caratteri di Xuan Zang, 649 d.C.

Il bodhisattva Avalokiteśvara mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā, contemplò i cinque aggregati e vide che sono vuoti e andò così oltre ogni sofferenza.

Śāriputra, la forma non è differente dalla vacuità, la vacuità non è differente dalla forma; la forma altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la forma. Lo stesso dicasi per sensazione, percezione, volizioni e coscienza.

Śāriputra! Tutti i *dharma* hanno la caratteristica della vacuità, non sorgono né cessano, non sono né impuri né puri, non si accrescono né diminuiscono.

Perciò nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazioni, percezioni, volizioni, coscienza; non ci sono orecchio, naso, lingua, corpo, mente; non ci sono forme, suoni, odori, sapori, oggetti del tatto, oggetti mentali; non c'è l'elemento visivo, e così via fino all'elemento della coscienza mentale; non c'è ignoranza, né la cessazione dell'ignoranza e così via fino a che non c'è nascita e morte né la cessazione di nascita e morte; non ci sono *duḥkha*, la sua origine, la sua cessazione, il sentiero; non c'è saggezza né realizzazione.

Poiché non c'è nulla da realizzare, il bodhisattva, basandosi sulla Prajñāpāramitā, ha la mente priva di ostacoli. Essendo (la mente) priva di ostacoli, non ha timori e abbandona definitivamente le percezioni distorte e le illusioni, realizzando infine il *nirvāṇa*.

Tutti i Buddha dei tre tempi, basandosi sulla Prajñāpāramitā hanno realizzato l'*anuttarā samyak sambodhi*.

Si sappia dunque che la Prajñāpāramitā è il grande *mantra* spirituale, il grande *mantra* luminoso, il *mantra* insuperabile, il *mantra* senza eguali, che è in grado di eradicare ogni sofferenza, certamente senza fallo. Si reciti dunque il *mantra* della Prajñāpāramitā che dice:

Gate, gate, paragate, parasaṅgate, bodhi svāhā!

Struttura del sūtra

Suddivisioni			Sūtra
Tema			Il bodhisattva Avalokiteśvara mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā, contemplò i cinque aggregati e vide che sono vuoti e andò così oltre ogni sofferenza.
Contenuto	Oggetto della contemplazione		Śāriputra, la forma non è differente dalla vacuità, la vacuità non è differente dalla forma; la forma altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la forma. Lo stesso dicasi per sensazione, percezione, volizioni e coscienza
	Caratteristica dei fenomeni		Śāriputra! Tutti i <i>dharma</i> hanno la caratteristica della vacuità, non sorgono né cessano, non sono né impuri né puri, non si accrescono né diminuiscono.
	Vacuità di <i>skandha</i> , <i>āyatana</i> , <i>dhātu</i> , <i>nidāna</i> , nobili verità		Perciò nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazioni, percezioni, volizioni, coscienza; non ci sono orecchio, naso, lingua, corpo, mente; non ci sono forme, suoni, odori, sapori, oggetti del tatto, oggetti mentali; non c'è l'elemento visivo, e così via fino all'elemento della coscienza mentale; non c'è ignoranza, né la cessazione dell'ignoranza e così via fino a che non c'è nascita e morte né la cessazione di nascita e morte; non ci sono <i>duḥkha</i> , la sua origine, la sua cessazione, il sentiero; non c'è saggezza né realizzazione.
	Frutto	Comune ai tre veicoli	Poiché non c'è nulla da realizzare, il bodhisattva, basandosi sulla Prajñāpāramitā, ha la mente priva di ostacoli. Essendo (la mente) priva di ostacoli, non ha timori e abbandona definitivamente le percezioni distorte e le illusioni, realizzando infine il <i>nirvāṇa</i> .
		Specifico del veicolo del Buddha	Tutti i Buddha dei tre tempi, basandosi sulla Prajñāpāramitā hanno realizzato l' <i>anuttarā samyak sambodhi</i> .
Conclusioni			Si sappia dunque che la Prajñāpāramitā è il grande <i>mantra</i> spirituale, il grande <i>mantra</i> luminoso, il <i>mantra</i> insuperabile, il <i>mantra</i> senza eguali, che è in grado di eradicare ogni sofferenza, certamente senza fallo. Si reciti dunque il <i>mantra</i> della Prajñāpāramitā che dice: <i>Gate, gate, paragate, parasaṅgate, bodhi svāhā!</i>

Lezioni sui Sūtra della Prajñā, Maestro Yin Xun

Tutti i *sūtra* si suddividono in tre sezioni, iniziale, corpo principale e finale. La sezione iniziale è l'introduzione dove vengono indicati il tempo, luogo, e circostanze in cui un discorso è stato pronunciato, gli ascoltatori, e così via.

Il corpo principale è la sezione di esposizione della dottrina, in cui si esplica in dettaglio il significato e il principio di un *sūtra*.

La sezione finale è la conclusione, ovvero la fine del *sūtra* dove i fedeli accettano con reverenza l'insegnamento, rendono omaggio e se ne vanno.

Il *Sūtra del Cuore* non ha un'introduzione né una coda: si apre con un'unica frase, ovvero “*Il bodhisattva Avalokiteśvara mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā*”.

Tuttavia la versione di Dānapāla della dinastia Song contiene tutte tre le sezioni.

C'è chi dice che Xuan Zang ha tradotto la versione breve che non è divisa in tre sezioni. Tuttavia, se guardiamo le cose da un altro punto di vista, la versione del *Sūtra del Cuore* tradotta da Xuan Zang sembra essere la forma originale.

Questo *sūtra* è l'essenza dei *Sūtra della Prajñāpāramitā*. Tra i seicento rotoli che costituiscono il *Grande Sūtra della Prajñāpāramitā*, vi è il *Capitolo sulla Conformità* il cui contenuto è praticamente identico a quello di questo *sūtra*. Esso non è pronunciato dal Bodhisattva Avalokiteśvara, ma è un discorso che il Buddha fa direttamente a Śāriputra.

Questo *sūtra* rappresenta probabilmente l'essenza del *Grande Sūtra della Prajñāpāramitā* che gli antichi, per favorirne l'accettazione, hanno scelto e hanno diffuso indipendentemente. Da qui il titolo di *Sūtra del Cuore della Prajñāpāramitā*.

Il fatto, quindi, che questo *sūtra* non abbia una sezione iniziale e una finale non è forse logico?

I commentatori successivi, partendo dal presupposto che i *sūtra* devono avere tre sezioni e vedendo che il *sūtra* parte con la frase “*Il bodhisattva Avalokiteśvara*”, vi hanno aggiunto tre sezioni e lo hanno interpretato come pronunciato da Avalokiteśvara.

Il bodhisattva Avalokiteśvara mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā, contemplò i cinque aggregati e vide che sono vuoti e andò così oltre ogni sofferenza.

Bodhisattva Avalokiteśvara	Bodhisattva che contempla con agio o con disinvoltura, o spontaneamente
mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā	<u>Pratica</u> : <i>carya</i> , qualcosa che deve essere praticato o eseguito <u>Si muoveva</u> : <i>caramāṇaḥ</i> , <i>car</i> : praticare, eseguire, muoversi, vagare
contemplò i cinque aggregati e vide che sono vuoti	<u>Contemplare</u> : <i>vyavalokayati</i> , <i>vi</i> + <i>ava</i> + <i>lok</i> , vedere o percepire in profondità <u>Vedere</u> : <i>dr̥ṣ</i> , vedere personalmente <u>Vuoti</u> : <i>svabhāva śūnyatā</i>
andò così oltre ogni sofferenza	<i>Nirvāṇa</i> comune ai tre veicoli

Questo è il tema generale; ciò che segue spiega il contenuto di questa frase. In essa ci sono la persona, il metodo, la causa e l'effetto.

“*Il bodhisattva che contempla con agio*” è colui che pratica la Prajñāpāramitā; “*muovendosi nella profonda pratica della Prajñāpāramitā, contempla i cinque aggregati e vede che sono vuoti*” è il metodo contemplativo che usa. Dimorando nella Prajñāpāramitā, egli penetra in profondità la vacuità dei cinque *skandha*; questa è la causa. Da questa onnipervasiva natura della vacuità, egli può andare oltre ogni sofferenza; questo è il frutto.

“*Il bodhisattva che contempla con agio*” indica un bodhisattva che ha realizzato la totale disinvoltura riguardo alla saggezza contemplativa della Prajñāpāramitā; non si riferisce necessariamente al bodhisattva Avalokiteśvara di Potalaka¹.

Un bodhisattva riceve il proprio nome in base alle proprie virtù. Se manifesta particolari meriti e virtù viene nominato in base a questi. I numerosi bodhisattva che condividono lo stesso nome nell'Avataṃsaka Sūtra si originano da questo fatto. Quindi, colui che possiede le virtù e i meriti della contemplazione spontanea può meritare il nome di *colui che contempla con agio*. *Contemplare* si riferisce all'analisi contemplativa del reale principio dell'esistenza umana nell'universo, di cui si può vedere con chiarezza il fine ultimo. I termini *contemplare* e *vedere* contenuti nella frase successiva esprimono la funzione della saggezza contemplativa della *prajñā*. *Con agio* significa *spontaneamente*; indica l'essersi liberati dal legame degli *skandha*, ecc., che sono con influssi e con attaccamento e l'aver conquistato la spontaneità e libertà in riferimento a corpo e mente.

Se spieghiamo ciò in base al testo del *sūtra*, allora “*contemplare i cinque aggregati e vedere che sono vuoti*” indica *Contemplare*; “*andare oltre ogni sofferenza*” indica l'ottenimento della spontaneità.

Possiamo da ciò estrapolare due significati in riferimento al termina *il bodhisattva che contempla con agio*: 1) si riferisce specificamente al bodhisattva Avalokiteśvara del Monte

¹ Il Monte Potalaka è il *bodhimaṇḍa* del Bodhisattva Avalokiteśvara, il luogo cioè dove ha realizzato l'illuminazione e dove dimora. Il Monte Potalaka sembra sia originariamente in India (studiosi giapponesi lo identificano con un Monte nel Tamil Nadu). Nella tradizione cinese, il Monte Putuo (Putuoshan) è situato nel Zhejiang.

Potalaka; 2) chiunque possa contemplare e investigare il principio e realizzare la liberazione dalla sofferenza può chiamarsi *bodhisattva che contempla con agio*. Questo *sūtra* si riferisce al secondo.

Nei *sūtra* i bodhisattva dall’ottava *bhūmi* in poi che ottengono la spontaneità riguardo alla forma, la spontaneità riguardo alla mente, la spontaneità riguardo alla saggezza, vengono chiamati i bodhisattva dalla contemplazione spontanea. Quindi i bodhisattva che entrano in questo stadio, che penetrano il principio, troncano l’attaccamento a sé e *dharma*, e vanno oltre nascita e morte possono essere chiamati *coloro che contemplano con agio*. Perfino chi è ad uno stadio inferiore, nel momento in cui riesce a conformarsi alla coltivazione della contemplazione della vacuità ultima può in parte chiamarsi uno che contempla spontaneamente.

...²

“*Muovendosi nella profonda pratica della Prajñāpāramitā*” indica il metodo usato dal bodhisattva che contempla con agio. La saggezza è estremamente profonda. Di solito utilizziamo profondo e superficiale come due termini in relazione l’uno all’altro; essi non hanno parametri fissi di definizione. Tuttavia in questo caso quando parliamo di profondo indichiamo specificamente la saggezza che sperimenta in maniera diretta la vacuità ultima. Non è qualcosa che è realizzabile da una persona comune; perciò viene chiamata profonda.

Nei *sūtra* della Prajñāpāramitā i discepoli chiedono al Buddha che significa “*estremamente profondo*”. Il Buddha risponde: “*Il suo significato è la vacuità; il suo significato è privo di segno, assenza di aspirazione e privo di nascita e cessazione.*”

Questa vacuità, privo di segno e assenza di aspirazione³, ovvero la sostanza della vacuità, non è qualcosa che è comprensibile alle persone ordinarie e quindi è estremamente profondo.

Anche il *Trattato delle Dodici Porte*⁴ dice “In generale *profondo* significa *vuoto*.”

Ciò che può “*contemplare i cinque aggregati e vedere che sono vuoti*” è la profondissima saggezza che chiamiamo *prajñā*. La comprensione e visione del vero principio tramite la *prajñā* è come lo splendore del fuoco che illumina e rivela una stanza buia in modo che gli occhi possono vedere ogni forma.

I cinque *skandha* comprendono la totalità di ciò che è materiale e psichico. Riuscire a vedere con chiarezza che questi cinque aggregati sono vuoti significa vedere tutti i *dharma* come vuoti.

In alcune edizioni, dopo il termine *cinque skandha* viene aggiunto *eccetera*, che indica ciò che il testo cita più in là, ovvero i dodici *āyatana*, i diciotto *dhātu*, le quattro nobili verità, i dodici *nidāna* e così via.

La vacuità deve essere compresa sulla base di fatti concreti. Si intende la vacuità sulla base dell’esistenza e la vacuità si manifesta sulla base dell’esistenza. Se abbandoniamo ciò che concretamente esiste è impossibile capire cosa sia vacuità. Perciò i *sūtra* nello spiegare la vacuità portano sempre fatti concreti, come ad esempio i cinque *skandha*, i dodici *āyatana*

² Segue una definizione del termine bodhisattva.

³ Vacuità, privo di segno e non aspirazione sono le tre porte della liberazione e quindi indicano l’esperienza del *nirvāṇa*.

⁴ Trattato attribuito a Nāgārjuna.

ecc.

Skandha significa aggregato, ovvero il raggruppamento di fenomeni dello stesso genere. Il Buddha ha diviso i *dharma* mondani in cinque categorie: forma, sensazione, percezione, formazioni volizionali, coscienza. La manifestazione di tutti i fenomeni materiali viene inclusa sotto l'aggregato della forma; la manifestazione di ciò che è psichico comprende gli aggregati di sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza. Questi assieme vengono chiamati i cinque *skandha*.

Il termine "forma" nell'aggregato della forma non si riferisce al colore, blu o giallo, ecc., o a maschile e femminile. Esso ha due significati:

1. Il senso di essere materia ostruente
2. Il senso di essere soggetto a mutamento.

Materia ostruente significa che tutto ciò che possiede un volume occupa uno spazio; per esempio, un ventaglio ha il volume di un ventaglio e occupa un certo spazio, una campana ha il volume di una campana e occupa un certo spazio. Sia i ventagli che le campane possiedono una materia ostruente; essi, nel momento in cui vengono in contatto, si ostruiscono a vicenda e non possono fondersi assieme.

Soggetto a mutamento significa che ciò che esiste con un volume nel momento in cui subisce l'impatto di qualcosa che è materiale e ostruente è possibile che alla fine venga distrutto.

Ciò che possiede queste due qualità è detto forma; con terminologia moderna lo chiamiamo materia. L'unità minima di materia di cui parlavano gli scienziati di una volta dal punto di vista del Buddismo è comunque deperibile. La gente comune quando vede l'aspetto esteriore di qualcosa di esistente, non ne comprende l'intima contraddittorietà, per cui si immagina nelle cose una reale sostanza solida. In realtà, tutti i fenomeni materiali dall'inizio alla fine si scontrano e si ostruiscono costantemente, andando sulla strada della distruzione.

Riguardo all'attività psichica, il Buddha l'ha suddivisa in sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza. La manifestazione dell'attività psichica non è così facile da comprendere come quella dell'aspetto materiale. La cosa che ci va più vicina è cercare di capirla coltivando la capacità di introspezione. Il Buddha ha raggruppato le attività psichiche essenziali in quattro categorie:

1. Sensazione: quando entriamo in contatto con i fenomeni esterni nella mente si genera una funzione che riceve lo stimolo. Se il contatto avviene con un oggetto che è gradevole allora nella mente si genera una sensazione soddisfacente che chiamiamo sensazione piacevole; se il contatto avviene con un oggetto che è sgradevole, allora nella mente si genera una sensazione insoddisfacente che chiamiamo sensazione spiacevole. C'è un'ulteriore tipo di oggetto neutro che genera una sensazione che non è né spiacevole né piacevole e che chiamiamo sensazione neutra.
2. Percezione: la percezione è la funzione di riconoscimento che sorge quando c'è il contatto tra la mente e gli oggetti esterni. Essa comprende i concetti, la comprensione degli oggetti esterni, le associazioni mentali, l'analisi e la sintesi; tutti questi aspetti costituiscono la funzione percettiva.
3. Formazioni volizionali: formazione ha il senso di produrre. Indica l'attività psichica che si origina nella mente quando essa entra in contatto con i fenomeni esterni; questa attività si adatta ai fenomeni e li trasforma, producendo un'azione che si esplica

sull'azione fisica o sulla parola. Le formazioni sono attività volitive e come tali organizzano e dispongono dei dati percettivi. Tutto ciò che non viene compreso nelle altre funzioni psichiche, ossia sensazione e percezione, può venire incluso nell'aggregato delle formazioni volizionali.

4. Coscienza: anche questa è un'attività psichica e ha la totalità dell'attività interna della mente come oggetto. In altri termini, oggettivizza le funzioni soggettive di sensazione, percezione e formazioni volizionali menzionate sopra e su questa oggettivazione di sensazione, percezione e formazioni volizionali opera la funzione di conoscere discriminatamente. Questo è l'aggregato della coscienza. La coscienza da un lato è la forza soggettiva dell'attività mentale, dall'altro è ciò che integra sensazione, percezione ecc. in una struttura unitaria.

Questi cinque *skandha* costituiscono la suddivisione che il Buddha fa dei fenomeni materiali e mentali. Il Buddha non era specializzato in psicologia o fisica; il suo scopo nel fare questo era condurre la gente a comprendere che i cinque *skandha* non sono un sé.

Le persone comuni hanno di solito la percezione intuitiva dell'esistenza di un sé. Il Buddha mostra che un sé non esiste; ciò che esiste non è altro che la funzione coordinata che sorge da fenomeni materiali e mentali. Se cerchiamo un sé che abbia una sostanza reale lontano da questi cinque *skandha* non lo troviamo. Il corpo è *rūpa*; la sensazione piacevole o spiacevole è *vedanā*; il riconoscimento dell'aspetto dei fenomeni è *saṅjñā*; il desiderio e la produzione che sorgono dalla volontà sono i *saṃskāra*; ciò che discrimina e unifica l'attività psichica è *viññāna*: oltre a queste differenti attività che cosa si può trovare che costituisca un sé realmente esistente? Il Buddha ha parlato dei cinque *skandha* allo scopo di eliminare ogni attaccamento che gli esseri senzienti hanno nei confronti di un sé reale.

Alcuni seguaci dell'Abhidharma ritengono che quando il Buddha dice che i cinque *skandha* non sono un sé questo si riferisca solo all'assenza di un'identità, ma ritengono che essi siano gli elementi che compongono gli esseri senzienti e che siano realmente esistenti. Questo è non comprendere lo scopo del Buddha. Nonostante costoro eliminino parzialmente l'attaccamento al sé, tuttavia rendono l'attaccamento ai *dharma* sempre più profondo. Per questo, (il *sūtra*) dice che i cinque *skandha* sono vuoti.

Non si può rinvenire un sé all'interno dei cinque *skandha* né d'altra parte i cinque *skandha* presi in sé e per sé sono rinvenibili. Poiché anche i cinque *skandha* esistono sulla base di rapporti di cause e condizioni le funzioni e gli aspetti che così si manifestano non sono altro che manifestazioni convenzionali di rapporti reciproci. Se qualcosa nei cinque *skandha* fosse reale, quello sarebbe un sé.

Un sé reale non è rinvenibile, perciò i cinque *skandha* sono vuoti. Tuttavia la funzione e l'aspetto della manifestazione convenzionale dei fenomeni è esistente.

Per esempio, idrogeno e ossigeno si combinano a dare acqua e questa ha varie funzioni come estinguere la sete, irrigare i campi, inumidire gli oggetti e si manifesta come una massa mobile. Osservandola dal punto di vista della sua manifestazione e funzione, la maggior parte della gente ritiene che essa sia realmente esistente.

Se però andiamo a contemplarla e analizzarla tramite la profonda saggezza, vediamo che qualunque funzione e manifestazione viene convenzionalmente stabilita sulla base di una serie di relazioni. Quando queste relazioni subiscono mutamenti anche queste manifestazioni mutano e quelle funzioni cessano. Se i fenomeni avessero una sostanza reale allora

dovrebbero costantemente mantenere la propria intrinseca condizione, non dovrebbero mutare, non dovrebbero subire il mutamento della rete di relazioni causali. In realtà nessun *dharma* è così, come quando si scorteccia un banano. Alla fin fine, dopo averlo scortecciato non rimane nulla di reale. L'esistenza dei *dharma* è irrealistica come un miraggio ed è nella loro stessa essenza che si deve comprendere la vacuità onde evitare di afferrarsi all'idea che essi esistano realmente.

Ci sono alcuni filosofi che ritengono che il sé non esiste ma i *dharma* esistono a causa della superficialità della loro saggezza. Nelle stesse identiche circostanze coloro che sono dotati di profonda saggezza possono comprendere che i *dharma* sono vuoti, perciò il *sūtra* dice *“mentre si muoveva nella profonda pratica della Prajñāpāramitā, contemplò i cinque aggregati e vide sono vuoti”*.

In alcune versioni la frase *“contemplò i cinque aggregati e vide sono vuoti”* viene tradotta così: *“contemplò i cinque aggregati eccetera e vide che la loro sostanza specifica è vuota”*. Sostanza specifica implica una essenza reale propria che è immutabile e indipendente. Questa essenza reale è non realizzabile e viene quindi chiamata vuota. Questo tuttavia non ostacola il sorgere dei *dharma* secondo cause e condizioni.

La vacuità si manifesta nella concretezza dell'esistenza, l'esistenza si stabilisce in quanto assenza di una sostanza; vacuità ed esistenza si determinano reciprocamente, non c'è contraddizione. Questo è molto diverso dal modo in cui la gente guarda ai fenomeni. Le persone ordinarie ritengono che ciò che esiste non possa essere non esistente e che vacuità significa non esistenza e quindi non può esistere. Essi tracciano una netta linea divisoria tra vacuità ed esistenza come se fossero due mondi che non comunicano.

Secondo il metodo della Prajñāpāramitā, vacuità ed esistenza si determinano una con l'altra; sembra che esse siano in contraddizione, ma in realtà sono un'unica cosa. Il Buddhādharma vuole che la vacuità della sostanza propria dei fenomeni venga afferrata all'interno della manifestazione contingente di essi, e allo stesso tempo che si comprenda il mondo della manifestazione fenomenica secondo il principio di origine dipendente all'interno dell'autentica caratteristica dell'assoluta vacuità. Se uno può condurre la contemplazione in questo modo e avere questa diretta esperienza allora *“va oltre ogni sofferenza”*.

Per andare oltre ogni sofferenza in maniera definitiva è necessario avere una esperienza intuitiva diretta della vacuità e comprendere la vacuità di tutti i *dharma*. Solo in questo modo è possibile liberarsi in maniera definitiva del giogo di sofferenza inerente al *samsāra*. Per questo, dopo la frase *“contemplò i cinque aggregati e vide sono vuoti”* si fa seguire la frase *“andò oltre ogni sofferenza”*.

Le sofferenze e le difficoltà degli esseri senzienti rientrano tutte in due tipi, ovvero interne ed esterne. Nascita, vecchiaia, malattia e morte sono interne al complesso psico fisico; l'abbandonare ciò che si ama, il dover unirsi a ciò che si odia, non ottenere ciò che si cerca sorgono per condizioni esterne.

Tutte queste difficoltà hanno origine dal fatto che gli esseri senzienti si ritengono in possesso di una reale sostanza. Dalle grandi dimensioni di una nazione alle piccole dimensioni di una famiglia tutti lottano gli uni contro gli altri, le sofferenze si accumulano e tutto perché non si comprende la fondamentale assenza di un sé. A causa di ciò, si ritiene sé stessi importanti e si trascurano gli altri e non si esita a sacrificare gli altri per soddisfare sé stessi. Ognuno pensa e fa quel che gli pare e si generano i conflitti, con nessuno che riesce a sopraffare gli altri, e

innumerevoli sofferenze seguono a ruota. Se solo si comprendesse che tutti i *dharma* esistono in base a una rete di relazioni reciproche e che ciò vale anche per le relazioni tra persone, che vivono ed esistono sulla base delle condizioni poste da queste relazioni, e che quindi abbiamo bisogno uno dell'altro e ci sostentiamo uno con l'altro, allora la sofferenza non sorgerebbe. Il dualismo tra oggetti e identità, tra sé e altro è così, e così è anche la sofferenza che corpo e mente sperimentano nel *samsāra*.

Alla fin fine, se manteniamo ovunque la premessa di una identità personale, questa è la causa del sorgere della sofferenza; se riusciamo a penetrare totalmente la vacuità dei *dharma*, ossia l'assenza di un sé, allora la sofferenza si estingue da sé.

Da qui sorge anche la compassione di un bodhisattva. Per mezzo della sua capacità di comprendere che i fenomeni esistono in base a una rete di relazioni reciproche, nel momento in cui salva gli altri salva anche sé stesso, nel momento in cui conduce a perfezione gli altri conduce a perfezione anche sé stesso; perciò può sacrificare sé stesso e beneficiare gli altri.

Chiunque possa penetrare la vacuità dei fenomeni accorda il proprio comportamento al principio; se tutti possono penetrare la vacuità allora tutti accordano il proprio comportamento al principio. La retta opinione e il retto comportamento hanno la possibilità di condurre ad abbandonare la sofferenza e conquistare la libertà.

Ciò che precede costituisce il tema generale. Segue la spiegazione dettagliata.

Śāriputra, la forma non è differente dalla vacuità, la vacuità non è differente dalla forma; la forma altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la forma. Lo stesso dicasi per sensazione, percezione, volizioni e coscienza.

Questo paragrafo spiega cosa significa ciò che è citato nel tema generale, ovvero che tutti i cinque *skandha* sono vuoti.

...

Nel parlare della vacuità dei cinque *skandha*, il Buddha prende la forma come esempio tra essi. La relazione tra forma e vacuità viene illustrata dalle espressioni “*non è differente da*” e “*altro non è che*”.

“*Non differente da*” significa che ... non è possibile stabilire una forma separatamente dalla vacuità e, separatamente dalla forma, la vacuità non può manifestarsi. La forma che è vacuità e la vacuità che è forma non sono separate l’una dall’altra, perciò si dice “*la forma non è differente dalla vacuità, la vacuità non è differente dalla forma*”.

Qualcuno, al sentire questo, può ritenere che vacuità significhi non esistenza e forma esistenza; nonostante si dica che non sono separate in realtà sono diverse, la vacuità è comunque la vacuità, e la forma è comunque la forma. Onde evitare questo tipo di attaccamento, il Buddha prosegue dicendo “*la forma non è altro che la vacuità, la vacuità non è altro che la forma*”. Questo non ci dice solo che vacuità e forma non sono separate, ma che sono la stessa cosa.

Questo modo di esprimersi nell’insegnamento del Buddha ha il suo speciale significato. C’è una parte di pensatori indiani che ritiene che *nirvāṇa* e *saṃsāra*, i contaminanti e la *bodhi*, siano due cose completamente differenti; è abbandonando il *saṃsāra* che si realizza il *nirvāṇa*, eradicando i contaminanti che si ottiene la *bodhi*. Il *saṃsāra* e i contaminanti sono concepiti come fenomeni mondani impuri, mentre il *nirvāṇa* e la *bodhi* sono fenomeni ultramondani puri. In che modo possono essere uguali?

Questo modo di concepire le cose deriva dalla loro esperienza diretta dell’insegnamento religioso che seguono. Ogni insegnamento religioso, che sia cristianesimo, islamismo e induismo, ecc., ha la sua parte di esperienza diretta, come l’esperienza di dio, l’esperienza del creatore, l’esperienza dell’unità del *brahman* con *atman*. Non si può assolutamente dire che esse siano ingannatrici; piuttosto, espongono le loro dottrine dopo aver adattato alcune esperienze al milieu culturale da cui emergono. Nonostante questo, la profondità di queste esperienze dirette è variabile, ed esse possono essere reali o contraffatte.

Lo scopo del Buddhādharma è condurre le persone a purificare ed eliminare gli errori che si trovano nella mente, ossia i contaminanti, e sperimentare direttamente il vero principio realizzando così la liberazione, il *nirvāṇa*.

Alcuni studenti, seguendo ciò che il Buddha ha detto, procedono nel mantenere i precetti, coltivare il *samādhi* e purificare la mente dai contaminanti, in modo da poter realizzare l’esperienza diretta di ciò che è *trascendente*, e ritengono che questo sia il *nirvāṇa*. A causa di ciò, ritengono che il mondo e il *nirvāṇa* siano due realtà totalmente diverse. Nella loro pratica e coltivazione mantengono un’attitudine di rifiuto per ciò che è mondano; se ne vanno tra boschi e montagne e rifiutano di entrare nel mondo e attivarsi per beneficiare gli esseri senzienti. Questa predilezione per la personale realizzazione di una condizione trascendente non è il risultato ultimo e per questo viene criticata come *sprofondare nel vuoto e ostruire la*

quiete.

L'autentica vacuità e quiete del *nirvāṇa* si realizza dentro la multiforme esistenza dell'universo, non la abbandona e altro non è che essa. Perciò anche il modo di coltivare è diverso, ovvero consiste nell'avere l'esperienza diretta del vero principio e purificare sé stessi mentre si opera per beneficiare gli esseri senzienti nel mondo.

Gli antichi dicevano che il Buddhadharma si trova nel mondo e non abbandona la comprensione profonda del mondo. L'illuminazione consiste nella penetrazione di ciò che trascende il mondano all'interno del mondo; è da questo che il grande veicolo beneficia gli esseri senzienti entrando nel mondo, coltivando simultaneamente compassione e saggezza.

I seguaci del piccolo veicolo che hanno qualche realizzazione hanno un'esperienza intuitiva che pende verso il trascendente, perciò necessariamente entrano nel cammino che conduce all'abbandono del mondo.

Bodhisattva Nāgārjuna nel MPPS, nel parlare del significato della frase “*la forma non è differente dalla vacuità, la vacuità non è differente dalla forma; la forma altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la forma*”, la spiega dal punto di vista dell'uguaglianza di *samsāra* e *nirvāṇa*.

...

Dal punto di vista teorico, la forma e tutti gli altri fenomeni sono *dharma* sorti per cause e condizioni, e qualunque cosa che esista in base a reti di relazioni causali va naturalmente ad essere inclusa nella vacuità. Se dovessimo ritenere che i *dharma* esistenti per cause e condizioni posseggono una sostanza propria reale, allora il rapporto di causa ed effetto non si potrebbe stabilire. Se la sostanza dei *dharma* esistesse realmente, allora ogni *dharma* sarebbe originariamente ciò che è e non dovrebbe sorgere solo sulla base delle relazioni causali. Ma se deve necessariamente basarsi su causa ed effetto per sorgere, allora la sostanza specifica dei *dharma* non può essere realizzata.

Per questo motivo, tutti i *dharma* sorgono in base a cause e condizioni e quindi la loro natura essenziale è irrealizzabile; essendo irrealizzabile è vuota. Per questo il Buddha dice che tutti i *dharma* sono alla fin fine vuoti.

D'altra parte, i *dharma* esistono per via di cause e condizioni e la loro funzione e manifestazione altro non è che un insieme di cause e condizioni. Esistono a causa di una rete di relazioni causali, ma questa esistenza non è un'esistenza reale. Perciò il Buddha dice che tutti i *dharma* esistono in base alla legge di origine dipendente.

Forma e vacuità rappresentano due modi diversi di spiegare la stessa cosa e quindi la forma non è altro che la vacuità e la vacuità non è altro che la forma.

Le persone ordinarie non possono capire questo perché intendono la vacuità come non esistenza e come tale non può produrre l'esistente. Non capiscono che se i *dharma* non fossero vuoti ma esistenti e dotati di una sostanza propria, allora non potrebbero sorgere. L'esistenza sarebbe perpetuamente esistente e la non esistenza perpetuamente non esistente.

Ma in realtà non è così. Ciò che esiste può diventare non esistente; la non esistenza può manifestarsi come esistente a seguito di cause e condizioni. Il sorgere e cessare, l'esistenza e non esistenza dei fenomeni si stabilisce interamente a causa del fatto che i fenomeni sono privi di una sostanza propria e sono in senso assoluto vuoti.

Tutto può manifestarsi come esistente proprio perché la sostanza dei fenomeni è vuota, ossia non è immutabile, non è indipendente, non è realmente esistente. Perciò Nāgārjuna dice:

È a causa della vacuità
Che tutti i *dharma* possono configurarsi.

Questo dimostra il principio che vacuità e forma si configurano reciprocamente non ostruendosi.

Il Sūtra prosegue dicendo “*lo stesso dicasi per sensazione, percezione, volizioni e coscienza*”, il che implica che il discorso vale non solo per la forma, ma anche per la sensazione, la percezione, le volizioni e la coscienza, ossia “*la sensazione non è diversa dalla vacuità, la vacuità non è diversa dalla sensazione; la sensazione altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la sensazione*”, e così via. La vacuità è l'autentico principio generale e fondamentale che è comune a tutti i *dharma*; dall'universo al granello di polvere, non c'è nulla che non sia così. Al contempo, non c'è nulla che non sia sorto per cause e condizioni e quindi vuoto di una sostanza propria.

Se si comprende la vacuità di un *dharma* allora si può comprendere tutti i *dharma*.

Śāriputra! Tutti i *dharma* hanno la caratteristica della vacuità, non sorgono né cessano, non sono né impuri né puri, non si accrescono né diminuiscono. Perciò nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazioni, percezioni, volizioni, coscienza.

Abbiamo parlato sopra del bodhisattva che penetra e comprende i cinque *skandha* tramite la *prajñā*; la manifestazione fenomenica di materia e psiche è vuota, e queste due, ovvero la manifestazione fenomenica e la vacuità, non sono separate.

Si parte dalla contrapposizione tra esistenza e vacuità per poi contemplare il fatto che esse si basano l'una sull'altra e si configurano reciprocamente. In questo modo si realizza la retta opinione della non ostruzione tra le due verità, ovvero la contemplazione allo stadio preparatorio⁵, in cui contemplare la vacuità avviene sulla base dell'origine dipendente e non ostruisce l'origine dipendente. Questo è il prerequisito per realizzare la caratteristica della vacuità di tutti i *dharma*.

Da qui si sviluppa la *prajñā* dell'autentica caratteristica e si può giungere alla via di mezzo dell'autentica realizzazione secondo cui “*La prajñā penetra nell'assoluta vacuità e elimina tutti i sofismi*”⁶.

Abbiamo detto più sopra che una parte di coloro che praticano il Buddhismo non riesce a realizzare l'esperienza intuitiva della via di mezzo così come realmente è. Percepiscono la manifestazione dei fenomeni e la vacuità, il *samsāra* e il *nirvāṇa* come reciprocamente ostruenti, per cui finiscono per sprofondare nella vacuità e nella stagnante quiete dell'avversione e abbandono del mondo.

Per risolvere questo tipo di errore è necessario penetrare l'eguaglianza di vacuità ed esistenza: il *samsāra* altro non è che il *nirvāṇa*, i contaminanti altro non sono che la *bodhi*, maturando così le fasi simultanee di compassione e saggezza che permettono di entrare nel mondo e beneficiare gli esseri senzienti.

Tuttavia se ci si blocca qui non è possibile realizzare di persona la vacuità e il tema “*l'esistenza altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che esistenza*” diventa semplice oggetto di speculazione, ponendo sproporzionatamente l'accento sull'esperienza interiore, cosicché si cade ogni volta negli stereotipi di panteismo o teismo. Si può arrivare al punto in cui l'idea della fusione dei due aspetti diventa un attaccamento e non si distingue più tra bene e male e tra ciò che è vero e ciò che è falso.

Non si capisce ciò che dice l'*Avataṃsaka Sūtra*:

Non c'è differenza tra le caratteristiche di esistenza e non esistenza, e alla fin fine non c'è alcuna caratteristica.

Il MMK dice:

Fenomeni che sorgono per cause e condizioni:
È questo che chiamo vacuità.

⁵ Lo stadio che immediatamente precede il cammino della visione, ovvero il primo stadio del cammino sovramondano.

⁶ Questa frase fa coppia con un'altra “Opportunamente esce dall'assoluta vacuità, orna terre di Buddha e porta a maturazione gli esseri senzienti”. Questa coppia di frasi rappresenta il duplice aspetto della saggezza che realizza l'assoluta vacuità dal cui punto di vista tutto è illusorio, compresi *samsāra* e *nirvāṇa*, esseri senzienti e Buddha, e della compassione che torna nel mondo e orna terre (illusorie) di Buddha a beneficio di infiniti esseri senzienti.

Essa stessa altro non è che un nome convenzionale,
E questo è anche il significato di Via di Mezzo.

Poiché non si dà alcun fenomeno
Che non sorga per cause e condizioni,
Ne consegue che tutti i fenomeni
Non possono che essere vuoti.

Si riferiscono tutti alla penetrazione dell'assoluta vacuità e quiescenza per mezzo della relazione reciproca tra le caratteristiche di esistenza e non esistenza, per cui il *sūtra* dice “*non è differente da*” e di seguito “*non è altro che*”. Prosegue quindi dicendo “*tutti questi dharma hanno la caratteristica della vacuità ... nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazione, percezione, volizioni e coscienza*”.

La “caratteristica” della vacuità è compresa mediante la sostanza della vacuità. Nei testi buddhisti non c'è una separazione netta tra caratteristica e sostanza. “Autentica sostanza” e “autentica caratteristica” sono spesso termini interscambiabili.

Caratteristica della vacuità o sostanza della vacuità è il fatto che tutti i fenomeni hanno l'assenza di una sostanza propria come sostanza; la sostanza è l'assenza di una sostanza propria.

Forma, sensazione, percezione, volizioni e coscienza sono considerate cose che tutti conoscono dal punto di vista mondano. Tuttavia, il *sūtra* dice che la forma altro non è che la vacuità e la vacuità altro non è che la forma. Questo consente di andare dalla contemplazione del rapporto di identità tra vacuità ed esistenza al trascendimento della loro relazione reciproca e quindi alla realizzazione diretta della vacuità di forma, sensazione, percezione, volizioni e coscienza. Nel *sūtra*, questa vacuità viene espressa con le coppie “*né sorgere né cessare, né impuro né puro, né accrescimento né diminuzione*”.

La vacuità dell'autentica realizzazione della via di mezzo non solo non è in contrasto con l'esistenza; non è nemmeno un'unità indistinta. Va dall'identità di vacuità ed esistenza che è espressa dalla relatività dei termini convenzionali all'inesplicabile assoluta vacuità di ciò che è in ultima analisi quiescenza e cessazione. Qualunque definizione mondana si voglia usare per esprimere questo è impropria.

Il termine “vacuità” si approssima al senso di qualcosa che è in ultima analisi puro e privo del più minuto granello di polvere; è per questo che il termine è comunemente usato nelle scritture Buddhiste, così come altri tipi di negazioni. E tuttavia dovrebbe includere il senso di ciò che è al contempo identico a tutti i *dharma* e che trascende tutti i *dharma*: esprimere questo con il linguaggio mondano porta inevitabilmente a dei fraintendimenti. Ogni parola e concetto non è altro che un simbolo per indicare cose mondane; sono tutti inadeguati a esprimere che cos'è, per non parlare dell'idea di una vacuità che è identica a tutto e simultaneamente trascende tutto. Anche il termine “vacuità” non è altro che una convenzione.

La vacuità è qualcosa che è irraggiungibile tramite parole e concetti e tuttavia può essere oggetto di discussione. Possiamo eliminare le distorsioni cognitive, l'attaccamento a sé e *dharma*, tramite la dottrina corretta della vacuità in quanto origine dipendente. Nel momento in cui emerge la saggezza della *prajñā* se ne può avere una realizzazione intuitiva personale e diretta; per questo il Buddhismo usa i principi teorici come forma, ma l'autentica realizzazione come sostanza.

Realizzare davvero la vacuità significa comprendere ciò che è identico a tutti i *dharma* e al contempo li trascende tutti, per questo in conclusione il *sūtra* dice “*perciò nella vacuità non c’è la forma, non ci sono sensazione, percezione, volizioni e coscienza*”. Questa assenza di forma, ecc., nella vacuità viene realizzata senza abbandonare l’identità, per cui è diversa dal modo di intendere di alcuni che tracciano una netta separazione tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*.

Si può dire che l’autentica realizzazione della via di mezzo del Buddhismo sia inerentemente trascendente – l’inerenza del trascendente è ovviamente proprio la realizzazione del principio – e implica la comprensione del mondano.

Una parte degli studiosi cinesi non comprende a fondo il significato del *sūtra* e cade in un’opinione accomodante. Essi ritengono che la frase “*la forma non è differente dal vuoto*” sia la contemplazione della vacuità; la frase “*il vuoto non è differente dalla forma*” indichi la contemplazione del convenzionale; la frase “*la forma non è altro che la vacuità, la vacuità non è altro che la forma*” indichi la contemplazione del mezzo, ovvero che questo *sūtra* rappresenti l’insegnamento perfetto secondo cui tutti i *dharma* sono al contempo vuoti, convenzionali e imperscrutabili.⁷ Essendo così, il *sūtra* (secondo loro) dovrebbe concludere così: “Perciò è forma e vuoto (simultaneamente), è vuoto ed è forma (simultaneamente)”.

Invece il *sūtra* conclude in modo opposto, dicendo che nella vacuità non ci sono forma, sensazione, percezione, volizioni e coscienza.

Per sostenere la propria posizioni, costoro dividono il testo del *sūtra*, dicendo che le prime quattro frasi⁸ indicano l’insegnamento perfetto, mentre la frase che dice che nella vacuità non ci sono forma, ecc., indica l’insegnamento comune⁹.

Naturalmente, è possibile interpretare l’insegnamento dei *sūtra* in molti modi, ma qualunque *sūtra*, specialmente un *sūtra* così breve, ha una sua coerenza interna; non è che lo si può spezzettare a piacere per risolvere i problemi. Bisogna capire una cosa: quando un bodhisattva coltiva la *prajñā*, contempla che tutti i *dharma* sorgono in base alla legge di origine dipendente e quindi hanno la vacuità come sostanza; di converso, essendo vuoti, sorgono in base alla legge di origine dipendente. Egli comprende che vacuità ed esistenza si originano e sostengono reciprocamente e che in realtà non c’è alcuna sostanza specifica dei *dharma* che possa essere realizzata. È solo quando entra nel cammino sovramondano delle *bhūmi* che realizza in modo diretto e autentico la natura assolutamente e fundamentalmente vuota di tutti i *dharma*; in altri termini, usa la saggezza fondamentale per realizzare la

⁷ Questa è una delle dottrine fondamentali del Tiantai che ha grandemente influenzato tutta la discussione filosofica successiva in Cina. *Grande Dizionario del Buddhismo (Fo Xue Da Cidian, 佛學大辭典)*: “Le tre verità e tre contemplazioni stabilite dal Tiantai. Dal punto di vista del principio contemplato si chiamano “tre verità”. Dal punto di vista della saggezza contemplante, si chiamano “tre contemplazioni”. Contemplare l’assenza di caratteristica di un singolo pensiero è contemplare la vacuità; contemplare il fatto che in questo singolo pensiero sono presenti tutti i fenomeni è contemplare il convenzionale; contemplare la non dualità di queste due è contemplare il mezzo. La vacuità elimina tutti i fenomeni; il convenzionale stabilisce tutti i fenomeni; il mezzo è l’inscrutabilità di tutti i fenomeni. Questi tre sono nomi differenti di uno stesso *dharma*, per cui si usa il termine *ciò che è vuoto, è convenzionale ed è imperscrutabile*.”

⁸ “*La forma non è diversa dalla vacuità, la vacuità non è diversa dalla forma; la forma altro non è che la vacuità, la vacuità altro non è che la forma*”: in cinese queste si contano come quattro frasi.

⁹ Il Tiantai divide tutto l’insegnamento buddhista in quattro modalità di approccio: l’insegnamento del Tripitaka, l’insegnamento comune, l’insegnamento speciale e l’insegnamento perfetto. L’insegnamento del Tripitaka consiste nell’esposizione delle quattro nobili verità e dell’origine dipendente ed è proprio degli *śrāvaka*; l’insegnamento comune è l’insegnamento sulla vacuità, comune a tutti i veicoli; l’insegnamento speciale è rivolto solo ai bodhisattva di grado elevato e conduce alla coltivazione delle *pāramitā*; l’insegnamento perfetto è l’unico veicolo del *Sūtra del Loto*.

quiddità, senza che alcuna caratteristica illusoria si manifesti.

Per questo il *sūtra* parte innanzitutto dicendo che “*i cinque skandha sono vuoti*” e poi descrive il motivo per cui i cinque *skandha* sono vuoti, ovvero perché “*la forma non è diversa dalla vacuità né la vacuità dalla forma; la forma altro non è che la vacuità e la vacuità altro non è che la forma*”. È utilizzando questo come metodo di contemplazione che alla fine uno ottiene il frutto della realizzazione autentica, ovvero che “*tutti i dharma hanno la caratteristica della vacuità ... perciò nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazione, percezione, volizioni e coscienza*”. Questa è l'autostrada dell'autentica realizzazione della via di mezzo nel Buddhismo. Non parlate a vanvera basandovi sulle vostre opinioni personali.

La frase “*né sorgere né cessare*” esprime il fatto che la caratteristica o essenza della vacuità non è qualcosa che può essere compresa con concetti o parole; può essere realizzata intuitivamente solo con un metodo che abbandoni il discorso concettuale. Quando non abbiamo ancora ottenuto la realizzazione e non comprendiamo il significato di ciò che il Buddha vuole dire, l'aggiunta di ulteriori spiegazioni non farebbe che aumentare il fraintendimento.

È come un cieco nato che non abbia mai visto il colore bianco. Se qualcuno gli dicesse che è bianco come è bianca una gru e il cieco toccasse la gru, penserebbe che *bianco* è un animale. Qualcuno potrebbe aggiungere che non è un animale; è bianco come è bianca la neve e il cieco potrebbe giungere alla conclusione che *bianco* significa *freddo*. Alla fin fine non potrebbe mai capire qual è la caratteristica del bianco.

Lo stesso può dirsi di noi nei riguardi del principio autentico, della vacuità. Perciò il Buddha non può descrivercelo direttamente, non può usare un metodo diretto per mostrarcelo. Ce lo mostra in modo criptico, come dipingere le nuvole per mettere in evidenza la luna. Ce lo mostra usando il metodo indiretto della negazione.

La caratteristica della vacuità di cui parla questo *sūtra* è assenza di sorgere e cessare, di purezza e impurità, di accrescimento o diminuzione.

Queste tre coppie di negazioni si rivolgono al modo in cui conosciamo i fenomeni e attraverso la negazione ci conduce a penetrare intuitivamente nella vacuità di tutti i fenomeni.

Ciò a cui dobbiamo qui prestare attenzione è il motivo per cui vengono presentate le coppie di termini opposti sorgere e cessare, purezza e impurità, accrescimento e diminuzione, per poi procedere a negarli. Essi vanno a dimostrare il fatto che i concetti e le parole hanno un limite, sono sempre in relazione a qualcosa, non c'è nulla di esistente a questo mondo che faccia eccezione. Anche se diciamo che qualcosa è assoluto, in realtà ciò è detto in relazione al concetto di relativo; parlare di assoluto non abbandona mai il relativo.

Nessun *dharma* è assoluto; non essendo assoluto altro non è che la manifestazione illusoria di una rete di relazioni causali e quindi non è in grado di esprimere la natura della vacuità che può al contempo essere uguale a tutto e trascendere tutto.

Il Buddha nega tutti questi termini relativi e rivela la natura assoluta della vacuità tramite questo metodo della negazione, come dice Nāgārjuna “Confutare la dualità senza afferrarsi all'unità”. Quindi, dopo aver negato due termini che stanno in un rapporto di reciprocità, non dobbiamo afferrarci a un'unità; se c'è ancora qualche attaccamento è un errore.

Usare la negazione per rivelare la vacuità dei fenomeni non significa ribaltare la manifestazione fenomenica; è un metodo che ci permette di comprendere la vacuità che trascende ogni opposto all'interno di questi stessi fenomeni. Questa vacuità che trascende ogni opposto, questa trascendenza intrinseca ai fenomeni, non è solo intrinseca e non è solo trascendente. Perciò, l'intrinseca trascendenza può configurare i *dharma* sorti condizionatamente nel loro sorgere e cessare, purezza ed impurità, aumento e diminuzione senza peraltro ostacolare la vacuità.

Riguardo al fatto che questo *sūtra* rivela la vacuità utilizzando solo tre coppie di termini negati, non uno di più, non uno di meno, si può dire sia che abbia la sua logica sia che non ce l'abbia.

Dal punto di vista di ciò che è conosciuto a livello mondano, rivelare la vacuità con tre coppie di negazioni di elementi opposti ha un significato molto pertinente.

Sorgere e cessare sono predicati dal punto di vista dell'esistenza o non esistenza di una essenza autonoma nei fenomeni. Sorgere è esistere; cessare è non esistere.

Purezza e impurità si riferiscono alla qualità dei fenomeni. Impuro significa contaminato; puro significa incontaminato.

Accrescimento e diminuzione si riferiscono alla quantità. Accrescere significa incrementare la quantità; diminuire significa decrementare la quantità.

Tutti i fenomeni a questo mondo non esulano dal fatto di possedere o meno una sostanza esistente, di avere qualità buone o cattive, e di variare nella quantità.

Se per esempio abbiamo un gruppo di persone, il fatto che questo gruppo esista o meno costituisce l'aspetto di sorgere e cessare; se questo gruppo sia sano e forte o invece fragile e corrotto, che progredisca o retroceda, costituisce l'aspetto di impurità o purezza; se questo gruppo si espande o si riduce costituisce l'aspetto quantitativo.

Qualunque fenomeno si può descrivere tramite questi tre, essenza, qualità e quantità, e quindi questo *sūtra* elenca solo queste tre coppie di termini opposti.

Se parliamo dal punto di vista della realizzazione della vacuità da parte di un bodhisattva, ovvero dalla perfetta penetrazione del fatto che tutti i *dharma* sono fondamentalmente vuoti, questa vacuità non è spiegabile come qualcosa che prima esiste e poi non esiste, o che originariamente era non esistente e adesso esiste, per questo viene descritta come non soggetta né a sorgere né a cessare.

La vacuità si manifesta come l'abbandono dei contaminanti; tuttavia, non è contaminata quando si è avviluppati dai contaminanti e non è pura quando si abbandonano il viluppo.

La vacuità non si genera a causa del fatto di averla realizzata, né è perduta per il fatto di non averla realizzata; quindi non c'è né accrescimento né diminuzione.

Questo principio ultimo, la vacuità assoluta, è semplicemente il modo naturale in cui i fenomeni esistono.

Quando si penetra intuitivamente l'assoluta vacuità si abbandonano tutte le caratteristiche, e quindi il *sūtra* dice “*perciò nella vacuità non c'è la forma, non ci sono sensazione, percezione, volizioni e coscienza*”.

Non ci sono orecchio, naso, lingua, corpo, mente; non ci sono forme, suoni, odori, sapori, oggetti del tatto, oggetti mentali.

Di seguito si dice che *āyatana*, *dhātu*, origine dipendente, ecc., sono vuoti.

Cominciamo innanzitutto con la vacuità dei dodici *āyatana*. Sono anch'essi una categorizzazione di tutti i *dharma*, ma sono diversi dai cinque *skandha*. La categoria dei dodici *āyatana* considera tutte le manifestazioni fenomeniche dell'universo dal duplice punto di vista di ciò che conosce e ciò che è conosciuto.

Ciò che conosce sono le sei facoltà sensoriali, ovvero occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente; ciò che è conosciuto sono gli oggetti dei sensi, ovvero forma, suono, odore, sapore, oggetto tattile e idea astratta. È un modo di categorizzare i fenomeni dal punto di vista epistemologico.

Il motivo per cui possiamo conoscere i fenomeni è perché all'interno c'è il supporto delle sei facoltà sensoriali aventi la funzione di conoscere, e all'esterno c'è la controparte costituita dai sei oggetti che sono ciò che viene conosciuto.

Le cinque facoltà sensoriali non sono gli organi visibili di occhio, orecchio ecc. Questi fanno da supporto alle facoltà e pertanto vengono chiamati *materia di supporto per le facoltà*. Le facoltà visiva, uditiva, ecc., sono un tipo di materia estremamente sottile, come ad esempio il nervo ottico di cui si parla in fisiologia. Nel Buddhaddharma essa è chiamata *elemento materiale puro* (*prāsāda rūpa*); esso è ostruente, ma invisibile.

Anche la facoltà mentale (*manas*) viene interpretata come una materia sottile, simile a quello che i fisiologi chiamano nervi craniali che costituiscono il centro di tutto il sistema nervoso.

In realtà, questa facoltà mentale ha una relazione estremamente stretta con il corpo fisico, ossia le prime cinque facoltà; essa riceve l'input delle cinque facoltà e induce la funzionalità delle cinque facoltà. Essa è sempre connessa con il corpo e le facoltà materiali.

Tuttavia essa non è semplicemente materia, ma la fonte di tutta l'attività psichica; essa è l'origine di tutta l'attività psichica. È diverso da quello che dicono i materialisti che affermano che l'aspetto psichico non è altro che materia.

Le sei facoltà sensoriali sono ciò che conosce; per esempio l'occhio conosce la forma e il colore, ovvero verde, rosso, bianco; lungo, corto, alto, basso, quadrato, rotondo. La facoltà uditiva conosce il suono; la facoltà olfattiva conosce profumi e cattivi odori; la facoltà gustativa conosce i sapori, come acido, dolce, amaro e piccante; la facoltà corporea conosce ciò che è tattile, come freddo, caldo, sottile, levigato, grezzo, ruvido, morbido, duro, ecc.; la facoltà mentale conosce gli oggetti mentali, ossia oggetti che emergono all'interno della mente; quando qualcosa non è né vista né udita, tutti i fenomeni che appaiono nella mente, sensazioni, pensieri, volizioni, vengono chiamati oggetti mentali.

L'attività di conoscere qualcosa non esula dalla relazione tra ciò che conosce e ciò che è conosciuto, e ci sono dodici elementi in questa grande categoria. Questi dodici elementi sono tutti chiamati *āyatana* che ha il senso di *crescere, crescita*¹⁰. In altri termini, è ciò che sorge sulla base dell'intera attività psichica e nervosa.

Quando il Buddha ci parla dei dodici *āyatana*, la cosa essenziale è rivelare che essi sono

¹⁰ *Āyatana* significa sfera, dominio.

vuoti di una sostanza autonoma. È dal contatto tra facoltà e oggetti che sorge la coscienza, e facoltà e oggetti sono entrambi sorti condizionatamente e quindi privi di una sostanza autonoma; sono vuoti senza eccezione.

Le persone ordinarie ritengono che quando vediamo le forme o udiamo i suoni, e così via, ci sia dentro di noi un'essenza reale chiamata vedere, ecc., una identità. Questo è un errore, perché se questa essenza del vedere fosse reale, non sorta per cause e condizioni, allora dovrebbe costantemente vedere le forme senza alcuna causa. Quando non fosse impegnata a vedere un oggetto esterno, allora questa visione interna dovrebbe vedere sé stessa, ma sappiamo che in realtà non è così.

La funzione di vedere le forme o udire i suoni può sorgere solo quando c'è il venire assieme della facoltà che conosce e dell'oggetto che viene conosciuto. Si può capire come afferrarsi alle facoltà di vedere, udire, percepire, ecc., come esistenti autonomamente è un errore estremo; bisogna comprendere come le facoltà, visiva ecc. sono vuote e prive di un sé.

Quando il bodhisattva pratica la profonda Prajñāpāramitā contempla e vede che questi dodici āyatana sono vuoti. Il testo potrebbe aggiungere *“la facoltà visiva non è diversa dalla vacuità, la vacuità non è diversa dalla facoltà visiva; la facoltà visiva altro non è che la vacuità, e la vacuità altro non è che la facoltà visiva. Perciò nella vacuità non ci sono facoltà visiva, uditiva, ecc.”* Si può dedurre facilmente il significato dall'abbreviazione.

Non c'è l'elemento visivo, e così via fino all'elemento della coscienza mentale.

Questo indica che i diciotto *dhātu* sono vuoti. “*E così via*” è volto ad includere tutti gli altri elementi. I primi dodici elementi di questa lista di diciotto corrispondono ai dodici *āyatana*; a questi si aggiungono le coscienze che sorgono a seguito del contatto tra le sei facoltà e i sei oggetti.

Perché le sei facoltà, i sei oggetti e le sei coscienze vengono collettivamente chiamati *dhātu*? Questi diciotto elementi, nonostante siano in una relazione reciproca, hanno tuttavia le loro funzioni distinte, le loro differenze, non si mescolano arbitrariamente.

Per esempio, la facoltà visiva può vedere il colore nero di questo tavolo, il corpo può tastare la sua solidità, la facoltà mentale origina la coscienza mentale che ha una comprensione generale di ciò che accade.

I dodici *āyatana* vengono descritti dal punto di vista della base per il sorgere dell'attività psichica e nervosa, che permette di comprendere la natura condizionata e priva di un sé di vista, udito, e percezione. I diciotto *dhātu*, invece, parlano da un punto di vista differente, quello della funzione conoscitiva in generale.

Se parliamo del mezzo della cognizione, abbiamo sei termini; se invece parliamo dal punto di vista dei requisiti essenziali che costituiscono l'attività conoscitiva, abbiamo tre termini, ovvero facoltà, oggetti e coscienza: ci sono le sei facoltà che conoscono un oggetto, l'oggetto che viene conosciuto e le sei conoscenze generate dall'unione tra facoltà e oggetti, quindi diciotto in tutto.

Proprio a causa di ciò comprendiamo l'assenza di un sé, ovvero tramite la contemplazione e analisi dei *dhātu*.

Questo modo di differenziare i vari tipi di funzioni cognitive è diverso da quello che fanno i materialisti. I materialisti descrivono l'attività cognitiva come un meccanismo indipendente di relazione tra organi e oggetti senza la coscienza, ossia il meccanismo per cui gli oggetti esterni sono riconosciuti dal sistema nervoso.

Secondo l'insegnamento del Buddha, la coscienza si genera tramite la relazione condizionata tra facoltà e oggetti. Nonostante questi ultimi due generino l'attività cognitiva in modo interdipendente, dal punto di vista della realtà convenzionale della manifestazione illusoria, questa attività cognitiva possiede dei tratti caratteristici distinti che non possono semplicemente essere ricondotti a *facoltà* e *oggetti*, perciò il Buddhismo descrive i sei domini cognitivi. Facoltà, oggetti e coscienza si stabiliscono contemporaneamente, e quindi non è lo stesso che parlare di sola mente.

L'attività cosciente è la manifestazione attuale di tre aspetti, quello materiale, costituito dalle forme visibili, ecc., quello fisiologico, costituito dalle facoltà sensoriali, e quello psicologico, costituito dalle sei coscienze. Comprendere l'assenza di un sé tramite i diciotto *dhātu* significa comprendere che essi presi singolarmente sono il risultato di una serie di relazioni causali; cercare una loro sostanza reale è impossibile. Perciò anch'essi sono assolutamente vuoti e quiescenti.

Non c'è ignoranza, né la cessazione dell'ignoranza e così via fino a che non c'è nascita e morte né la cessazione di nascita e morte.

Qui si contempla la vacuità dei dodici *nidāna*.

...

Perché la sequenza di questi dodici fattori è chiamata origine dipendente? Detto semplicemente, origine dipendente è il principio secondo cui a causa di questo, quello sorge.

I *sūtra* dicono “*Quando questo esiste, quello esiste; col sorgere di questo, quello sorge*”. Questo principio di condizionalità afferma che tutti i *dharma* esistono in base a rapporti di relazioni reciproche. L'esistenza di un fenomeno dipende da quella di un altro; questo vale per tutti i fenomeni mondani che esistono tramite relazioni causali.

Se cerchiamo di risalire al motivo per cui esistono vecchiaia e morte, vediamo che esso è il fatto di essere nati. Tutto ciò che nasce è soggetto a invecchiamento e morte. Per quanto ci sia differenza nella lunghezza di esistenze diverse, e nel modo in cui si muore, la morte è certamente un fatto comune.

Quando vediamo che i fenomeni esistono, è solo perché alcuni requisiti vengono mantenuti in una condizione relativamente costante, ma quando essi cambiano, questi fenomeni cessano di esistere.

La nascita implica necessariamente la morte, perciò la vita eterna di cui parla il cristianesimo o l'immortalità di cui parla il taoismo vanno contro il principio naturale e sono promesse che non possono mai avverarsi.

La nascita da dove si origina? Il Buddha ci dice che la nascita ha come condizione l'esistenza. L'esistenza ha la funzione di generare la nascita, come un seme di soia ha la funzione di generare un germoglio, far crescere delle foglie, far sbocciare i fiori; è ciò che solitamente si chiama potenzialità. Il frutto sorge solo se c'è la potenzialità di farlo sorgere, altrimenti non lo fa, quindi quando andiamo a ricercare perché c'è la nascita, la risposta è a causa dell'esistenza.

Quando andiamo a ritroso a contemplare un livello dopo l'altro, arriviamo infine all'ignoranza priva di un inizio.

Ignoranza significa assenza di saggezza, è la nescienza che ostacola la saggezza e le impedisce di penetrare il vero principio; essa è l'attaccamento all'idea che tutti i *dharma* sono dotati di una sostanza autonoma. Questa ignoranza sistemica è la radice di tutti gli errori; vi si possono includere tutti i contaminanti, come brama e attaccamento.

Questo non significa che una volta che, procedendo a ritroso, siamo arrivati all'ignoranza la nostra vita cessa. Essendoci un'esistenza *samsārica*, l'ignoranza è attiva. Da tempi senza inizio l'ignoranza causa nascita e morte e l'esistenza *samsārica* a sua volta nutre l'ignoranza, in un ciclo ininterrotto.

Questo è il processo in dodici fattori che costituisce il flusso continuo del *samsāra*. La liberazione dalla sofferenza del *samsāra* realizzata da Buddha e bodhisattva sta nella comprensione del principio del sorgere condizionato dei dodici fattori, ovvero “*Quando questo esiste, quello esiste; col sorgere di questo, quello sorge*”. Avendo afferrato il principio del flusso *samsārico*, sono in grado di controllarlo, di modificarlo. I *dharma* sorti

condizionatamente all'interno di questo flusso *samsārico* hanno la vacuità come sostanza, non c'è in essi un'autentica essenza indipendente, perciò il *sūtra* dice “Non c'è ignoranza ... non ci sono vecchiaia e morte”.

L'ignoranza e così via fino a vecchiaia e morte possono essere eliminate, perciò il Buddha aggiunge l'aspetto della cessazione al principio di origine dipendente, ovvero la cessazione dell'ignoranza, eccetera fino alla cessazione di vecchiaia e morte.

...

Il sorgere dei fenomeni è dovuto a cause e condizioni e così la cessazione dei fenomeni. Sorgere ed estinzione sono tutte manifestazioni fenomeniche dovute al rapporto di causa ed effetto e quindi anche i *dharma* puri nell'aspetto della cessazione rispondono al principio di origine dipendente.

Il Buddha ha espresso l'aspetto della cessazione dell'origine dipendente con la formula “Quando questo non esiste, quello non esiste; con il cessare di questo, quello cessa”.

Visto che parlare di cessazione e non esistenza è l'aspetto dell'origine dipendente che decostruisce l'esistenza, non è comunque separato dall'origine dipendente. L'origine dipendente ha la vacuità come sostanza e quindi la cessazione dell'ignoranza eccetera fino alla cessazione di vecchiaia e morte sono ovviamente anch'esse vuote, prive di una sostanza autonoma. Perciò il *sūtra* dice “Non c'è cessazione dell'ignoranza ... non c'è cessazione di vecchiaia e morte”.

I dodici *nidāna* costituiscono una categoria diversa da *skandha*, *āyatana* e *dhātu* i quali rappresentano la classificazione di tutti i *dharma*, l'attualità concreta dei fenomeni. Nonostante si possa sicuramente affermare che anche i fattori della serie dell'origine dipendente si riferiscano alla manifestazione fattuale dei fenomeni, come vecchiaia e morte, nascita, esistenza, ecc., tuttavia il principio di origine dipendente pone particolarmente l'accento sul fatto che i *dharma* esistono in quanto risultato di relazioni causali reciproche, sono il risultato di un processo temporale; viene sottolineato il principio di causa ed effetto. Questo principio è la legge necessaria di tutti i fenomeni. La nascita è condizione per vecchiaia e morte, il che significa che tra nascita e vecchiaia e morte c'è una relazione necessaria che è immutabile e inalterabile.

Il Buddha ha compreso il principio necessario della relazione fra questo e quello e fra prima e dopo all'interno della complessità delle manifestazioni fenomeniche, e quindi può penetrarlo e comprenderlo correttamente sia in riferimento alla natura contaminata del flusso *samsārico* che alla purezza della cessazione, ed infine operare una correzione.

Il significato dell'origine dipendente è estremamente astruso, perciò il Buddha disse ad Ānanda, il discepolo molto istruito, che “L'origine dipendente è estremamente profonda”¹¹.

L'origine dipendente è il principio del flusso ripetitivo del *samsāra* e della cessazione del

¹¹ Citazione dal *Grande Sūtra sulle Cause*, in Pāli *Mahānidāna Sutta*, MN 15: “Allora, il Venerabile Ānanda si avvicinò al Beato, gli rese omaggio, e sedette da un lato. Seduto, disse al Beato: ‘È magnifico e meraviglioso, Venerabile signore, come questa origine dipendente sia così profonda ed appaia così profonda, e tuttavia a me sembri estremamente chiara.’ ‘Non dire così, Ānanda! Non dire così, Ānanda! Questa origine dipendente è profonda ed appare profonda. Poiché non comprende e non penetra questo Dhamma, Ānanda, questa generazione è divenuta come una matassa aggrovigliata, come una palla di filo annodata, come canne e giunchi ingarbugliati e non è in grado di andare oltre il *samsāra* con la sua dimensione di infelicità, le destinazioni sfortunate ed i regni inferiori.’

nirvāṇa. I fenomeni che sorgono condizionatamente non posseggono nemmeno la traccia di una sostanza realmente esistente, perciò il bodhisattva che coltiva la Prajñāpāramitā contempla i dodici *nidāna* come assolutamente vuoti; non c'è alcuna caratteristica del sorgere, né tantomeno una caratteristica del cessare di questi dodici *nidāna*. Il *Grande Sūtra della Prajñāpāramitā* dice: “Il bodhisattva quando siede nel bodhimaṇḍa (sede di illuminazione) contempla i dodici *nidāna* infiniti come lo spazio vuoto.”

Non ci sono sofferenza, né origine, né cessazione, né sentiero.

Qui si tratta della contemplazione della vacuità delle quattro nobili verità.

Gli esseri umani sperimentano la sofferenza di nascita, vecchiaia, malattia, morte, della separazione da coloro che si amano, dell'unione con ciò che odiano, della frustrazione dei propri desideri; nonostante ci sia della gioia per brevi periodi, questa non è definitiva, e alla fin fine diviene sofferenza. Il fatto che la vita umana sia insoddisfacente in modo certo e reale è chiamata verità di *duḥkha*.

L'origine di *duḥkha* è da cercarsi nei contaminanti, in particolare ignoranza, brama e opinioni. Il fatto che questi fungano da causa per il sorgere del frutto di *duḥkha* è chiamata verità dell'origine.

Il frutto sorge da una causa ed è quindi possibile porvi fine. Una volta che *duḥkha* sia cessata, si realizza la liberazione e questa è chiamata la verità della cessazione.

Se si desidera por fine a *duḥkha* bisogna percorrere la via che vi conduce. "Via" indica un metodo che può condurre alla liberazione, come il Nobile Ottuplice Sentiero e le sei *pāramitā*; questa è chiamata la verità del cammino.

Il termine "verità" suggerisce qualcosa che è reale e non distorto. Queste quattro verità sono quattro principi autentici. Essi non riguardano soltanto l'insoddisfazione presente nei fenomeni concreti, ma includono il principio di *duḥkha*, ecc., in quanto retta opinione; in tal caso le verità prendono il nome di "nobili" poiché solo i nobili sono in grado di penetrare totalmente questo autentico fondamento.

Le quattro nobili verità e i dodici fattori dell'origine dipendente sono il principio di tutti i fenomeni, ed hanno il senso di qualcosa che è immutabile, come dice il *Sūtra sull'Insegnamento Testamentario del Buddha*:

*La luna può diventare calda,
Il sole può diventare freddo,
Ma le quattro verità esposte dal Buddha
Non possono essere diverse da ciò che sono.*

Le due verità di *duḥkha* e della sua origine si riferiscono alle cause ed effetti mondani accompagnati da influssi; le due verità della cessazione di *duḥkha* e del cammino che vi conduce si riferiscono invece alle cause ed effetti sovramondani liberi da influssi.

Il rapporto di causa ed effetto è valido sia a livello mondano che a quello sovramondano, perciò ci sono quattro verità. Cause ed effetti puri ed impuri sono tutti il risultato di una rete di relazioni causali, che sono prive di una sostanza autonoma. Perciò il bodhisattva quando pratica la *Prajñāpāramitā* contempla queste quattro verità come vuote in senso assoluto, ovvero non ostacola l'unica caratteristica¹² delle quattro verità. Vedi MMK, *Capitolo 24, Contemplazione delle Verità*.

¹² L'unica caratteristica è il *nirvāṇa*, o autentica caratteristica o *dharmatā*, ovvero il fatto che i fenomeni sono originariamente vuoti e quiescenti.

Non c'è saggezza né realizzazione.

Si contempla qui la vacuità della saggezza che realizza qualcosa e del principio che viene realizzato. Il maestro Xuan Zang nel *Capitolo sulla Conformità del Grande Sūtra sulla Prajñāpāramitā* traduce *saggezza* con il termine “contemplazione diretta”, ma qui segue la vecchia traduzione di Kumārajīva.

Contemplazione diretta indica la contemplazione e analisi di ciò che è presente tramite una percezione immediata, la visione penetrante dell'autentico principio. La contemplazione diretta e l'autentico principio stanno in una relazione di contemplatore e contemplato.

“Saggezza” è ciò che contempla; “realizzazione” è ciò che viene contemplato. La saggezza realizza, e la realizzazione viene conseguita. Ciò che viene realizzato e conseguito dal punto di vista del rapporto fra esistenza e non esistenza è la vacuità, dal punto di vista del *samsāra* e del *nirvāṇa* è il *nirvāṇa*, dal punto di vista di condizionato e incondizionato è l'incondizionato. Alla fin fine, dal punto di vista della saggezza lo chiamiamo principio, dal punto di vista dell'azione lo chiamiamo frutto.

Questo *sūtra* dice che questa saggezza e questa realizzazione non esistono; questa è la più alta esperienza della Prajñāpāramitā di un bodhisattva.

Se utilizziamo le parole e l'espressione scritta per esprimerlo, sembra che vi sia una differenza tra ciò che conosce e ciò che è conosciuto, tra ciò che realizza e ciò che è realizzato. Tuttavia, dal punto di vista del piano della corretta comprensione profonda, questa differenza non esiste.

Quando diciamo che la *prajñā* realizza l'autentico principio questo altro non è che un modo di esprimersi, ma in realtà il principio e la saggezza sono la stessa cosa: non c'è un principio al di fuori della saggezza né una saggezza al di fuori del principio, né devono essere immaginati come un'unica sostanza.

Visto che non si possono trovare né il soggetto né l'oggetto, allora la saggezza che realizza e il principio realizzato sono fondamentalmente vuoti.

Le categorie trattate prima, ossia *skandha*, *āyatana*, *dhātu*, sono predicate in relazione ai fenomeni concreti, appartengono alla categoria del fenomenico; i dodici *nidāna* e le quattro verità si riferiscono alla manifestazione del principio all'interno del fenomenico, appartengono alla categoria del principio.

Inoltre, i dodici *nidāna* e le quattro verità sono il principio contemplato, mentre la saggezza e il conseguimento sono il frutto realizzato. Dal punto di vista della realizzazione dell'autentica realtà da parte della Prajñāpāramitā del bodhisattva, questi due opposti, manifestazione fenomenica e principio, contemplazione e saggezza della realizzazione, né sorgono né cessano, non sono né puri né impuri, non si accrescono né diminuiscono; sono tutti alla fin fine vuoti e quiescenti, impossibili da afferrare.

Poiché non c'è nulla da realizzare ...

Questo è il motivo addotto per giustificare il fatto che si contemplan e si vedono tutti i *dharma* come vuoti.

Riguardo al motivo per cui non esiste alcun *dharma* che non sia vuoto, c'è chi ritiene che questo significhi che la vacuità è limitata ai fenomeni esterni, ma non riguardi la mente; possiamo descrivere questa posizione come “vacuità degli oggetti, esistenza della mente”.

Altri ritengono che vacuità significhi eliminare la distorsione percettiva della mente, ma considerano gli oggetti esterni come non vuoti; possiamo descrivere questa posizione come “vacuità della mente, esistenza degli oggetti”.

Queste posizioni sono tutte parziali, non riescono a descrivere l'autentica caratteristica dei fenomeni.

La vera vacuità deve venire descritta dal punto di vista della non realizzabilità di una sostanza autonoma nei fenomeni. Se cerchiamo una sostanza autonoma nei cinque *skandha*, nei dodici *āyatana*, nei diciotto *dhātu*, nel principio di origine dipendente, nelle quattro verità, nella saggezza e nella realizzazione, non la troviamo; ognuno di questi *dharma* presi uno per uno non ha una sostanza autonoma conseguibile, e quindi diciamo che è vuoto.

Se i cinque *skandha*, ecc., avessero una sostanza autonoma e non fossimo in grado di realizzarla nel momento in cui la contempiamo, ci sarebbe un errore. Tuttavia, poiché una sostanza originaria dei *dharma* non è realizzabile, il problema è semplicemente il fatto che non siamo ancora in grado di penetrare totalmente questo.

La non realizzabilità manifesta direttamente la natura di tutti i *dharma* così com'è, per questo il *sūtra* dice “*poiché non c'è nulla da realizzare*”. Una sostanza autonoma dei *dharma* non è realizzabile, ma gli esseri senzienti si afferrano a una esistenza reale a causa dell'ignoranza, come un bambino che quando vede l'immagine scolpita di esseri soprannaturali non può fare a meno di avere paura perché non capisce che è una cosa non vera. Crede positivamente che lo spettro sia vero; all'udire il nome vi fa corrispondere qualcosa di vero. Questo è l'unico motivo per cui gli esseri senzienti non riescono a realizzare la liberazione, ovvero l'ignoranza a causa della quale inseguono i *dharma* con l'intenzione di ottenere qualcosa.

In questo caso, la *prajñā* di un bodhisattva contempla e vede i cinque *skandha* e tutti i *dharma* come vuoti con la saggezza che non ricerca nulla ed è pertanto in grado di realizzare la liberazione abbandonando l'attaccamento a sé e *dharma*. Dal punto di vista teorico è il fatto che nessun *dharma* è realizzabile che spiega la ragione per cui tutti i *dharma* sono vuoti; dal punto di vista della coltivazione e realizzazione, è tramite la saggezza che non ricerca nulla che si può penetrare perfettamente la vacuità di tutti i *dharma*.

Questa frase riassume il motivo per cui tutti i *dharma* di cui si è parlato sopra, ovvero i cinque *skandha* ecc., sono vuoti.

Potremmo riformulare le frasi precedenti in questo modo: “Non c'è forma, né sensazione, né percezione, né volizione, né coscienza perché essi non sono realizzabili. Non ci sono occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente, né forma, suono, odore, sapore, oggetto del tatto, oggetto mentale perché non sono realizzabili” e così via.

... il bodhisattva, basandosi sulla Prajñāpāramitā, ha la mente priva di ostacoli. Essendo (la mente) priva di ostacoli, non ha timori e abbandona definitivamente le percezioni distorte e le illusioni, realizzando infine il *nirvāṇa*.

Contemplare la vacuità non è semplicemente un esercizio intellettuale, ma il metodo attraverso cui si realizza la liberazione da ogni sofferenza, perciò di seguito si parla del frutto della *prajñā*. Qui si spiega che il frutto del *nirvāṇa* realizzato dal bodhisattva è comune ai tre veicoli.

Il bodhisattva “*basandosi sulla Prajñāpāramitā*” contempla che la sostanza di tutti i *dharma* è vuota e irrealizzabile, e a causa di ciò “*ha la mente priva di ostacoli*”, come il coltello affilato che entra dove non c’è spazio¹³, perciò un trattato dice “*poiché non c’è nulla da realizzare, la realizzazione è senza ostacoli*”.

Gli stolti uomini ordinari non comprendono la vacuità dei *dharma* e quindi si afferrano ovunque a un’esistenza; i contaminanti presenti nella loro mente si alzano e si agitano come onde, cosicché ci sono ostacoli ovunque e infinite difficoltà. Un bodhisattva può abbandonare l’ostacolo dei contaminanti e purificare la propria mente.

“*Essendo (la mente) priva di ostacoli, non ha timori*”: il timore sorge nella mente degli stolti; quando la mente è ostacolata si afferra all’esistenza di sé e *dharma* e si preoccupa del guadagno e della perdita, ed è quindi sempre preda della paura.

I *sūtra* parlano di cinque tipi di terrore¹⁴: il terrore di una cattiva reputazione, il terrore di cadere in una cattiva strada, il terrore di non avere mezzi di sussistenza, il terrore della morte, il terrore di un’assemblea di persone potenti. Quando parliamo del *nirvāṇa*, la paura si riferisce al *saṃsāra*; realizzato il *nirvāṇa* definitivo, “*nei riguardi del saṃsāra uno è calmo e senza timori*” e, in maniera del tutto naturale, tutte le paure scompaiono.

Un bodhisattva comprende che la sostanza dei *dharma* è vuota e che tutti i *dharma* sono come illusioni; ha la capacità di non farsi prendere dal panico sotto l’influenza dell’ostacolo costituito da sé e *dharma* e quindi “*abbandona definitivamente le percezioni distorte e le illusioni*”.

Le percezioni distorte comprendono tutte le riflessioni e i comportamenti irrazionali; fondamentalmente, si tratta dell’attaccamento al sé e ai *dharma*. A causa di esse, ciò che è impermanente è percepito come permanente, ciò che sofferenza è percepito come gioia, ciò che è non sé viene percepito come il sé, ciò che è impuro è percepito come puro. Da qui derivano comportamenti erronei, come comportamenti motivati da desiderio, o pratiche ascetiche estreme.

Le illusioni o pensieri ingannevoli comprendono tutte le percezioni distorte.

Il bodhisattva basandosi sulla pratica della saggezza, ovvero la comprensione intuitiva del principio dell’autentica vacuità e la coltivazione della via di mezzo, abbandona tutte le percezioni distorte e le illusioni, eliminando così tutti gli errori riguardanti corpo e mente, sé e altro, oggetti e sé. Sradica così la radice di *duḥkha* e non ha più paura del *saṃsāra*; è così in

¹³ Questa espressione viene dal libro di Zhuang Zi e indica il raggiungimento di un livello estremamente alto di maestria dove nessuno sforzo è più necessario e implica anche che tale maestria è stata raggiunta tramite un lungo e persistente addestramento.

¹⁴ *Avatamsaka Sūtra* in 80 rotoli; *Sūtra sulla Comprensione e Apprezzamento delle Sei Pāramitā del Mahāyāna*, T8, 261, p. 865. Queste sono cinque paure che il bodhisattva appena iniziato e non esperto si trova ad affrontare.

grado di realizzare il *nirvāṇa* ultimo.

Nirvāṇa è un termine sanscrito che significa cessazione; tutta la confusione e l'agitazione mondana sono completamente inesistenti in questo stato, perciò esso è chiamato ultimo. Il bodhisattva “*può abbandonare definitivamente le percezioni distorte e le illusioni, realizzando infine il nirvāṇa*” tramite la Prajñāpāramitā. Se possiamo praticare basandoci su di essa e comprendere così la vacuità di tutti i *dharma*, non siamo solo in grado di diminuire drasticamente la sofferenza quando trattiamo delle cose del mondo e interagiamo con le persone, ma possiamo realizzare la liberazione dal *saṃsāra* alla radice.

Tutti i Buddha dei tre tempi, basandosi sulla Prajñāpāramitā hanno realizzato l'anuttarā samyak sambodhi.

Non solo i bodhisattva, ma anche i Buddha realizzano il frutto finale basandosi sulla Prajñāpāramitā. Buddha è un termine che si applica a tutti coloro che hanno realizzato l'illuminazione perfetta e completa. È per questo che il *sūtra* menziona i Buddha dei tre tempi, ovvero i Buddha del passato, del presente e del futuro, e delle dieci direzioni, ossia le quattro direzioni principali¹⁵, le quattro direzioni intermedie¹⁶, l'alto e il basso. Dal momento in cui sviluppano il bodhicitta, durante la loro coltivazione del sentiero del bodhisattva, fino al momento in cui realizzano la condizione di Buddha, vengono sempre guidati dalla Prajñāpāramitā, come dice il *sūtra* “*basandosi sulla Prajñāpāramitā hanno realizzato l'anuttarā samyak sambodhi*”.

Anuttarā significa supremo, *samyak sambodhi* significa l'illuminazione perfetta e completa.

Perfetta illuminazione significa che nei confronti del principio universale dell'esistenza c'è una perfetta comprensione profonda dei principi di base.

Anche *śrāvaka* e *pratyekabuddha* sono in grado di realizzare l'illuminazione, ma non in modo onnicomprensivo; i bodhisattva la realizzano in modo onnicomprensivo, ma è come la luna piena del tredicesimo o quattordicesimo giorno, non ancora perfetta e completa; non è possibile chiamarla *suprema*. Sono solo i Buddha che hanno una realizzazione comparabile con la luna piena del quindicesimo giorno, perfetta e completa, da cui il nome di *suprema* e perfetta illuminazione.

La *prajñā* e la *bodhi* di un Buddha fundamentalmente non sono diverse. *Prajñā* vuol dire saggezza; la *bodhi* conquistata da un Buddha è l'illuminazione suprema e perfetta, anche chiamata onniscienza. Lungo il corso della coltivazione, quando l'illuminazione non è ancora perfetta e completa, si chiama *prajñā*; quando infine uno realizza la perfetta, completa, ultima illuminazione allora si chiama insorpassata *bodhi*. Per questo Kumārajīva chiama la *bodhi* “*prajñā* matura”.

La *bodhi* di tutti i Buddha non è solamente saggezza, ma assimila in sé tutti i meriti e le virtù del frutto della Buddhità con la saggezza come nucleo.

Durante la fase causale della coltivazione, i Buddha non coltivano solo la *prajñā* ma anche la generosità, l'etica, la sopportazione, lo sforzo, il *dhyāna*, ossia tutti i meriti e le virtù per beneficiare sé stessi e gli altri; perciò quando realizzano il frutto, realizzano anche infiniti meriti e virtù, come ad esempio i dieci poteri¹⁷, le quattro intrepidity¹⁸, le diciotto qualità

¹⁵ Nord, Sud, Est, Ovest.

¹⁶ Nord-est, Nord-ovest, Sud-est, Sud-ovest.

¹⁷ MN 12, *Mahāsīhanāda sutta*. 1) Conoscenza di ciò che è possibile e ciò che è impossibile (la correlazione tra le cause e il loro risultato); 2) Conoscenza del modo in cui il karma matura; 3) Conoscenza di tutte le destinazioni; 4) Conoscenza degli elementi che costituiscono il mondo (vedi MN 115); 5) Conoscenza delle differenti inclinazioni di tutti gli esseri senzienti; 6) Conoscenza delle facoltà di tutti gli esseri senzienti; 7) Conoscenza della contaminazione, della purificazione e dell'emergere in riferimento a tutti i differenti stati di concentrazione e assorbimenti; 8) Conoscenza di tutte le sue vite precedenti; 9) Conoscenza del fatto che tutti gli esseri riappaiono in virtù del proprio karma; 10) Conoscenza della distruzione degli *āśava*.

¹⁸ MN 12, *Mahāsīhanāda sutta*. 1) L'intrepidity nel dichiarare di avere realizzato la perfetta illuminazione in riferimento a tutti i *dharma*; 2) L'intrepidity nel dichiarare di aver distrutto completamente tutti gli influssi; 3) L'intrepidity nel dichiarare ciò che costituisce un'ostruzione al cammino (i quattro peccati capitali; relazioni sessuali per gli appartenenti agli ordini monastici); 4) L'intrepidity nel dichiarare che il nobile ottuplice sentiero è sicuramente il cammino che pone fine alla sofferenza.

esclusive¹⁹. L'assoluta illuminazione suprema è perfettamente dotata di tutti questi meriti e virtù. Il bodhisattva realizza la vacuità per mezzo della *prajñā* ed essa include e guida gli innumerevoli modi in cui agisce nel mondo²⁰; quando sta realmente per realizzare il frutto finale, la saggezza che realizza e il principio che viene realizzato, la saggezza che include e le pratiche che vengono incluse, vengono tutti trascesi.

In base a questo, il *Sūtra del Diamante* dice:

*Questo Dharma è equanime,
Non ha né alto né basso.*

La suprema, ultima *bodhi*, nella realizzazione assoluta della saggezza dell'autentica caratteristica manifesta tutte le azioni compassionevoli abbandonando ogni caratteristica; la sua trascendenza è inconcepibile.

Un bodhisattva pratica la *prajñā* allo scopo di conquistare la *bodhi* del frutto finale della Buddhità; allora perché questo *sūtra* dice che il bodhisattva realizza il *nirvāṇa* supremo e non dice che realizza la *bodhi*?

Perché la suprema insorpassata *bodhi* viene definita dal punto di vista dell'assoluta perfezione ed è realizzata solo da un Buddha. Il *nirvāṇa* assoluto invece è comune ai tre veicoli; può essere realizzato dagli arahant *śrāvaka*, dai *pratyekabuddha* e dai bodhisattva della settima o ottava *bhūmi*²¹.

Tuttavia, uno *śrāvaka* giunto a questo punto ritiene che esso sia assoluto e definitivo, mentre il bodhisattva, nonostante comprenda che la natura non discriminante dei *dharma* né sorge né cessa, né è pura né impura, né si accresce né diminuisce, a causa dell'aiuto spirituale dei Buddha e del voto originario di traghettare tutti gli esseri senzienti, non entra nel *nirvāṇa* e prosegue verso l'*anuttarā samyak sambodhi* del frutto della Buddhità, per cui Nāgārjuna dice che “La ricettività all'increato²² è la porta della Buddhità”.

¹⁹ Ossia specifiche di un Buddha, non condivise da altri *arahant*. Nella tradizione cinese, la lista delle dieci qualità specifiche di un Buddha a cui di solito si fa riferimento è quella contenuta nel MPPS. Queste qualità riguardano per esempio le azioni di corpo, parola e mente. Mentre gli altri *arahant* possono fare errori, il comportamento di un Buddha è sempre privo di errore. La sua mente è sempre in *samādhi*, anche quando insegna agli esseri senzienti, quindi non abbandona mai la contemplazione della vacuità. Un Buddha è onnisciente in riferimento al passato, presente e futuro.

²⁰ “Gli innumerevoli modi in cui agisce nel mondo” cerca di tradurre l'espressione “diecimila pratiche”. È un modo di esprimere il fatto che il Bodhisattva pratica le *pāramitā* in innumerevoli modi, beneficiando gli esseri senzienti senza mai stancarsi, agendo costantemente nel mondo.

²¹ Secondo lo schema in dieci *bhūmi* dell'*Avatamsaka*, che è quello anche usato da Nāgārjuna, la realizzazione del *nirvāṇa* avviene all'ottava *bhūmi*. Tuttavia, altre fonti dicono che questa realizzazione si situa alla settima *bhūmi*.

²² L'ottava *bhūmi* è lo stadio di realizzazione della ricettività all'increato (*anupattika dharma kṣāntī*), ossia il *nirvāṇa*, in cui il Bodhisattva tuttavia non dimora.

Si sappia dunque che la Prajñāpāramitā è il grande *mantra* spirituale, il grande *mantra* luminoso, il *mantra* insuperabile, il *mantra* senza eguali, che è in grado di eradicare ogni sofferenza, certamente senza fallo.

Qui viene usata una metafora per lodare le virtù della Prajñāpāramitā.

Gli indiani credono che i *mantra* abbiano speciali e meravigliose funzioni. Nella religione induista si ritiene che recitando i *mantra* si possa risolvere problemi altrimenti impossibili da dirimere tramite i nomi degli spiriti e le formule misteriose presenti nelle parole dei *mantra*. Non importa che sia per cercare buona sorte, o estinguere la sfortuna, o guadagnare la funzione meravigliosa dei poteri spirituali, oppure beneficiare o danneggiare gli altri, essi ritengono che tutto questo si possa ottenere tramite la forza dei *mantra*.

Tra gli innumerevoli *mantra* esistenti, ce n'è alcuni particolarmente potenti.

Qui il *mantra* viene citato come metafora per esaltare i meriti e le virtù della *prajñā*. Questo è anche ciò che si dice nel *Grande Sūtra della Prajñāpāramitā*. Per questo, si dice “*Si sappia dunque che la Prajñāpāramitā è il grande mantra spirituale ecc.*” L'espressione “*grande mantra spirituale*” esalta l'estrema potenza della *prajñā*; “*luminoso*” esalta la capacità della *prajñā* di eliminare l'oscurità dell'ignoranza; “*insuperabile*” indica che la *prajñā* è il supremo tra tutti i *dharma*, non ce n'è di superiori; il *nirvāṇa* è il *dharma* senza uguali, inarrivabile da parte di qualunque altro e la *prajñā* è come il *nirvāṇa* perciò è chiamata “*senza eguali*”.

Nel *Grande Sūtra della prajñā* viene aggiunta la frase “*È il re di tutti i mantra*”, il che esalta il fatto che la *prajñā* è il sovrano fra tutti i metodi.

I motivi per cui gli indiani recitano i *mantra* non esulano dall'eliminare la sofferenza e ottenere la felicità; basandosi sulla *prajñā*, siamo in grado di abbandonare la sofferenza del *samsāra* e ottenere la felicità del *nirvāṇa*. Poiché può condurre ad abbandonare ogni sofferenza e a realizzare la felicità assoluta è descritto come “*in grado di eradicare ogni sofferenza, certamente senza fallo*”.

La sezione che comincia con “*Il bodhisattva, basandosi sulla Prajñāpāramitā*” spiega ciò che viene detto all'inizio: “*andò così oltre ogni sofferenza*”. Questa parte manca nel *Grande Sūtra della Prajñāpāramitā*.

Si reciti dunque il *mantra* della Prajñāpāramitā che dice: *Gate, gate, paragate, parasāṅgate, bodhi svāhā!*

La *prajñā* viene qui esposta tramite un espediente per coloro le cui capacità sono inferiori.

Gli stolti esseri senzienti nell'ascoltare la *prajñā* non vi credono facilmente e possono addirittura calunniarne l'insegnamento. Questo perché il supremo frutto della contemplazione profonda è eccelso e i mediocri esseri senzienti non osano perseguirlo. In particolare, gli esseri senzienti si afferrano costantemente al sé e quando sentono continuamente parlare della vacuità nei *sūtra* questo va esattamente all'opposto di ciò che credono per cui è estremamente difficile che lo accettino.

Per questi motivi, il metodo della Prajñāpāramitā è difficile da diffondere.

Partendo da cinquecento anni dopo la morte del Buddha e in particolare mille anni dopo, il Buddhādharma, per adattarsi alle facoltà delle persone dell'epoca, ha cominciato ad adottare metodi mondani e includere cose di basso valore, il che lo ha reso più accettabile alle persone. Per questo, l'insegnamento buddhista indiano della fase più tarda include i *mantra* nei *sūtra* Mahāyāna allo scopo di adattarsi al gusto degli indiani dell'epoca.

Dopo mille anni, l'insegnamento esoterico è andato ininterrottamente sviluppandosi.

Questo può essere considerato un espediente volto ad adattare l'insegnamento alle circostanze, come al presente quando si discute del Dharma è d'uso parlare anche del pensiero moderno. Nonostante ciò che viene detto non sempre sia conforme all'insegnamento buddhista, tuttavia può suscitare l'interesse degli studenti moderni nel riguardo del Buddismo.

Allo stesso modo, la mente delle persone è di solito agitata e confusa, ma la saggezza della Prajñāpāramitā si può sviluppare solo in una mente calma e concentrata. Questo *mantra* non introduce nulla di nuovo riguardo al significato, ma se uno lo recita con unicità mentale, allora può condurre la mente alla concentrazione e quindi ottenere lo stato di unificazione su un unico oggetto, ovvero il *samādhi*. Si può considerare un espediente per sviluppare la saggezza.

Di questi espedienti ce n'è molti nel Buddismo, come per esempio recitare *sūtra*, fare prostrazioni, recitare il nome del Buddha e così via.

Se consideriamo la cosa dal punto di vista della saggezza, possiamo dire che i *mantra* non dovrebbero essere spiegati; tuttavia se vogliamo spiegarli vediamo che in realtà sono in sintonia con l'insegnamento. Per esempio *gate* vuol dire *andato*; *para* vuol dire *l'altra sponda*; *saṅgha* è la comunità²³; *bodhi* significa perfetta illuminazione; *svāhā* significa *realizzare velocemente*²⁵. Mettendo tutto assieme il senso è: "*Vai! Vai! Vai all'altra sponda! Andiamo tutti! Aspiriamo a realizzare velocemente la perfetta illuminazione!*"

Questa ultima parola, *svāhā*, è un po' simile all'*amen* usato nel cristianesimo, oppure alla formula "*secondo la legge*" usata in coda ai *mantra* taoisti.

²³ Qua c'è stato evidentemente un errore da parte del maestro Yin Xun che non conosceva il sanscrito. *Sam* nel testo del *mantra* è un modificatore di *gate* nella parola *parasāṅgate*; non ha niente a che fare con *saṅgha*. *Sam* funziona da rafforzativo. Si può intendere il termine come *andato totalmente all'altra sponda*

²⁵ *Svāhā* deriva da *su* + *āhā*; *su* significa *buono, positivo, bene*; *āhā* è un verbo e significa *chiamare* o *invocare*. *Svāhā* quindi ha il senso di *ben detto*; è un'invocazione, una benedizione.

Il *Sūtra del Cuore* è sorto all'interno dei *sūtra* della Prajñāpāramitā ma si è diffuso autonomamente. Allo scopo di attrarre le persone con facoltà mediocri e condurle alla fede e a sviluppare il *samādhi* e così via, esso è stato espresso nella forma di un *mantra* posto dopo la frase “è un grande mantra spirituale” ecc.

Se andiamo a spiegare questo *mantra*, esso non è altro un'esortazione a realizzare assieme la liberazione dalla sofferenza e fare il voto di realizzare assieme la *bodhi*.