

# LAM RIM CHEN MO

Il Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell'Illuminazione

di

TSONG-KHA-PA

## Volume Terzo

Traduzione inglese curata da  
*The Lamrim Chenmo Translation Committee*

Joshua W.C. Cutler, *Direttore*  
Guy Newland, *Editore*

*Snow Lion Publications*  
*Ithaca, New York*

\* \* \*

Versione italiana a cura di  
*Ghetsul-ma Tenzin Oejung Lobsang Dolma [Maria Luisa Donà]*  
*del Monastero di Gaden Jangtse*

EDIZIONI SAMANTABHADRA

LAM RIM CHEN MO  
Il Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell'Illuminazione

<i>Realizzazione editoriale</i>	Istituto Samantabhadra
<i>Progetto grafico</i>	Andrea Padovani
<i>Coordinamento</i>	Massimo Colangelo

traduzione dal testo inglese  
Editor  
Snow Lions Publications  
605 West State Street  
P.O. Box 6483  
Ithaca, NY 14851  
(607) 273-8519  
[www.snowlionpub.com](http://www.snowlionpub.com)

Copyright © 2002 Tibetan Buddhist Learning Center  
Volume 3 - first edition USA 2002

Prima edizione marzo 2009

© Istituto Samantabhadra, Roma 2009

Tutti i diritti sono riservati. Senza il consenso dell'editore non sono consentite la riproduzione, l'archiviazione in un sistema di recupero, anche parziale, in alcun modo e con qualsiasi mezzo (elettronico, meccanico, microfilmatura, fotocopiatura).

Istituto Samantabhadra  
Via di Generosa 24, 00148 Roma  
[www.samantabhadra.org](http://www.samantabhadra.org)  
*email* [samantabhadra@samantabhadra.org](mailto:samantabhadra@samantabhadra.org)

## INDICE

Presentazione del Ven. Ghesce Sonam Jangchub	
English Introduction to the Italian Translation of the Lam Rim Chen Mo	
Metodo di traduzione (nota della traduttrice)	
Nota dell'Editore italiano	
Prefazione dell'Editore inglese	

### **Parte Prima: La Serenità Meditativa**

1 Serenità e visione profonda ( <i>insight</i> )	23
2 Preparare la serenità meditativa	39
3 Focalizzare la mente	61
4 Come comportarsi con la mollezza e l'eccitazione	71
5 Conseguire la serenità	87
6 La serenità come parte del sentiero	105

### **Parte Seconda: la visione profonda o visione intuitiva penetrante (*insight*)**

7 Perché è necessaria la visione profonda ( <i>insight</i> )	121
8 Fare affidamento su sorgenti definitive	125
9 Gli stadi dell'ingresso nella realtà	133
10 Erronea identificazione dell'oggetto di negazione	139
11 Sorgere dipendente e vacuità	149
12 Analisi razionale	169
13 Determinazione valida	177
14 L'esistenza convenzionale	191
15 La produzione non è confutata	199
16 Non negare abbastanza	211
17 L'effettivo oggetto da negare	219
18 Interpretazioni errate della distinzione Svatantrika/Prasangika	241
19 Confutare le interpretazioni errate della distinzione tra Svatantrika e Prasangika	249
20 La nostra interpretazione della distinzione Svatantrika/Prasangika	267

21 La nostra critica dello Svatantrika non lede le nostre argomentazioni	283
22 Analizzare un carro	291
23 La persona manca di natura intrinseca	303
24 Gli oggetti mancano di natura intrinseca	323
25 La visione profonda ( <i>insight</i> ) richiede analisi	341
26 Unire visione penetrante intuitiva ( <i>insight</i> ) e serenità	365
27 Sommario e Conclusione	375
Dedica	379
Colophon	383
Appendice 1: Schema-guida del testo	385
Appendice 2: Glossario	395
Note	405
Abbreviazioni	429
Bibliografia	431
Indice analitico	443

## PRESENTAZIONE DEL VEN. GHESCE SONAM JANGCHUB

Il testo qui tradotto è il ‘Lam Rim Chen Mo’, *il Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell’Illuminazione*, di Lama Tsong Khapa, conosciuto come la presentazione dei livelli del sentiero relativi ai tre tipi di praticanti e anche come il “Re delle istruzioni” in quanto mostra il procedere parallelo della visione filosofica e del giusto comportamento. Il lignaggio della tradizione del Lam Rim si rifà al ‘Bodhipatha-pradipa’, *La Lampada sul Sentiero verso l’Illuminazione* del maestro indiano Atisha Dipankara Srijnana. Allo stesso modo tutti i testi più antichi che trattano di visione filosofica e giusto comportamento come pure le rispettive istruzioni dirette, ne costituiscono le sorgenti scritturali autentiche. Atisha nell’XI secolo riunisce le correnti filosofiche del lignaggio delle vaste azioni e della visione profonda formando un unico sentiero contenente le istruzioni dirette (e complete) riguardo il modo di praticare. Si può conseguentemente chiamare questo Sentiero ‘l’istruzione che abbina la visione filosofica e il giusto comportamento’.

Vivo ed insegno ormai da più di ventuno anni in Italia ed è quindi con molto piacere che mi accingo ad offrire ai miei discepoli italiani e agli studiosi la traduzione di un testo così importante e prezioso per la comprensione del Dharma. Possa portare loro il massimo beneficio ed utilità.

GHESCE SONAM JANGCHUB

*Maestro residente dell’Istituto Samantabhadra*



## ENGLISH INTRODUCTION TO THE ITALIAN TRANSLATION OF THE LAM RIM CHEN MO

We will be better equipped to situate the teachings contained in these volumes and appreciate their import if we consider their origins. Our world system is one among many that arose out of the void, on the basis of the four principal elements. Subsequently various categories of living beings manifested in these world systems and most of them experienced various types of suffering. The Buddhas came into the world in order to eliminate the problems and suffering of sentient beings together with their causes, the kleshas, or mental and emotional obscurations. In this fortunate era there will be one thousand Buddhas who will work to eradicate the pain and suffering of beings. Four Buddhas have already appeared, and the Buddhist philosophy taught nowadays is that transmitted by Buddha Shakyamuni, or Gautama, who is the 4<sup>th</sup> Buddha of this era. He was born as a human being, displayed all the acts of a Buddha and gave 84,000 types of teachings corresponding to the needs, tendencies, preferences and capacities of each being and disciple. Of all these teachings the most precious and sublime is the Sutra of the Prajna Paramita, the Perfection Wisdom Sutra. The subject matter of this Sutra is twofold: the manifest one, which is the profound view, wisdom and emptiness and the hidden one which concerns the vast activities, boddhicita and in general the 'method' aspect of the path.

These two sets of principles were extensively and accurately explained to disciples for the first time by two great Indian scholars, Nagarjuna – for the profound view, and Asanga – for the vast activities. The famed Master Atisha who came to Tibet from India united these two lineages and composed the 'Lamp for the Path' which was the basis for the 'Lam Rim' tradition, the graded path towards Enlightenment. Lama Tsong-Kha-pa wrote an extremely detailed commentary to this text which is the present work, the Lam Rim Chen Mo. It is the very essence of all the Buddha's teachings, involving both Sutra and Tantra and contains everything necessary for the attainment of Enlightenment. It is written mainly as a method to control and tame the mind, and contains paths presented in the correct order for attaining Buddhahood in relation to all three types of practitioners. The contents are presented very clearly and in a style that is easily understood, and the majority of Tibetan teachers and Geshe in the West use it as a basis for their teachings of Buddhist philosophy. The Lamrim teachings are special from many points of view. They have for instance what is defined as four large qualities and

three special characteristics that other teachings do not possess. These are described in detail in the present text. For all the above reasons the Venerable Ghesce Sonam Jangchub thought it was very important to translate this work into Italian for the benefit of all the Italian students of Buddhist philosophy. He spoke often about this project to his students and to myself and gave his support and encouragement to its completion. It may truly be considered as his spiritual testament. I will also pray that this text be of great benefit to all present and future generations of students interested in Buddhism. I wish to extend heartfelt thanks to all who contributed to the realization of this important project.

GHESCE LOBSANG SHERAB

*Traduzione:*

Per meglio saper collocare gli insegnamenti contenuti in questi volumi e poter apprezzare la loro importanza, dobbiamo considerarne le origini. Il nostro è soltanto un mondo tra i tanti sorti dal vuoto, sulla base dei quattro elementi principali. Successivamente varie categorie di esseri viventi si sono manifestati in questi universi e nella maggior parte di essi si sono sperimentati diversi tipi di sofferenza. I Buddha sono apparsi nel mondo con lo scopo di eliminare i problemi e la sofferenza degli esseri senzienti insieme alle loro cause – i klesha, ovvero gli oscuramenti mentali ed emotivi. In questa Era fortunata vi saranno mille Buddha che opereranno per sradicare il dolore e la sofferenza degli esseri. Quattro Buddha sono già apparsi, e la filosofia buddhista insegnata tutt'ora è quella che venne trasmessa da Buddha Sakyamuni, o Gautama, che è il quarto Buddha di questa Era. Lui nacque come un essere umano, mostrò tutti gli atti di un Buddha e impartì 84.000 tipi di insegnamenti, tanti quanti sono i bisogni, le tendenze, le preferenze e le capacità di ciascun singolo essere e discepolo. Di tutti questi insegnamenti il più prezioso e sublime è il Sutra della Prajnaparamita – conosciuto anche come il Sutra della Saggezza Perfetta. L'argomento di questo Sutra è duplice: quello manifesto rappresenta la visione profonda, la saggezza e la vacuità, e quello nascosto riguarda invece le attività vaste, la bodhicitta e in generale l'aspetto chiamato 'metodo' del sentiero.

Queste due categorie di principi furono spiegate ai discepoli in modo esteso e accurato per la prima volta da due grandi eruditi Indiani: Nagarjuna, che insegnò l'aspetto della visione profonda e Asanga, che insegnò quello complementare delle attività vaste. Il rinomato Maestro Atisha, che arrivò in Tibet dall'India, unì questi due lignaggi e compose la 'Lampada sul Sentiero' che fu la base

della tradizione ‘Lam Rim’ – il sentiero graduale dell’Illuminazione. Alcuni secoli dopo Lama Tsong-kha-pa scrisse un commentario estremamente dettagliato a questo testo che è la presente opera, il Lam Rim Chen Mo. Essa è la vera e propria essenza di tutti gli insegnamenti del Buddha per il fatto che comprende sia i Sutra che i Tantra, e contiene tutto ciò che è necessario per il raggiungimento dell’Illuminazione. L’opera è stata scritta principalmente come un metodo per controllare e soggiogare la mente e presenta i sentieri per ottenere la Buddhità nel loro corretto ordine, in relazione ai tre tipi di praticanti. I suoi contenuti vengono esposti in modo molto chiaro e in uno stile che può essere compreso facilmente, e la maggior parte dei Ghesce e insegnanti Tibetani usano questo testo in occidente come base per l’ insegnamento della filosofia buddhista. Gli insegnamenti del Lam Rim sono speciali da molti punti di vista; essi hanno per esempio ciò che viene definito come ‘le quattro qualità vaste’ e le ‘tre qualità speciali’ che altri insegnamenti non posseggono. Queste caratteristiche vengono descritte in dettaglio nel presente testo. Per tutte queste ragioni summenzionate il Venerabile Ghesce Sonam Jangchub ha pensato che fosse di grande importanza tradurre quest’opera in Italiano per il beneficio di tutti gli studenti italiani di filosofia buddhista. Egli parlò spesso di questo progetto ai suoi studenti e a me, dando supporto e incoraggiamento per la sua realizzazione. Ciò può essere considerato veramente come il suo testamento spirituale. Io stesso pregherò affinché questo testo possa essere di grande beneficio a tutte le generazioni presenti e future interessate al Buddhismo. Desidero manifestare i miei più sentiti ringraziamenti a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questo importante progetto.

Ghesce Lobsang Sherab  
*Maestro residente del Centro  
Gajang Jangchub di Bergamo*

## METODO DI TRADUZIONE (nota della traduttrice)

Mi sembra opportuno citare qui di seguito il contenuto di un passaggio liberamente estratto da *Paths and Grounds of Guhyasamaja According to Arya Nagarjuna*, di Yangchen Gawai Lodoe, pag. xiv, che espone il metodo di traduzione usato per quel testo alla LTWA (Library of Tibetan Works and Archives) di Dharamsala. Tale passaggio rispecchia fedelmente il criterio che anch'io ho applicato alla traduzione del Lam Rim Chen Mo. Nella citazione ho sostituito i pronomi personali e, di conseguenza, le forme verbali secondo necessità.

“I testi [del Lam Rim Chen Mo] sono stati tradotti con fedeltà, con interpolazioni minime di parole (messe in genere tra parentesi) come chiarificazioni contestuali. Non mi sono presa molte libertà nel rendere i testi in italiano. Questa è stata la mia politica di traduzione senza compromessi, anche quando la leggibilità ne ha sofferto occasionalmente. Ciò al fine di evitare errori di omissione e “commissione” rispetto ai testi originali.

I lettori potrebbero incontrare a volte qualche difficoltà a seguire la traduzione dei testi. Ma questo non fermerà, anzi, stimolerà i lettori entusiasti e convinti, che affronteranno la sfida.

Nonostante le mie migliori intenzioni e sforzi, possono essere sfuggiti degli errori nella traduzione, di cui sono responsabile soltanto io [nel caso che non vi siano state successive modifiche nel processo di revisione generale precedente la stampa]. Per essi, chiedo perdono ai miei grandi e incomparabili Maestri, alle Divinità di meditazione, ai Buddha e ai Bodhisattva, ai Vira e alle Dakini, ai Protettori e Protettrici del Dharma e agli amici di Dharma”.

Desidero esprimere ringraziamenti speciali a Heda Klein per la sua preziosa, scrupolosa, generosa e sollecita competenza accordata per diversi chiarimenti di termini ed espressioni inglesi che lasciavano adito a dubbi. La sua conoscenza e preparazione hanno permesso di sciogliere diversi nodi, che avrebbero diversamente dato luogo ad errori di interpretazioni.

la traduttrice  
GHETSUL-MA TENZIN OJUNG LOBSANG DOLMA  
[Maria Luisa Donà]

*Dedicato a Sua Santità  
il Dalai Lama  
Tenzin Gyatso*



## NOTA DELL'EDITORE ITALIANO

Ghesce Sonam Jangchub, Maestro residente dell'Istituto Samantabhadra dal 1985, per ben ventidue anni ha insegnato il Dharma ai suoi numerosi discepoli italiani, ha fondato tre Centri e guidato molti gruppi di studio in varie città. Nel 2005, ancora nel pieno della sua attività ed ispirato dalla sua profonda dedizione per l'insegnamento, ha voluto che si realizzasse in seno all'Istituto una traduzione in lingua italiana del Lam Rim Chen Mo di Lama Je Tsong Khapa.

Ghesce-la ha approvato l'idea che questa versione italiana fosse tratta dalla recente edizione in lingua inglese della Snow Lion Publications di New York, intitolata *The Great Treatise on the Stages of the Path of Enlightenment*, curata da un comitato scientifico di studiosi di riconosciuto valore.

Raccolta con entusiasmo la richiesta di Ghesce-la e intrapresi i contatti con la Snow Lion per acquisire i diritti di pubblicazione siamo passati rapidamente alla fase realizzativa del progetto. L'impresa non sarebbe stata possibile senza la competenza scientifica e il generoso apporto di Getsul-ma Tenzin Oejung (Maria Luisa Donà) monaca del Monastero di Gaden Jangtse che con grandissima energia e motivazione si è dedicata per un lungo periodo a tradurre il *Grande Trattato* dall'inglese all'italiano; oltre a questo Tenzin Oejung ha effettuato una attenta verifica linguistica che ha arricchito il lessico buddhista italiano di qualche nuovo termine, p.e. *serenità/tranquillità* ad indicare lo stato di meditazione concentrativa ed *insight* (già usato nelle traduzioni inglesi) come sinonimo di visione profonda. Questa edizione italiana del *Trattato* si compone di tre volumi che ricalcano fedelmente lo schema di suddivisione dei capitoli e la ramificazione degli argomenti dell'edizione originale. Ghesce Sonam Jangchub prima di ritornare definitivamente in India nel febbraio 2008, nella sua grande gentilezza e compassione ha espresso il desiderio che tutti i suoi studenti ricevano i tre volumi ed inizino una lettura sistematica del Lam Rim Chen Mo; ciò perché da questo studio Egli si augura possano derivare loro grandi benefici ed un seme per futuri conseguimenti. Infine, per gli studiosi di filosofie e religioni orientali, questo trattato costituisce un ambito di ricerca prezioso che vede riuniti e perfettamente descritti nella loro completezza tutti gli aspetti e i gradini del sentiero buddhista Mahayana.

### Ringraziamenti:

a Getsul-ma Tenzin Oejung per il dono della traduzione, a Jeffrey Cox, presidente della Snow Lion Publications di Ithaca; a Joshua Cutler del Tibetan Buddhist Learning Center di Washington, New Jersey; a Heda Klein interprete

di tibetano dell'Istituto Samantabhadra per l'aiuto in corso d'opera; al gruppo di studenti anziani con i quali ho condiviso la revisione del testo: Aurelia Cortese, Barbara Massimo, Franco Fazio, Livia Pecci, Mariuccia Lutazi, Harry Langereis (che ha anche curato e completato le sezioni riguardanti il glossario, le note, la bibliografia e l'indice analitico); a Patrizia Zago per le trascrizioni; a Massimo Colangelo per il coordinamento generale, ad Andrea Padovani grafico editoriale per la impegnativa elaborazione dei files professionali su Macintosh, a tutte le persone che con donazioni personali hanno permesso di acquistare i diritti di pubblicazione dell'opera.

L'ultimo anno abbiamo lavorato duramente per portare a termine l'edizione ma la fatica pensando ai benefici è irrilevante. La dedichiamo a Ghesce Sonam Jangchub nostro maestro radice che non potremo mai dimenticare, agli amici del Sangha e a tutti gli esseri senzienti che attendono l'emancipazione dal sam-sara.

Un ringraziamento particolare va a "The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation" di Taipei (Taiwan) che da anni per scopo istituzionale di beneficenza si occupa di sponsorizzare la pubblicazione di testi buddhisti. La Fondazione ha interamente sostenuto e finanziato la stampa dei volumi.

LUIGI STRAFFI  
*Curatore editoriale*

#### Avvertenza:

Per snellire l'editing del testo si è scelto di non effettuare l'inserimento dei segni diacritici nei nomi e nei titoli sanscriti.

Per quanto riguarda i termini tibetani si è mantenuta la traslitterazione inglese. Fanno eccezione Geshe e Yeshay traslitterati rispettivamente con Ghesce e Yeshe.

## {9} PREFAZIONE DELL'EDITORE INGLESE

Nel 1992 il TBLC (Tibetan Buddhist Learning Center) iniziò la traduzione in tre volumi del *Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell'Illuminazione* (*Byang chub lam rim chen mo*); dei tre volumi il primo è stato già pubblicato dalla Snow Lion Publications nel 2000. Dei due volumi rimasti, abbiamo deciso di pubblicare prima il terzo per il grande interesse verso gli argomenti in esso contenuti: “la serenità meditativa” (*samatha, zhi gnas*) e “la visione profonda” (*vipasyana, lhag mthong, insight*). Il secondo volume sarà di conseguenza pubblicato in seguito [2004].

Il Lamrim Chenmo Translation Committee ha seguito la stessa procedura e lo stesso formato che venne usato per il primo volume. I membri del comitato che hanno lavorato a questo volume ricordiamo sono: Roger Jackson, B. Alan Wallace, Elizabeth S. Napper, José Cabezón, Guy Newland e Donald Lopez. I traduttori anche questa volta hanno fatto riferimento al commentario chiamato *Four Interwoven Annotations* (*Lam rim mchan bzhi sbrags ma*) e lo hanno usato copiosamente per le interpretazioni delle citazioni (i passi citati). Riguardo la sezione “serenità” gli editori hanno avuto l’assistenza di incalcolabile valore di eminenti studiosi contemporanei di buddhismo tibetano quali Denma Lochö Rimbochay e Loling Geshe Yeshe Tapkay che hanno analizzato a fondo il testo e discusso i passi difficili. Per la sezione della visione profonda (*insight*) gli stessi editori hanno ricevuto l’aiuto dell’abilissimo Dott. Thupten Jinpa, la cui grande capacità in fatto di traduzioni ha giovato molto al perfezionamento dell’opera.

Vi sono molte persone a cui sono veramente grato per l’aiuto e il supporto dato al fine di portare a termine questo volume, in primo luogo ed in assoluto vi è Sua Santità il Dalai Lama, faro di luce costante e fonte di ispirazione per il progetto. Sono anche consapevole della gentilezza del mio guru, il compianto Geshe Ngawang Wangyal, sorgente inesauribile di forza. Devo citare ancora e ribadire la gratitudine verso i già menzionati traduttori e studiosi tibetani senza i quali questa impresa {10} non sarebbe stata possibile; tra essi emerge il contributo di Guy Newland che si è assunto anche la piena responsabilità (devo dire con grande cura e abilità) di strutturare la sezione della visione profonda (*insight*). Apprezzo molto anche i suggerimenti di *editing* di

Gray Tuttle ed il lavoro scrupoloso dell'*editor* della Snow Lion, Susan Kyser. Ringrazio infine anche Gareth Sparham, Ladakhi Geshe Lozang Jamspal e Geshe Yeshe Tapkay.

... [Seguono i ringraziamenti a tutti i livelli di sostenitori, familiari, amici e studenti].

JOSHUA W.C. CUTLER  
Tibetan Buddhist Learning Center  
Washington, New Jersey





# LAM RIM CHEN MO

Il Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell'Illuminazione

di  
Tsong-kha-pa

EDIZIONI SAMANTABHADRA



# PARTE PRIMA

## LA SERENITÀ MEDITATIVA





## I

## {13} SERENITÀ E VISIONE PROFONDA (INSIGHT)

- 2<sup>o</sup> In particolare, come addestrarsi nelle ultime due perfezioni
- (a) I benefici del coltivare serenità e visione profonda (*insight*)
  - (b) Come serenità e visione profonda includono tutti gli stati di concentrazione meditativa
  - (c) La natura della serenità e della visione profonda
  - (d) Perché è necessario coltivarle entrambe
  - (e) Come essere certi del loro ordine

\* \* \*

Gli istruttori più venerabili hanno grande compassione; io mi inchino con rispetto ai loro piedi. [468]

**2<sup>o</sup> In particolare, come addestrarsi nelle ultime due perfezioni<sup>1</sup>**

L'addestramento nelle ultime due perfezioni, in particolare, è il modo per coltivare la serenità meditativa e la visione profonda, perché queste due sono incluse rispettivamente nelle perfezioni della stabilizzazione meditativa e della saggezza. Questa sezione ha sei parti:

1. I benefici del coltivare serenità e visione profonda
2. Mostrare che queste due includono tutti gli stati di concentrazione meditativa
3. La natura della serenità e della visione profonda
4. Perché è necessario coltivarle entrambe
5. Come essere certi del loro ordine
6. Come addestrarsi in ciascuna (Capitoli 2-26)

**(a) I benefici del coltivare serenità e visione profonda (*insight*)**

Tutte le buone qualità mondane e sovramondane del Mahayana e dell'Hinayana sono il risultato di serenità e visione profonda. Il {14} *Sutra che Svela il Significato Inteso (Samdhi-nirmocana-sutra)* dice:<sup>2</sup>

Maitreya, dovresti sapere che tutte le qualità virtuose, mondane e sovramondane, sia degli sravaka, che dei bodhisattva o dei tathagata, sono il risultato della serenità meditativa e della visione profonda.

*Dubbio:* Non sono la serenità e la visione profonda buone qualità nella corrente mentale di chi le ha conseguite tramite la meditazione? [469] Come possono tutte le buone qualità essere il risultato di queste due?

*Risposta:* Come verrà spiegato, vera serenità e visione profonda sono buone qualità nella corrente mentale di colui che le ha raggiunte per mezzo della meditazione, così tutte le buone qualità del Mahayana e dell'Hinayana non risultano da esse. Tuttavia, le concentrazioni che implicano almeno la focalizzazione univoca su un oggetto virtuoso sono classificate nella serenità; le cognizioni virtuose che distinguono un oggetto come *ultimo* o come convenzionale sono classificate nella visione profonda. Questo è il significato del sutra quando afferma che tutte le qualità virtuose dei tre veicoli risultano dalla serenità e dalla visione profonda, perciò non c'è contraddizione.

In quello stesso senso, il *Sutra del Coltivare Fede nel Mahayana (Mahayana-prasada-prabhavana-sutra)* afferma:<sup>3</sup>

Figlio di nobile lignaggio, questa nota dovrebbe farti sapere che la fede nel Mahayana dei bodhisattva – e in verità qualunque cosa risulti dal Mahayana – deriva dal riflettere accuratamente sui fatti e i significati con una mente esente da distrazione.

L'aspetto serenità è una mente esente da distrazione che è la focalizzazione mentale univoca,<sup>1</sup> mentre l'accurata riflessione sui fatti e sui significati si riferisce alla saggezza che discerne, che è l'aspetto visione profonda. Perciò devi ottenere tutte le buone qualità dei due veicoli attraverso queste due: (1) prolungata analisi per mezzo della saggezza che discerne e (2) focalizzazione univoca sull'oggetto di meditazione. Non le ottieni con la pratica unilaterale o della meditazione analitica o della meditazione di stabilizzazione.

Inoltre, il *Sutra che Svela il Significato Inteso* afferma:<sup>4</sup>

Una volta che le persone hanno coltivato la visione profonda  
E la serenità, esse sono libere

<sup>1</sup> Si usa ormai l'aggettivo 'univoca' per indicare la concentrazione su un solo punto, anche se in Italiano 'univoca' significa in realtà 'a una sola voce' (ndt).

Dal vincolo delle tendenze non funzionali  
E dal vincolo dei segni.

Qui, “tendenze non funzionali” si riferisce alle propensioni della tua corrente mentale che possono produrre gradi crescenti di concezioni errate; “segni” si riferisce agli attaccamenti correnti ad oggetti sbagliati, che alimentano quelle propensioni. [47c] *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza (Prajnaparamitopadesa)*, di Ratnakarasanti, {15} afferma che la visione profonda elimina le prime, mentre la serenità elimina le ultime.<sup>5</sup>

Questi sono i benefici attribuiti a “serenità” e “visione profonda”, ma anche quando questi due termini non vengono usati, ci sono affermazioni simili riguardo ai benefici della stabilizzazione meditativa e della saggezza. Realizza che tali affermazioni descrivono i benefici di serenità e visione profonda.

### **(b) Come serenità e visione profonda includono tutti gli stati di concentrazione meditativa**

Rami, foglie, fiori e frutti di un albero sono senza limiti, tuttavia il punto nodale in cui tutti questi sono uniti è la radice. Analogamente in questo esempio, serenità e visione profonda sono il nucleo sublime in cui si raccoglie tutto ciò che il Buddha dice circa gli stati illimitati di concentrazione meditativa nel Mahayana e nello Hinayana. Il *Sutra che Svela il Significato Inteso* afferma:<sup>6</sup>

Sappi che serenità e visione profonda includono tutti i molteplici aspetti degli stati di concentrazione meditativa che ho insegnato per gli sravaka, i bodhisattva e i tathagata.

Perciò, dal momento che coloro che sono intenti a raggiungere la concentrazione meditativa non possono comprendere un numero illimitato di forme distinte, essi dovrebbero conoscere bene e fare sempre affidamento sulle tecniche che sostengono la serenità e la visione profonda, la sintesi di tutte le concentrazioni. Il terzo *Stadi della Meditazione (Bhavana-krama, III)*, di Kamalasila, dice:<sup>7</sup>

Benché il Bhagavan abbia presentato in merito, per i bodhisattva, concentrazioni distinte – al di là di numero e misura – la serenità e la visione profonda le includono tutte. Perciò discuteremo solo quel sentiero che unisce serenità e visione profonda.

E, come affermato nel secondo *Stadi della Meditazione (Bhavana-krama, II)*, di Kamalasila:<sup>8</sup>

Dal momento che queste due includono tutti gli stati di concentrazione meditativa, tutti gli yoghi dovrebbero in ogni momento affidarsi con sicurezza alla serenità e alla visione profonda. [471]

### (c) **La natura della serenità e della visione profonda**

Quanto alla natura della serenità, è come si afferma nel *Sutra che Svela il Significato Inteso*:<sup>9</sup>

Mentre dimori in solitudine e dirigi nel giusto modo l'attenzione in dentro, ti applichi solo a quegli argomenti sui quali hai riflettuto con cura. La tua attenzione è impegnata mentalmente nell'applicarsi con continuità verso l'interno. Lo stato della mente in cui fai questo, e [16] ci stai spesso in questo modo, e in cui sorgono sia la flessibilità fisica che quella mentale, è chiamato "serenità".

Questo significa che prendi come oggetto di meditazione qualsiasi oggetto appropriato, come i cinque aggregati, avendo determinato che è un soggetto delle dodici branche delle scritture.<sup>10</sup> Con consapevolezza e vigilanza senza distrazioni, focalizza la tua attenzione su questo oggetto e tienila fissa su di esso in continuazione, affinché la mente si stabilizzi spontaneamente sull'oggetto della meditazione. Quando si produce in te il diletto e la beatitudine della flessibilità fisica e mentale, il tuo stato di concentrazione meditativa diventa allora serenità. Questo avviene semplicemente mantenendo la tua attenzione rivolta all'interno, senza distrazione dall'oggetto di meditazione; ciò non è condizionato dalla comprensione della realtà della cosa.

Quanto alla natura della visione profonda, lo stesso sutra dice:<sup>11</sup>

Dopo che hai raggiunto la flessibilità mentale e quella fisica, stai in essa ed elimina gli altri aspetti della mente. Quindi guarda all'interno e con discernimento l'immagine mentale che è il dominio della concentrazione meditativa sugli argomenti attorno ai quali hai riflettuto. Riguardo alle immagini che sono il dominio di tale concentrazione, qualsiasi differenziazione del significato di questi argomenti, o la piena differenziazione, l'esame completo, l'analisi completa, la sopportazione (o pazienza), la perseveranza (paziente), il desiderio, la differenziazione dei particolari, la visione o il pensiero è chiamato "visione profonda" (*insight*). In questo modo un bodhisattva si addestra nella visione profonda. [472]

Si dice che il maestro cinese Ha-shang (Hva-shang), avendo visto la spiegazione veramente chiara e innegabile di questo sutra, (ossia) che la visione

profonda è saggezza che discerne, esclamò: “Non so come questo possa essere un sutra!” e lo prese a pedate. Fece questo perché l’affermazione del sutra non concordava con la sua convinzione, secondo cui, dal momento che ogni sorta di concettualizzazione implica l’afferrare dei segni, dovrete esonerarvi dalla saggezza che discerne e meditare sul significato profondo senza portare alcunché alla mente. Questo approccio ha un gran numero di aderenti.<sup>12</sup>

In quel passaggio del sutra, “differenziazione” significa distinguere la diversità dei fenomeni convenzionali; “piena differenziazione” significa distinguere la loro reale [ultima] natura. Il nobile Asanga spiega che “esame completo” si ha quando l’attenzione concettuale impadronitasi della saggezza afferra un segno; “analisi completa” significa esame appropriato. “Esame” significa esame grossolano; “analisi” significa analisi dettagliata. L’afferrare un segno qui non si riferisce a una concezione di vera esistenza, ma piuttosto al {17} distinguere i particolari esatti di un oggetto. Di conseguenza, ci sono sia l’esame che l’analisi di entrambe, la natura reale (dei fenomeni) e la loro diversità.

In accordo col *Sutra che Svela il Significato Inteso*, anche il *Sutra della Nuvola di Gioielli (Ratna-megha-sutra)* afferma chiaramente:<sup>13</sup>

La serenità è attenzione su un solo punto; la visione profonda è corretto discernimento.

Inoltre, il venerabile Maitreya dice nell’*Ornamento per i Sutra Mahayana (Mahayana-sutra-lamkara-karika)*:<sup>14</sup>

Conosci come il sentiero della serenità  
L’abbreviare il nome di un fenomeno;<sup>15</sup>  
Comprendi (che) il sentiero della visione profonda  
È l’analisi dei suoi significati.

E,<sup>16</sup>

Sulla base di una genuina stabilità,  
Dirigendo l’attenzione alla tua mente  
E tramite la differenziazione dei fenomeni,  
C’è serenità meditativa e visione profonda.

Questo afferma che la stabilizzazione della tua mente sulla base della genuina concentrazione è serenità e che la saggezza che differenzia i fenomeni è visione profonda. [473] Dal momento che questo è un commento allo stesso effetto di cui parlano i sutra, è inappropriato interpretare i passaggi di quei sutra in qualche altro senso.

Inoltre, *Livelli del Bodhisattva (Bodhisattva-bhumi)*, di Asanga, dice:<sup>17</sup>

Con la tua mente diretta in modo preciso a un oggetto di meditazione che è semplicemente qualcosa di inesprimibile o il suo significato, una percezione attenta libera da ogni elaborazione e da ogni distrazione mentale accetta qualsiasi oggetto di meditazione. Allora, la “serenità meditativa” esiste dal punto in cui la concentrazione interna stabilizza e focalizza la tua attenzione su un segno e fino a quando mantiene un singolo flusso prolungato e la concentrazione. Cos’è la visione profonda? Tu porti alla mente i segni proprio di quei fenomeni sui quali hai riflettuto, usando la stessa attenzione con la quale hai coltivato la serenità. “Visione profonda” è qualsiasi cosa dal punto (di vista) della differenziazione, piena differenziazione, o piena differenziazione dei fenomeni, e fino a quando l’abilità e la saggezza operano ampiamente.

Questa affermazione concorda con quelle citate sopra. Fornisce il commento allo stesso effetto, come il sutra e il testo del Venerabile; conferma così la certezza della suddetta identificazione di serenità e visione profonda. Anche il secondo *Stadi della Meditazione* dice:<sup>18</sup>

{18} Dopo aver domato le distrazioni degli oggetti esterni, riposi in una mente dilettevole e flessibile che si occupa in modo naturale e continuativo dell’oggetto interno di meditazione. Questa è chiamata serenità meditativa. Mentre resti in serenità, qualsiasi analisi di quell’oggetto (di meditazione) è chiamata visione profonda (*insight*).

Anche *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, dice:<sup>19</sup>

Riguardo a ciò, l’oggetto di meditazione della serenità è un’immagine non discorsiva di qualcosa che è o un caso della diversità dei fenomeni o rappresenta la natura reale. [474] L’oggetto di meditazione della visione profonda è un’immagine discorsiva di qualcosa che è un caso della diversità dei fenomeni o che rappresenta la natura reale.

Ciò afferma che la serenità meditativa è stabilizzazione non discorsiva su qualcosa tra uno di questi due: la diversità o la reale natura dei fenomeni, e che la visione profonda o visione superiore (*insight*) è l’analisi di uno o l’altro di questi due oggetti. Questo è anche il significato inteso in un passaggio del *Sutra che Svela il Significato Inteso*:<sup>20</sup>

“Oh Bhagavan, quanti oggetti ha la serenità?”

Il Buddha rispose: “Uno, ossia un’immagine non discorsiva.”

“Quanti oggetti ha la visione profonda?”

“Solo uno, un’immagine discorsiva.”

“Di entrambe, quanti oggetti ci sono?”

“Due, cioè i limiti dell’esistenza e il raggiungimento del tuo scopo.”

Il *Compendio della Conoscenza (Abhidharma-samuccaya)* di Asanga afferma che “i limiti di esistenza” si riferisce sia alla diversità che alla reale natura dei fenomeni,<sup>21</sup> per cui serenità e visione profonda prendono entrambe come oggetto di meditazione le (realtà) ultime e quelle convenzionali, proprio come spiegato sopra da Ratnakarasanti. Quindi, serenità meditativa e visione profonda non sono differenziate nei termini dei loro rispettivi oggetti di meditazione, perché c’è una serenità meditativa che conosce la vacuità e c’è una visione profonda che non conosce la vacuità. Inoltre, la serenità meditativa (*zhi gnas*) è la tua mente che acquieta (*zhi*) il movimento verso gli oggetti esterni e che poi dimora (*gnas*) su un oggetto interno di meditazione; la visione profonda (*insight*)(*lhag mthong*) è visione (*mthong*) superiore (*lhag pa*), i.e., speciale (profonda, penetrante e intuitiva).

Alcuni pretendono che una mente che riposi in uno stato non discorsivo senza viva intensità sia serenità, mentre tale mente con viva intensità sia visione profonda. Questo non è corretto perché contraddice le definizioni di serenità e visione profonda (*insight*) che sono stabilite per esteso in sorgenti quali le parole del Conquistatore, i trattati del Reggente,<sup>22</sup> i testi {19} di Asanga e gli *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila. Questi testi dicono che la serenità meditativa è attenzione concentrata univocamente su un oggetto di meditazione, mentre la visione profonda è saggezza che distingue correttamente il significato di un oggetto di conoscenza. [475] In particolare, la presenza o l’assenza di intensità vivida della mente in una coscienza non concettuale indica se la concentrazione è, o non è lassa; è completamente scorretto pretendere che indichi la differenza tra serenità e visione profonda. Questo perché in tutte le concentrazioni della serenità meditativa tu devi definitivamente spazzare via la mollezza e perché tutte le concentrazioni libere da mollezza sono invariabilmente stati limpidi della mente.<sup>23</sup>

Perciò, identifica concentrazione e saggezza secondo che la tua mente conosca come oggetto l’una o l’altra delle due assenze di sé.<sup>24</sup> Non identificarle in base al fatto che la tua mente riposi in uno stato non discorsivo, chiaro e beatifico, perché ci sono innumerevoli stati di concentrazione che sono beatifici, chiari e non discorsivi e tuttavia non orientano la tua mente verso la realtà degli oggetti, la loro mancanza di sé. Perfino senza scoprire la visione che conosce il

modo di essere delle cose, qualsiasi mente totalmente non discorsiva può essere adeguata ad indurre beatitudine e chiarezza. Anche senza comprendere la vacuità stabilendola nella percezione, proprio nulla ti impedisce di sviluppare la concentrazione non discorsiva. Se tu mantieni così la tua mente per un tempo lungo, fai sì che le energie (venti) diventino utilizzabili. Una volta che questo accade, nulla preclude il sorgere della beatitudine, perché è la natura di tale funzionalità (utilizzabilità) di creare diletto mentale e fisico e beatitudine. Una volta che la beatitudine è sorta, ci sarà chiarezza mentale in virtù della qualità di chiarezza nelle sensazioni di diletto e beatitudine. Per questa ragione, non c'è una singola autentica origine che provi che tutte le concentrazioni beatifiche, chiare, non discorsive conoscono la realtà. Perciò, dal momento che beatitudine, chiarezza e non discorsività sono presenti nelle concentrazioni che conoscono la vacuità e tuttavia molto spesso capitano nelle concentrazioni che non sono dirette verso la vacuità, devi differenziare queste due.

#### (d) **Perché è necessario coltivarle entrambe**

Perché è insufficiente coltivare singolarmente o la serenità o la visione profonda? Perché è necessario coltivarle entrambe? Lo spiegherò. [476]

Se accendi una lampada ad olio con lo scopo di vedere un quadro nel cuore della notte, vedrai i dipinti con molta chiarezza se la lampada è molto luminosa e non è disturbata dal vento. Se la lampada non è luminosa, o è luminosa ma è tremolante per il vento, allora non {20} vedrai chiaramente le immagini. Analogamente, quando cerchi il significato profondo, vedrai chiaramente la realtà se hai sia la saggezza che discerne senza errore il significato della realtà che un'attenzione inamovibile che sta a tua volontà sull'oggetto di meditazione. Comunque, se non hai la saggezza che conosce come sono le cose – anche se hai una concentrazione non discorsiva in cui la tua mente è stabile e non si disperde su altri oggetti – allora ti mancano gli occhi che vedono la realtà. Di conseguenza, sarà impossibile conoscere come sono le cose, per quanto sviluppi la tua concentrazione. Ed anche con una visione prospettica che comprende la realtà – l'assenza del sé – se ti manca la ferma concentrazione che sta fissa su questo oggetto, sarà allora impossibile vedere chiaramente il significato del modo di essere delle cose, perché sarai disturbato dai venti del pensiero discorsivo che fluttua senza controllo. Ecco perché hai bisogno sia della serenità che della visione profonda (*insight*). Il secondo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila, dice:<sup>25</sup>

Con la sola visione profonda in assenza della serenità, la mente dello yoghi è distratta dagli oggetti; come una lampada ad olio nel vento, non sarà stabile.

Per questa ragione, ciò che vede la sublime saggezza non sarà molto chiaro. Dato che è così, fai affidamento in ugual misura su entrambe. Perciò, il Sutra del Grande Nirvana Ultimo (Maha-parinirvana-sutra) dice:

Gli sravaka non vedono il lignaggio dei tathagata perché la loro concentrazione è maggiore della loro saggezza; i bodhisattva lo vedono, ma non chiaramente, perché la loro saggezza è maggiore della loro concentrazione. I tathagata vedono ogni cosa perché essi hanno serenità e visione profonda in ugual misura. [477]

Col potere della serenità, la tua mente – come una lampada collocata dove non c'è vento – non sarà agitata dai venti del pensiero discorsivo. Con la visione profonda, gli altri non possono farti deviare, dal momento che hai abbandonato gli intrichi delle visioni errate. Come dice il Sutra della Lampada Lunare (Candra-pradipa-sutra):

Il potere della serenità meditativa rende stabile la tua mente; la visione profonda la rende come una montagna.

Perciò, il marchio della serenità meditativa è che la tua attenzione resta proprio dove viene piazzata senza distrarsi dall'oggetto di meditazione. Il marchio della visione profonda è che tu conosci la realtà dell'assenza del sé ed elimini le visioni sbagliate quali la visione del sé; la tua mente è come una montagna in quanto non può essere scossa dagli oppositori. Perciò dovresti distinguere questi due marchi.

Prima di raggiungere la serenità meditativa, puoi usare la saggezza che discerne per analizzare il significato dell'assenza del sé, ma la tua mente è estremamente instabile, come una lampada al vento, perciò il tuo concetto di {21} assenza del sé non è chiaro. D'altra parte, se analizzi quando hai raggiunto la serenità, eviti il difetto dell'estrema instabilità, così il tuo concetto di assenza del sé sarà chiaro. Quindi, lo stato mentale della visione profonda (*insight*) ha una qualità di stabilità che deriva dalla serenità meditativa non discorsiva e una qualità che conosce come esistono le cose che non deriva dalla serenità meditativa. Per esempio, l'abilità di una lampada di illuminare le forme deriva dallo stoppino e dai momenti precedenti della fiamma; non deriva da cose come lo schermo che la protegge dal vento. Tuttavia, la stabilità della fiamma della lampada (la sua continuità) deriva proprio dal suo paravento. Perciò, se ti impegni nell'analisi con una saggezza che è padrona dell'equilibrio meditativo della serenità – uno stato non disturbato dalla mollezza o dall'eccitazione – comprenderai allora il significato della realtà. Tenendo presente questo, il *Sutra del Compendio degli Insegnamenti (Dharma-samgiti-sutra)* afferma:<sup>26</sup>

32 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Quando la tua mente è in equilibrio meditativo, comprenderai la realtà così com'è.

Il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>27</sup> [478]

Poiché la tua mente si muove come un fiume, non riposa senza la base della serenità meditativa; una mente che non è in equilibrio meditativo non può comprendere la realtà così com'è. Anche il Bhagavan dice: “Con l'equilibrio meditativo, tu conosci la realtà così com'è.”

Quando raggiungi la serenità, non solo blocchi il difetto del movimento nella coscienza di saggezza che analizza correttamente l'assenza del sé, ma fermi anche il difetto della distrazione dall'oggetto di meditazione ogni volta che usi la saggezza che discerne per condurre la meditazione analitica su argomenti come l'impermanenza, il karma e i suoi effetti, i difetti dell'esistenza ciclica, l'amore, la compassione, o la pratica della mente dell'illuminazione. Indipendentemente dal tuo oggetto di meditazione, ti impegni in esso senza distrazione, così che qualsiasi virtù tu coltivi è molto più potente. D'altra parte, prima di raggiungere la serenità, tu indebolisci tutti i tuoi atti virtuosi con frequenti distrazioni verso altri oggetti. Come dice *l'Impegnarsi nelle Azioni del Bodhisattva (Bodhisattva-caryavata)*, di Santideva:<sup>28</sup>

Le persone la cui mente è distratta  
Vivono tra le zanne delle affezioni.

E:<sup>29</sup>

Colui che Conosce la Realtà ha detto che  
Preghiere, austerità e cose simili –  
{22} Anche se praticate a lungo –  
Sono senza significato se fatte con mente distratta.

Perciò, lo scopo di raggiungere una concentrazione in cui la tua mente sia stabilizzata in modo non discorsivo su un singolo oggetto senza distrazione, è di avere funzionalità mentale – l'abilità di dirigere volontariamente l'attenzione verso oggetti virtuosi di meditazione. Se fissi l'attenzione su un singolo oggetto di meditazione, puoi mantenervela, ma se la allenti essa procederà come vuoi tu verso innumerevoli oggetti virtuosi, come l'acqua trascinata dentro canali d'irrigazione che scorrono calmi. [479] Perciò, dopo che hai ottenuto la serenità meditativa, devi portare nella meditazione oggetti e attitudini che bloccano gli

illimitati difetti e portano illimitate virtù, quali la coscienza di saggezza che si focalizza sulla natura reale e sulla diversità dei fenomeni, la generosità, l'attitudine di controllo, la pazienza, la perseveranza gioiosa, la fede e la disillusione per l'esistenza ciclica. Realizza che lo stabilizzare continuamente la tua mente fissandola su un singolo oggetto di meditazione non produce grandi vantaggi nella pratica della virtù, perché coloro che lo fanno non riescono ad apprezzare lo scopo di conseguire la serenità.

Perciò, se rifiuti la meditazione analitica con la saggezza che discerne sia nella sezione degli atti delle perfezioni che nella sezione della visione delle perfezioni, la tua coltivazione della concentrazione su un solo punto sarà veramente debole. La tecnica per produrre una certezza forte e durevole sul significato dell'assenza del sé è la prolungata analisi con la saggezza che discerne. Senza tale visione profonda (*insight*) della reale natura, indipendentemente da quanto a lungo coltivi la serenità, puoi solo sopprimere le affezioni manifeste, ma non puoi sradicare i loro semi. Perciò, non coltivare solo la serenità; ti serve coltivare anche la visione profonda perché, come dice il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila:<sup>30</sup>

Coltivare solo la serenità non elimina le oscurazioni del praticante; essa sopprime solo le affezioni per un certo tempo. Se non hai la luce della saggezza non puoi distruggere le tendenze dormienti. Per questa ragione il Sutra che Svela il Significato Inteso dice:<sup>31</sup>

La stabilizzazione meditativa sopprime le affezioni; la saggezza distrugge le tendenze dormienti.

Anche il Sutra del Re delle Concentrazioni (Samadhi-rajā-sutra) dice:<sup>32</sup>

Benché le persone mondane coltivino la concentrazione  
Esse non distruggono la nozione del sé.  
Le loro affezioni si ripresentano e li disturbano,  
Come loro fece Udraka, che coltivò la concentrazione in questo modo.<sup>33</sup>

{23} Se con l'analisi discerni la mancanza di sé nei fenomeni  
E se coltivi quell'analisi in meditazione,  
Questo produrrà il risultato, il raggiungimento del nirvana; [480]  
Non c'è pace tramite alcun altro mezzo.

Anche la Collezione Scritturale dei Bodhisattva (Bodhisattva-pitaka) dice:<sup>34</sup>

34 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Coloro che non sono eruditi nei contenuti della Collezione Scritturale dei Bodhisattva, che sono incolti nella disciplina del nobile insegnamento, e che traggono un senso di sufficienza dalla mera concentrazione, cadono per via del loro orgoglio in un tronfio senso di sé. Essi non sfuggiranno da nascita, invecchiamento, malattia, morte, dolore, lamentazione, sofferenza, infelicità o senso di disturbo; non sfuggiranno dai sei regni dell'esistenza ciclica; non sfuggiranno dall'aggregazione di sofferenza.

Avendo questo in mente, il Tathagata disse: "Imparando dagli altri ciò che è appropriato, sfuggirai dall'invecchiamento e dalla morte."

Poiché è così, coloro che cercano la sublime saggezza completamente pura dalla quale ogni oscurazione è stata eliminata, dovrebbero coltivare la saggezza mentre dimorano nella serenità. Su questo punto, la Collezione Ratnakuta (Ratna-kuta-grantha) dice:<sup>35</sup>

Mantenendo la disciplina etica, raggiungerai la concentrazione;  
Raggiungendo la concentrazione, coltivi la saggezza;  
Con la saggezza raggiungi la pura, sublime saggezza;  
Poiché la tua sublime saggezza è pura, la tua disciplina etica è perfetta.

E il Sutra del Coltivare Fede nel Mahayana dice:<sup>36</sup>

Figlio di buon lignaggio, se non ti attieni alla saggezza, non so dire come potrai avere fede nel Mahayana dei Bodhisattva, né come potrai esprimerti nel Mahayana.<sup>ii</sup>

(e) **Come essere certi del loro ordine**

*Impegnarsi nelle Azioni del Bodhisattva*, di Santideva, dice:<sup>37</sup>

La visione profonda che possiede la serenità  
Distrugge le afflizioni. Sapendo questo,  
Cerca la serenità fin dal principio.

<sup>ii</sup> Questo passaggio del *Sutra del Coltivare Fede nel Mahayana* è tradotto in modi un po' differenti nei diversi testi pubblicati dalla Snow Lion. Qui abbiamo fatto del nostro meglio per cercare di renderne il senso (ndt).

Secondo questa affermazione, prima raggiungi la serenità meditativa e poi coltiva la visione profonda su quella base. [481]

*Dubbio:* Il primo *Stadi della Meditazione*,<sup>38</sup> di Kamalasila, dice: “Il suo oggetto di meditazione è intermedio”, intendendo che l’oggetto di meditazione della serenità meditativa è intermedio. Come spiegato sopra, [24] l’oggetto di meditazione della serenità potrebbe essere sia la realtà stessa che un fenomeno convenzionale che possiede la realtà. Se prima comprendi il significato di assenza del sé e poi mediti mentre ti focalizzi su questo, ciò dovrebbe essere sufficiente per produrre simultaneamente sia la serenità di una mente non distratta che la visione profonda focalizzata sulla vacuità. Perché allora si dice che prima devi cercare la serenità e poi coltivare la visione profonda (*insight*)?

*Risposta:* Il modo in cui la serenità produce la visione profonda è il seguente. Tu non hai bisogno di avere già la serenità per sviluppare la comprensione della visione che sa che non c’è un sé, perché vediamo che anche quelli che non hanno la serenità sviluppano questa visione. Né hai bisogno di avere già la serenità per sperimentare la trasformazione mentale riguardo alla visione, perché nulla impedisce alla trasformazione mentale di essere prodotta dalla pratica della ripetuta analisi condotta dalla saggezza che discerne, anche in assenza di serenità. Se tu pretendi che l’assenza di serenità precluda la trasformazione mentale rispetto alla visione, allora questo stesso ragionamento ti spinge verso la conclusione estremamente assurda secondo cui la serenità è richiesta perfino per sperimentare la trasformazione mentale quando mediti sull’impermanenza, sui difetti dell’esistenza ciclica, o sulla mente di illuminazione.

Allora, perché è richiesta serenità per la visione profonda? Secondo il *Sutra che Svela il Significato Inteso*,<sup>39</sup> fino a quando la pratica della *discriminazione* e della *discriminazione speciale* con la saggezza che discerne non possono generare flessibilità fisica e mentale, essa (la pratica) costituisce un tipo di attenzione che si avvicina alla visione profonda; quando genera flessibilità, in quel momento è visione profonda. Perciò, se non hai raggiunto la serenità, allora non importa quanta meditazione analitica tu faccia con la saggezza che discerne, alla fine non sarai in grado di generare il diletto e la beatitudine della flessibilità fisica e mentale. Una volta che hai raggiunto la serenità meditativa, allora anche la meditazione analitica della saggezza che discerne culminerà nella flessibilità. [482] Quindi, la visione profonda richiede come causa la serenità meditativa. Questo sarà spiegato sotto.

La saggezza che discerne diventa visione profonda quando, senza focalizzarsi su un singolo oggetto, può generare flessibilità attraverso il potere dell’analisi. Così, generare flessibilità portando la tua attenzione su un singolo oggetto di meditazione – anche se l’oggetto è la vacuità – non è niente di più che un modo di ottenere la serenità; che da sola non conta come il raggiungere la visione

profonda. Perché? Se tu cerchi per prima la comprensione dell'assenza del sé, analizzando ripetutamente il suo significato, sarà impossibile ottenere la serenità sulla base di questa analisi dato che non hai ottenuto per prima la serenità. Se fai la meditazione di stabilizzazione {25} senza analisi, otterrai la serenità su quella base. Tuttavia, poiché non c'è modo di sostenere la visione profonda eccetto che mantenendo la serenità, devi cercare la visione profonda dopo. Dunque, questo non travalica il modello secondo cui, avendo cercato per prima la serenità, coltivi la visione profonda basata su di essa.

Quindi, il modo in cui si sviluppa la visione profonda è che la meditazione analitica che discerne genera flessibilità. Se non fosse così, non ci sarebbe la minima buona ragione di cercare prima la serenità e coltivare poi la visione profonda basata su di essa. È inappropriato non fare queste meditazioni in questo ordine perché il *Sutra che Svela il Significato Inteso*<sup>40</sup> afferma, in un passaggio citato in precedenza, che coltivi la visione profonda sulla base dell'aver raggiunto la serenità. Inoltre, l'ordine della stabilizzazione meditativa e della saggezza tra le sei perfezioni – di cui si dice che “l'ultima si sviluppa sulla base della precedente” – così come la sequenza in cui l'addestramento nella saggezza superiore è basato sull'addestramento nella concentrazione superiore, sono in accordo con la sequenza in cui, avendo coltivato per prima la serenità, più tardi coltivi la visione profonda. *Livelli del Bodhisattva*,<sup>41</sup> di Asanga, (citato in precedenza) e il suo *Livelli dello Sravaka (Sravaka-bhumi)* indicano che la visione profonda è coltivata sulla base della serenità meditativa. [483] Anche il *Cuore della Via di Mezzo (Madhyamaka-hridaya)*, di Bhavaviveka, l'*Impegnarsi nelle Attività del Bodhisattva*, di Santideva, i tre (testi) *Stadi della Meditazione* di Kamalasila, Jnanakirti<sup>42</sup> e Ratnakarasanti affermano tutti che la visione profonda si coltiva dopo aver previamente cercato la serenità. Alcuni maestri indiani pretendono che, senza cercare separatamente la serenità, tu generi la visione profonda dall'inizio attraverso l'analisi condotta dalla saggezza che discerne. Dal momento che questa visione contraddice i testi dei grandi pionieri, il saggio ritiene che sia inaffidabile.

Questa è la sequenza con cui sviluppi ex novo serenità e visione profonda per la prima volta; in seguito la sequenza è indefinita, dato che puoi coltivare la serenità dopo aver prima coltivato la visione profonda (*insight*).

*Domanda:* il *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, afferma:<sup>43</sup> “Alcuni raggiungono la visione profonda, ma non raggiungono la serenità; essi lottano per la serenità sulla base della visione profonda.” Come spieghi questo?

*Risposta:* Questo significa che essi non hanno raggiunto la serenità della prima reale stabilizzazione meditativa o oltre; ciò non preclude che essi abbiano raggiunto la serenità che include l'accesso alla prima stabilizzazione meditativa.<sup>44</sup> Inoltre, una volta che hai la conoscenza percettiva delle Quattro

Verità, puoi stabilire su quella base la serenità della prima reale stabilizzazione meditativa e delle stabilizzazioni meditative superiori. *Livelli degli Atti Yogici (Yoga-carya-bhumi)*, di Asanga, dice:<sup>45</sup>

{26} Inoltre, tu puoi conoscere accuratamente la realtà delle Verità, dalla sofferenza al sentiero, senza aver raggiunto la prima stabilizzazione meditativa, etc. Appena interviene questa conoscenza delle Verità, tu stabilizzi la mente e non analizzi i fenomeni. Sulla base di questa saggezza superiore, persegui la pratica degli stati superiori di coscienza.

In generale, per amore della terminologia esauriente, i nove stati mentali<sup>46</sup> sono chiamati serenità meditativa e la quadruplici analisi<sup>47</sup> è chiamata visione profonda (*insight*). Tuttavia devi applicare i termini “serenità reale” e “visione profonda reale” – come sarà spiegato – dopo la generazione della flessibilità.



## 2

## {27} PREPARARE LA SERENITÀ MEDITATIVA

- (f) Come addestrarsi in ogni (settore)
  - (i) Come addestrarsi nella serenità meditativa
    - (a') Fare assegnamento sui presupposti per la serenità meditativa
      - (1') Dimorare in un'area appropriata
      - (2') Avere pochi desideri
      - (3') Accontentarsi
      - (4') Abbandonare completamente molte attività
      - (5') Pura disciplina etica
      - (6') Sbarazzarsi completamente dei pensieri di desiderio, etc.
    - (b') Come coltivare la serenità su quella base
      - (1') Preparazione
      - (2') Pratica effettiva
        - (a'') Postura di meditazione
        - (b'') Il processo meditativo
          - (1'') Come sviluppare la concentrazione impeccabile
            - (a)) Cosa fare prima di focalizzare l'attenzione su un oggetto di meditazione
            - (b)) Cosa fare durante la focalizzazione su un oggetto di meditazione
              - (1)) Identificare l'oggetto di meditazione sul quale è posta la tua attenzione
          - (a'')) Presentazione generale degli oggetti di meditazione
            - (1')) Gli oggetti stessi di meditazione
              - (a'')) Oggetti universali di meditazione
                - (1'')) Immagini discorsive
                - (2'')) Immagini non discorsive
                - (3'')) I limiti di esistenza
                - (4'')) Raggiungimento del tuo obiettivo
              - (b'')) Oggetti di meditazione per purificare il tuo comportamento
                - (1'')) Bruttezza {28}
                - (2'')) Amore
                - (3'')) Sorgere dipendente
                - (4'')) Differenziazione dei costituenti
                - (5'')) Inalazione ed esalazione
              - (c'')) Oggetti di meditazione per la competenza (destrezza)

40 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- (1'') Gli aggregati
- (2'') I costituenti
- (3'') Le sorgenti
- (4'') Il sorgere dipendente
- (5'') Ciò che è possibile e ciò che non lo è
- (d'') Oggetti di meditazione per purificare le afflizioni
- (2') Chi dovrebbe meditare su quali oggetti
- (3') Sinonimi dell'oggetto di meditazione
- (b') Identificare gli oggetti di meditazione per questo contesto

\*\*\*

#### (f) **Come addestrarsi in ogni (settore)**

Ci sono tre sezioni:

1. Come addestrarsi nella serenità meditativa (Capitoli 2-6)
2. Come addestrarsi nella visione profonda (Capitolo 7-26) [484]
3. Come unire queste due (Capitolo 26)

#### (i) **Come addestrarsi nella serenità meditativa**

Questa sezione ha tre parti:

1. Fare assegnamento sui presupposti per la serenità meditativa
2. Come coltivare la serenità su quella base (Capitoli 2-5)
3. La misura della coltivazione della serenità coronata da successo (Capitoli 5-6)

#### (a') **Fare assegnamento sui presupposti per la serenità meditativa**

All'inizio, lo yoghi dovrebbe fare assegnamento sui presupposti per la serenità, che rendono possibile raggiungere la serenità velocemente e confortevolmente. Ce ne sono sei:

#### (1') **Dimorare in un'area appropriata**

L'area dovrebbe avere cinque attributi: (a) facile accesso, così che i generi di necessità come il cibo e il vestiario possano essere ottenuti facilmente; (b) essere un buon posto in cui vivere, dove non ci siano bestie selvagge come i {29}

predatori, dove non ci siano nemici, etc.; (c) essere su una porzione sana di terreno che non dia luogo a malattie; (d) offrire buona compagnia nella misura in cui i tuoi compagni sono eticamente disciplinati e di mente simile (alla tua); (e) essere ben situata in quanto non c'è molta gente che gira durante il giorno e vi è poco rumore la notte. Il *Sutra Ornamento per il Mahayana*, di Maitreya, afferma:<sup>48</sup>

L'intelligente pratica in un luogo  
 Che è accessibile, è un buon posto per vivere,  
 Offre un buon terreno e buoni compagni,  
 Ed ha i requisiti per una confortevole pratica yogica.

### (2') **Avere pochi desideri**

Non desideri fortemente di più o migliori vesti, etc.

### (3') **Accontentarsi**

Ti accontenti di avere anche le vesti più povere, etc.

### (4') **Abbandonare completamente molte attività**

Abbandoni attività di base come il comperare e il vendere; abbandoni anche l'eccessiva socializzazione con i capifamiglia e con i rinuncianti, così come l'occuparsi di medicina e astrologia.

### (5') **Pura disciplina etica**

Non violi i precetti, compiendo azioni che sono sbagliate per natura o per proibizione, sia nel caso di voti della liberazione individuale che nel caso di voti del bodhisattva. Se li violi per disattenzione, li ripristini prontamente con rammarico, in accordo con l'insegnamento.

### (6') **Sbarazzarsi completamente dei pensieri di desiderio, etc.**

Nel caso dei desideri, contempla i loro svantaggi in questa vita, quali il condurre ad essere uccisi o imprigionati, così come i loro svantaggi per il futuro, quali il condurre a rinascite in reami miserevoli. [485] Alternativamente, elimina tutti i pensieri di desiderio e simili meditando con questo pensiero: "Ogni cosa nell'esistenza ciclica, piacevole o spiacevole che sia, è effimera e impermanen-

te. Dal momento che è certo che a breve sarò separato da tutte queste cose, perché dovrei desiderarle ardentemente?”

Ho spiegato questi punti sulla base di ciò che fa intendere il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila; dovresti apprendere di più su di essi da *Livelli dello Sravaka*, di Asanga. Questi sei argomenti coprono le cause e condizioni chiave per sviluppare ex novo una buona concentrazione, per {30} mantenere la concentrazione esistente senza che degeneri, e per portare la tua concentrazione ad un livello più alto. In particolare, i punti più importanti sono la buona disciplina etica, considerare svantaggiosi i desideri, e dimorare in un'area appropriata. Ghesce Drom-don-ba disse:

Noi pensiamo che il difetto stia solo nelle nostre istruzioni personali. Quando poi cerchiamo solo le istruzioni personali, siamo incapaci di raggiungere la concentrazione. Questo è il risultato del non osservare le sue condizioni.

Il termine “condizioni” si riferisce alle sei spiegate sopra.

Inoltre, le prime quattro perfezioni servono come condizioni preliminari per la quinta, la stabilizzazione meditativa. Il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>49</sup>

Tu realizzi velocemente la serenità quando non tieni conto del desiderio di possessori e cose del genere, mantieni una buona disciplina etica, hai la disposizione a tollerare di buon grado la sofferenza e perseveri con gioia. In tal caso, le sorgenti come il *Sutra che Svela il Significato Inteso* insegnano che la generosità e le altre perfezioni sono le cause delle perfezioni più alte in successione.

La *Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione (Bodhi-patha-pradipa)*, di Atisha, afferma:<sup>50</sup>

Quando ti mancano gli elementi della serenità,  
Anche se mediti assiduamente,  
Non otterrai la concentrazione  
Neppure in migliaia di anni.

[486] Perciò, per coloro che sinceramente desiderano ottenere le concentrazioni di serenità e *visione profonda (insight)*, è veramente importante lavorare sugli elementi o condizioni preliminari per la serenità, quali le tredici che sono esposte in *Livelli dello Sravaka*, di Asanga.<sup>51</sup>

**(b') Come coltivare la serenità su quella base**

Questo (punto) è diviso in due parti: (1) la preparazione e (2) la pratica effettiva.

**(1') La preparazione**

Pratica i sei insegnamenti preparatori spiegati sopra e coltiva specialmente la mente dell'illuminazione per lungo tempo; inoltre, a sostegno di ciò, dovresti compiere le pratiche meditative che sono in comune con le persone di piccola e media capacità.<sup>52</sup>

**{31} (2') La pratica effettiva**

Questo (punto) ha due parti: (1) la postura di meditazione e (2) il processo stesso della meditazione.

**(a'') La postura di meditazione**

Il secondo e il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dicono<sup>53</sup> che dovresti assumere una postura in otto punti su un sedile molto soffice e confortevole:<sup>54</sup> (1) Incrocia le gambe alla maniera del venerabile Vairocana, usando come appropriate o la posizione del loto intero o quella del mezzo loto. (2) I tuoi occhi non dovrebbero essere né troppo aperti né troppo prossimi alla chiusura, e dovrebbero essere fissi sulla punta del tuo naso. (3) Siedi con la consapevolezza rivolta all'interno, tenendo il corpo dritto, senza pendere troppo indietro o inclinarsi troppo in avanti. (4) Tieni le spalle dritte e alla stessa altezza. (5) Non alzare o abbassare la testa e non girarla da un lato; posizionala in modo che il naso e l'ombelico siano allineati. (6) Tieni i denti e le labbra nella posizione naturale usuale. (7) Porta la lingua in alto, vicino ai denti superiori. (8) L'inhalazione e l'esalazione non dovrebbero essere rumorose, forzate o irregolari; lasciale fluire senza sforzo, mai così delicatamente, senza alcuna impressione che tu le stia movendo in un senso o nell'altro.

Il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dà cinque ragioni per sedere come insegnò il Buddha, a gambe incrociate su un sedile, uno scanno o un materasso d'erba: (1) Questa postura in cui il corpo è ben compattato è favorevole al sorgere della flessibilità, perciò svilupperai la flessibilità molto velocemente. [487] (2) Sedere in questo modo rende possibile mantenere la postura a lungo; la postura non porta a sfinimento fisico. (3) Questa posizione non è comune ai non-buddhisti e ai nostri oppositori. (4) Quando altri ti vedono seduto in questa posizione, ne sono ispirati. (5) Il Buddha e i suoi discepoli usarono questa

posizione e la trasmisero a noi. Il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dice che, alla luce di queste ragioni, dovresti sedere a gambe incrociate. Dice anche che è bene tenere il corpo diritto affinché non insorgano letargia e sonnolenza.

Perciò, all'inizio devi familiarizzarti con questi otto punti di condotta fisica, in particolare col calmare il respiro, proprio come ho descritto sopra.

### (b<sup>o</sup>) **Il processo meditativo**

Parlando in generale, la tradizione degli “stadi del sentiero” indica che raggiungi la serenità per mezzo degli otto antidoti che eliminano i cinque difetti elencati in *Separazione del Mezzo dagli Estremi (Madhyanta-vibhaga)*,<sup>55</sup> di Maitreya. Le istruzioni personali provenienti {32} da Chesce Lak-sor-wa spiegano che, oltre a questo, devi ottenere la serenità tramite i sei poteri, i quattro tipi di attenzione e i nove stati mentali spiegati in *Livelli dello Sravaka*, di Asanga. Il dotto Yon-den-drak dice:<sup>56</sup>

I metodi dei nove stati mentali sono inclusi nelle quattro attenzioni, e i sei difetti<sup>i</sup> e le otto applicazioni, che sono i loro antidoti, sono il metodo [per ottenere] tutte le concentrazioni. Su questo c'è accordo in tutti gli insegnamenti concernenti le tecniche di stabilizzazione meditativa – inclusi quelli della maggior parte dei sutra, dell'*Ornamento per i Sutra Mahayana*, di Maitreya, e di *Separazione del Mezzo dagli Estremi*, i testi di Asanga sui livelli,<sup>57</sup> e i tre (testi) *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila. Quelli che prima hanno i presupposti per la concentrazione raggiungeranno alla fine la concentrazione se usano questi metodi per lavorare su di essa. Al giorno d'oggi, le tradizioni orali – che si suppongono profonde – sulla stabilizzazione meditativa, mancano perfino dei nomi di queste tecniche. [488] Questi testi non indicano che otterrai la concentrazione senza le condizioni preliminari per la concentrazione e senza queste tecniche, anche se ad essa lavori per lungo tempo.

Questo è affermato nel suo testo sugli stadi del sentiero; esso parla del raggiungere la pura certezza sul modo in cui i testi classici presentano la via per ottenere la concentrazione. Riguardo a ciò, dal momento che il modo generale di insegnare gli stadi del sentiero dei tre veicoli è dimostrato diffusamente nei cinque testi del nobile Asanga sui livelli,<sup>58</sup> i testi che insegnano queste pratiche sono veramente estesi. Tra questi cinque, un testo dà una spiegazione dettagliata, mentre negli altri manca. Il *Compendio delle Determinazioni (Viniscaya-samgrahani)*, di Asanga,

<sup>i</sup> I difetti diventano sei quando la mollezza e l'eccitazione sono contate separatamente (ndt).

dice che il suo *Livelli degli Sravaka* dovrebbe essere usato per comprendere la serenità e la visione profonda (*insight*), perciò il più esteso è il *Livelli dello Sravaka*. Inoltre, il venerabile Maitreya discute i metodi dei nove stati mentali e gli otto antidoti nei suoi *Ornamento per i Sutra Mahayana e Separazione del Mezzo dagli Estremi*. Seguendo questi, i maestri Indiani eruditi come Haribhadra, Kamalasila e Ratnakarasanti scrissero molto sul processo del raggiungere la concentrazione. Sul senso generale della concentrazione i tantra sono molto coerenti con le spiegazioni di questi testi classici, eccetto il fatto che essi usano oggetti di meditazione diversi, come i corpi delle divinità, le gocce e le sillabe. In particolare, i testi della classe dei sutra forniscono discussioni veramente estese sui problemi – quali i cinque difetti della concentrazione – e i modi di sbarazzarsene.

Tuttavia, le persone che sanno come praticare sulla base solo di quei testi classici sono rare come le stelle di giorno. Coloro che {33} sovrappongono a quei testi le macchie della loro comprensione difettosa ne derivano solo una comprensione superficiale e continuano a ritenere che le istruzioni che rivelano il messaggio quintessenziale giacciono altrove. Quando per loro viene il tempo di mettere in pratica il processo per ottenere la concentrazione spiegato da questi testi, non cercano neppure come farlo. [489]

Le istruzioni personali di questo trattato mettono in rilievo solo le pratiche dall'inizio alla fine che sono estratte dai testi classici. Perciò qui spiegherò i metodi usati per ottenere la concentrazione attingendo ai testi classici.

Questa spiegazione del processo meditativo ha due sezioni:

1. Come sviluppare la concentrazione impeccabile (Capitoli 2-4)
2. Gli stadi in cui gli stati mentali sono così sviluppati (Capitolo 5)

### (1<sup>o</sup>) Come sviluppare la concentrazione impeccabile

Questo (punto) ha tre parti:

1. Cosa fare prima di focalizzare l'attenzione su un oggetto di meditazione
2. Cosa fare durante la focalizzazione su un oggetto di meditazione (Capitoli 2-3)
3. Cosa fare dopo che ti sei focalizzato su un oggetto di meditazione (Capitolo 4)

#### (a) Cosa fare prima di focalizzare l'attenzione su un oggetto di meditazione

Se non riesci a bloccare la pigrizia del non essere incline a coltivare la concentrazione e del dilettrarti in cose che non la favoriscono, all'inizio non riuscirai ad

entrare in concentrazione; anche se la raggiungi una volta, saresti incapace di mantenerla, perciò si deteriorerebbe velocemente. Per questa ragione è della massima importanza bloccare all'inizio la pigrizia. Quando raggiungerai la flessibilità in cui mente e corpo sono colmi di diletto e beatitudine, fermerai la pigrizia in quanto sarai capace di coltivare la virtù per tutto il giorno e la notte, senza stanchezza.

Per sviluppare questa flessibilità, devi essere in grado di avere un entusiasmo continuo per la concentrazione che causa flessibilità. Per sviluppare questo entusiasmo, ti serve un continuo, intenso anelito verso la concentrazione. Come causa di questo anelito, ti serve una ferma fiducia e un'attrazione irresistibile per le buone qualità della concentrazione. Quando vedrai {34} nella pratica questo processo, comprenderai questo punto, vitale al massimo, con il più chiaro senso di certezza. Il (testo) di Maitreya *Separazione del Mezzo dagli Estremi* afferma:<sup>59</sup>

La base e ciò che è basato su di essa  
Sono la causa e il suo risultato.

Qui la “base” è l'anelito, che è la base dello sforzo; “ciò che è basato su di essa” è lo sforzo o entusiasmo. La causa dell'anelito è la fede che confida nelle buone qualità della concentrazione. [49c] Il risultato dello sforzo è la flessibilità.

In questo contesto, le buone qualità della concentrazione sono le seguenti. Quando raggiungi la serenità, la tua mente è colma di diletto e il tuo corpo è colmo di beatitudine, così sei felice in questa vita. Inoltre, dal momento che hai ottenuto la flessibilità fisica e mentale, puoi volgere l'attenzione a qualsiasi oggetto virtuoso di meditazione tu scelga. Dal momento che hai soppresso la distrazione incontrollata verso il tipo sbagliato di oggetti, non sei costantemente coinvolto nel fare cose errate ed ogni atto virtuoso è veramente potente. Sulla base della serenità puoi ottenere buone qualità quali le conoscenze superiori e i poteri soprannormali. In particolare, è sulla base della serenità che sviluppi la conoscenza della visione profonda che conosce la natura reale, mediante la quale puoi tagliare velocemente la radice dell'esistenza ciclica. Se rifletti su una qualsiasi di queste buone qualità, diventerai consapevole e mediterai su cose che rafforzano la tua inclinazione a coltivare la concentrazione. Quando sorge questa propensione, sarai continuamente spinto dall'interno a coltivare la concentrazione, perciò sarà facile raggiungerla. Inoltre, dal momento che la coltiverai ripetutamente anche dopo averla ottenuta, sarà improbabile che tu la perda.

**(b)) Cosa fare durante la focalizzazione su un oggetto di meditazione**

Questa sezione ha due parti:

1. Identificare l'oggetto di meditazione sul quale è posta la tua attenzione
2. Come focalizzare la mente sull'oggetto di meditazione (Capitolo 3)

**(1)) Identificare l'oggetto di meditazione sul quale è posta la tua attenzione**

Questo (punto) ha due parti:

1. Presentazione generale degli oggetti di meditazione
2. Identificare gli oggetti di meditazione per questo contesto

**{35} (a') Presentazione generale degli oggetti di meditazione**

Questo (punto) ha tre sezioni:

1. Gli oggetti stessi di meditazione
2. Chi dovrebbe meditare su quali oggetti
3. Sinonimi degli oggetti di meditazione

**(1') Gli oggetti stessi di meditazione**

Il Bhagavan disse che gli yoghi hanno quattro tipi di oggetti di meditazione. Questi sono: (1) oggetti universali di meditazione, (2) oggetti di meditazione per purificare il tuo comportamento, (3) oggetti di meditazione per la competenza (destrezza, perizia), e (4) oggetti di meditazione per purificare le affezioni.

**(a'') Oggetti universali di meditazione**

Gli oggetti universali di meditazione sono di quattro tipi: (a) immagini discorsive, (b) immagini non-discorsive, (c) i limiti di esistenza e (d) il raggiungimento del tuo scopo. [491]

I due tipi di *immagini* (immagini discorsive e non discorsive) sono postulati nei termini dell'osservatore: la prima è l'oggetto della visione profonda (*insight*) e la seconda è l'oggetto della serenità meditativa. L'immagine non è l'oggetto effettivo specificamente caratterizzato su cui la tua mente è focalizzata, ma piuttosto l'aspetto o il modo di apparire di quell'oggetto alla tua mente. Quando ese-

gui l'analisi mentre osservi un oggetto, l'immagine è allora discorsiva, dal momento che è presente il pensiero analitico. Quando stabilizzi la mente senza analisi mentre osservi un oggetto, si dice che l'immagine è non discorsiva, dal momento che il pensiero analitico è assente. Quanto alle immagini, di quale oggetto di meditazione sono le immagini? Sono le immagini, o aspetti, dei cinque oggetti di meditazione per purificare il comportamento, dei cinque oggetti di meditazione per la destrezza abile e dei due oggetti di meditazione per purificare le affezioni.

I *limiti di esistenza* sono postulati in riferimento all'oggetto osservato. Ce ne sono due: i limiti di esistenza per la diversità dei fenomeni, che sono espressi nell'affermazione: "Questo è tutto ciò che c'è; non c'è nulla di più," e i limiti di esistenza per la natura reale, espressi nell'affermazione: "Solo questo è il modo in cui esistono le cose; esse non esistono in alcun altro modo." Nel caso della diversità dei fenomeni, questo significa che i cinque aggregati includono tutti i fenomeni composti; i diciotto costituenti e le dodici sorgenti includono tutti i fenomeni; e le Quattro Verità includono tutto ciò che c'è da conoscere; non c'è nient'altro al di là di questo.<sup>60</sup> Nel caso della natura, questo significa che la ragione stabilisce la verità o realtà di questi oggetti di meditazione.

{36} Il *raggiungimento del proposito* è postulato nei termini del risultato. Sia con la serenità che con la visione profonda dirigi l'attenzione alle immagini di quegli oggetti di meditazione. Quindi ti stabilizzi su di essi, ti abitui ad essi e, in virtù della pratica ripetuta, ti liberi dalle tue tendenze non funzionali sottoponendoti ad una trasformazione fondamentale. [492]

### (b'')) **Oggetti di meditazione per purificare il tuo comportamento**

Gli oggetti di meditazione per purificare il comportamento sono (quegli) oggetti che purificano il comportamento in cui predomina l'attaccamento o simili (odio, illusione, orgoglio, digressione). Ci sono cinque di tali oggetti di meditazione. Essi sono rispettivamente: (a) bruttezza, (b) amore, (c) sorgere dipendente, (d) differenziazione dei costituenti e (e) inalazione ed esalazione.

(a) Di questi, gli *oggetti di meditazione sulla bruttezza* consistono delle trentasei bruttezze concernenti il corpo,<sup>61</sup> quali un pelo della testa o del corpo e la bruttezza esterna, come quella di un cadavere che diventa blu.<sup>62</sup> Quando nella tua mente sorge un aspetto di impurità, tieni su di esso la tua attenzione. (b) *L'amore* implica il focalizzarsi sugli amici, i nemici e le persone verso le quali hai sentimenti neutri, e avere un'attitudine – a livello di equilibrio meditativo – di offrire loro aiuto e felicità. Mantenere con attitudine amorevole l'attenzione su questi oggetti di meditazione, è chiamata "meditazione sull'amore;" amore si riferisce sia all'attitudine soggettiva che all'oggetto. (c) Riguardo all'*oggetto di meditazio-*

*ne sul sorgere dipendente*: tutto quello che c'è nel passato, nel presente e nel futuro è sorgere dipendente in cui gli effetti, che sono puri fattori fenomenici, sorgono semplicemente sulla base di meri fattori fenomenici. A parte questi, non c'è un esecutore delle azioni o uno sperimentatore dei loro effetti. Focalizzi l'attenzione su questo fatto e la mantieni lì. (d) Quanto all'*oggetto di meditazione sulla differenziazione dei costituenti*: tu differenzi i fattori dei sei costituenti – terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza. Focalizzi la tua attenzione su di essi e la mantieni lì. (e) Riguardo all'*oggetto di meditazione sull'inalazione e l'esalazione*: focalizzi la tua attenzione senza distrazione contando e osservando il respiro che entra e esce.

### (c'') **Oggetti di meditazione per la competenza (destrezza)**

Ci sono anche cinque oggetti di meditazione per la competenza (destrezza), vale a dire la competenza (a) negli aggregati, (b) i costituenti, (c) le sorgenti, (d) il sorgere dipendente e (e) ciò che è possibile e ciò che non lo è.

(a) Gli *aggregati* sono i cinque aggregati della forma e gli altri [sensazione, {37} discriminazione, fattori compositivi e coscienza]. È competenza in questi sapere che, a parte questi aggregati, il sé e ciò che è ad esso pertinente non esiste. (b) I *costituenti* sono l'occhio e gli altri dei diciotto costituenti. È competenza in essi conoscere le condizioni causali in virtù delle quali questi costituenti sorgono dai propri semi. [493] (c) Le *sorgenti* sono l'occhio e le altre delle dodici sorgenti. Competenza in queste è sapere che le sei sorgenti interne sono le condizioni dominanti per le sei coscienze, che le sei sorgenti esterne sono le condizioni-oggetto e che la mente che è appena cessata è la condizione immediatamente precedente. (d) Il *sorgere dipendente* è i dodici fattori.<sup>63</sup> È competenza in essi sapere che sono impermanenti, (sono) sofferenza e privi di sé. (e) *Ciò che è possibile e ciò che non lo è* si riferisce al fatto che è possibile per una fruizione piacevole sorgere da un'azione virtuosa, ma non è possibile che una fruizione piacevole sorga da un'azione non virtuosa. È competenza in questo sapere che le cose sono così. Questo è un caso particolare della competenza nel sorgere dipendente; la differenza è che comprendi cause diverse.<sup>64</sup>

Quando usi questi come oggetti di meditazione per coltivare la serenità, tu mantieni l'attenzione solo su una delle prospettive in cui gli aggregati, ecc., possono essere conosciuti.

### (d'') **Oggetti di meditazione per purificare le affezioni**

Purificare le affezioni significa: o ridurre semplicemente la forza dei semi delle affezioni o anche sradicare completamente i semi. Nel primo caso, gli oggetti di

meditazione sono la grossolanità relativa a ciascuno degli stadi più bassi e la calma relativa a ciascuno degli stadi più alti, procedendo dal livello del regno del desiderio fino al livello del Nulla.<sup>65</sup> Nel secondo caso, gli oggetti di meditazione sono l'impermanenza e ciascun altro dei sedici aspetti delle Quattro Nobili Verità.<sup>66</sup> Quando usi questi come oggetti di meditazione per coltivare la serenità, non analizzi ma mantieni invece l'attenzione su una cognizione qualsiasi di un aspetto di quegli oggetti che appaiono (all'attenzione).

Il secondo *Stadi della Meditazione*,<sup>67</sup> di Kamalasila, afferma che gli oggetti di meditazione sono tre. (1) Dopo che hai messo insieme qualunque cosa tutti i dodici rami della scrittura dicano circa il determinare, l'inserirsi e l'essersi inserito nella realtà, stabilizzi la tua mente su questo. (2) Osservi gli aggregati, ecc., che includono in qualche misura i fenomeni. (3) Stabilizzi la tua mente sulla forma del Buddha che hai visto e di cui hai sentito (parlare).

{38} In che modo stabilizzi la mente su cose come gli aggregati? [494] Quando comprendi come tutte le cose composte possano essere incluse nei cinque aggregati, le riunisci con la mente, in modo graduale, in questi cinque aggregati. Poi le osservi e mantieni su di esse la tua attenzione. Proprio come la saggezza che discerne, si sviluppa quando coltivi la differenziazione, così, quando coltivi la padronanza su te stesso, sviluppi la concentrazione in cui la tua attenzione è riunita sull'oggetto di meditazione senza muoversi verso altri oggetti. Questa è un'istruzione personale della tradizione di conoscenza. Similmente, quando comprendi come tutti i fenomeni possano essere inclusi nei costituenti e nelle sorgenti, mentalmente li riunisci in queste categorie e mantieni su questo la tua attenzione.

Tra questi quattro tipi di oggetti di meditazione, gli oggetti di meditazione per purificare il comportamento, come spiegato, facilitano l'arresto dell'attaccamento e simili in coloro in cui il comportamento è dominato da attaccamento e simili. Essi sono oggetti speciali di meditazione perché potresti prontamente raggiungere la concentrazione basata su di essi. Gli oggetti di meditazione per la competenza contribuiscono allo sviluppo della visione profonda (*insight*) che conosce la vacuità in quanto confutano un sé personale che non sia incluso in quei fenomeni. Perciò sono eccellenti oggetti di meditazione per coltivare la serenità. Gli oggetti di meditazione per dissolvere le affezioni servono come antidoti generali alle affezioni, perciò hanno grande significato. Gli oggetti universali di meditazione non sono distinti dai summenzionati tre.<sup>68</sup> Perciò, dal momento che devi ottenere la concentrazione usando un oggetto della serenità meditativa che ha un particolare scopo, coloro che ottengono la concentrazione usando come oggetti di meditazione i ciottoli e i ramoscelli, ignorano chiaramente gli insegnamenti sugli oggetti di concentrazione.

Alcuni suppongono che se ti focalizzi su un oggetto di meditazione e mantieni la tua attenzione su di esso, questo sia apprendere dei segni. Essi preten-

dono che la meditazione sulla vacuità significhi solo stabilizzare la mente senza alcuna base, senza focalizzarsi su alcun oggetto di meditazione. Questa è una incomprensione totale del come meditare sulla vacuità. Se in quel momento non hai coscienza, non avrai neppure una concentrazione che coltivi la vacuità. [495] D'altra parte, se hai coscienza, sei allora conscio di qualcosa, perciò devi accettare che c'è un oggetto di coscienza con cui la coscienza si pone in rapporto. Se c'è un oggetto di coscienza, allora l'oggetto di meditazione di quella mente è precisamente quello, perché "oggetto", "oggetto di meditazione", e {39} "oggetto di coscienza" hanno lo stesso significato. In quel caso, dovrebbero accettare che anche il loro metodo di concentrazione apprenderebbe dei segni. Perciò il loro approccio non è corretto.

Per di più, se qualcosa costituisce meditazione sulla vacuità, oppure no, è determinato dal fatto che la meditazione sia oppure non sia fondata sulla visione che conosce il modo di essere delle cose; non è determinato dal fatto che ci sia, oppure non ci sia, una qualsiasi concettualizzazione rispetto all'oggetto. Questo sarà dimostrato esaurientemente di seguito.<sup>69</sup> Anche coloro che pretendono di stabilizzare le loro menti senza un oggetto di meditazione dovrebbero prima pensare: "Manterrò la mia attenzione in modo tale che non si disperda verso alcun tipo di oggetto" e mantenere quindi in quel modo l'attenzione. Dopo essersi focalizzati così sulla mente stessa come oggetto di meditazione, devono essere certi di fissarsi su questo oggetto senza distrarsi in alcun modo. Perciò la loro esperienza contraddice la loro pretesa di non avere un oggetto di meditazione.

In questo modo i testi classici sul raggiungimento della concentrazione spiegano che ci sono molti oggetti di meditazione. Gli scopi di queste basi meditative per stabilizzare la tua mente sono quelli spiegati sopra, perciò dovresti guadagnarti competenza in essi. Gli *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila,<sup>70</sup> spiega che l'oggetto della meditazione di serenità è indeterminato e *La Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione*, di Atisha, dice: "Qualunque oggetto o oggetti di meditazione sono appropriati."<sup>71</sup> Queste affermazioni significano che non ti si richiede di attenerci a un particolare oggetto di meditazione; non mostrano come definire la gamma degli oggetti di meditazione esistenti.

## (2')) Chi dovrebbe meditare su quali oggetti

Poiché ci sono vari tipi di persone, da quelli con una preponderanza di attaccamento a quelli con una preponderanza di discorsività, il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, cita una risposta a una domanda di Revata:<sup>72</sup>

Revata, se il comportamento di un monaco-yoghi, un praticante dello yoga, è dominato unicamente dall'attaccamento, egli focalizzi allora la propria

52 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

mente sull'oggetto di meditazione della bruttezza. [496] Se l'odio domina il suo comportamento, egli mediti sull'amore; se l'ignoranza domina il suo comportamento, egli mediti allora sul sorgere dipendente di questa condizione; se l'orgoglio domina il suo comportamento, focalizzi la sua mente sulla differenziazione dei costituenti.<sup>73</sup>

E:

Se il suo comportamento è dominato unicamente dalla discorsività, egli focalizzi allora la sua mente sulla consapevolezza dell'esalazione e dell'inalazione del {40} respiro. In questo modo egli focalizza la sua mente su un oggetto appropriato di meditazione.

Il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dice anche:<sup>74</sup>

Rispetto a ciò, le persone il cui comportamento è dominato dall'attaccamento, dall'odio, dall'ignoranza, dall'orgoglio o dalla discorsività, all'inizio dovrebbero per un momento purificare questi comportamenti contemplando gli oggetti di meditazione per purificare il comportamento. Dopodiché essi vedranno la stabilità delle loro menti e verificheranno solo i loro oggetti di meditazione. Così dovrebbero definitivamente perseverare nell'uso dei loro oggetti di meditazione.

Perciò, tu dovresti certamente lavorare con questi oggetti di meditazione.

Se sei una persona dal comportamento bilanciato, o le cui affezioni sono lievi, è allora sufficiente che tu mantenga l'attenzione su un qualsiasi oggetto menzionato sopra che ti piaccia; non è necessario averne uno particolare. Il *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, afferma:<sup>75</sup>

Coloro il cui comportamento è bilanciato dovrebbero lavorare su qualsiasi oggetto piaccia loro, per ottenere giusto la stabilità mentale; questo non è finalizzato a purificare il comportamento. Comprendi che lo stesso vale per coloro che hanno lievi affezioni.

L'essere dominato dal desiderio – o da un'altra delle cinque affezioni – significa che in una vita precedente eri completamente coinvolto in quella affezione, ti eri abituato ad essa, e la esprimevi con frequenza, così che ora, anche se c'è un oggetto minore di desiderio – o un altro dei cinque – quell'affezione sorge in una forma forte e duratura. [497] “Comportamento bilanciato” significa che, nelle vite precedenti, tu non eri completamente coinvolto nel desiderio e negli

altri, non ti eri abituato ad essi (difetti), e non li avevi espressi con frequenza. Inoltre, non hai riconosciuto che sono difetti e non li hai soppressi; perciò, quando il desiderio e simili non sono predominanti o di grande durata, non è come se non si presentassero. Avere lievi afflizioni significa che nelle tue vite precedenti tu non eri completamente coinvolto, e così via nel desiderio – o in un altro di quei cinque – e ne vedi gli svantaggi, ecc.. Perciò, rispetto agli oggetti del desiderio e simili che sono maggiori, molti o intensi, il tuo desiderio e simili sorgono lentamente, mentre per oggetti moderati o minori, queste afflizioni non sorgono per niente. Ed anche, quando il desiderio o un'altra di queste cinque afflizioni è predominante, ti occorre un tempo lungo per realizzare la stabilità; col comportamento bilanciato, non ti occorre un tempo eccessivamente lungo; con afflizioni minori lo fai davvero velocemente.

{41} Una risposta a una domanda di Revata [come citato in *Livelli dello Sravaka*] spiega anche chi lavora sugli oggetti di meditazione per la competenza:<sup>76</sup>

Revata, se un monaco-yoghi, un praticante dello yoga, è confuso riguardo alla natura caratteristica di tutte le cose composite, o è confuso circa le cose chiamate persona, sé, essere vivente, vita, ciò che rinasce, o ciò che alimenta, dovrebbe focalizzare la mente sugli oggetti della meditazione per la competenza sugli aggregati. Se è confuso sulle cause, dovrebbe focalizzarsi sugli oggetti di meditazione per la competenza sui costituenti. Se è confuso circa le condizioni, dovrebbe focalizzarsi sugli oggetti di meditazione per la competenza sulle sorgenti. Se è confuso sull'impermanenza, la sofferenza e l'assenza del sé, dovrebbe focalizzarsi sugli oggetti di meditazione per la competenza sul sorgere dipendente e su ciò che è possibile o che non lo è.

Come qui affermato, usi principalmente questi cinque oggetti di meditazione per bloccare la confusione.<sup>77</sup>

Nello stesso sutra [che risponde alle domande di Revata] è anche affermato quali persone dovrebbero focalizzare le proprie menti sugli oggetti di meditazione per dissolvere le afflizioni:<sup>78</sup>

Se desideri essere libero dall'attaccamento del regno del desiderio, focalizza la tua mente sulla grossolanità del regno del desiderio e la calma del regno della forma; [408] se vuoi essere libero dall'attaccamento del regno della forma, focalizza la tua mente sulla grossolanità del regno della forma. Se vuoi disincantarti riguardo a tutti gli insopportabili aggregati e desideri liberarti da essi, focalizza allora la tua mente sulla verità della sofferenza, la verità delle origini, la verità della cessazione e la verità del sentiero.

Puoi usare questi oggetti di meditazione sia per la meditazione analitica con la visione profonda che per la meditazione di stabilizzazione con la serenità, così non sono esclusivamente oggetti di meditazione per la serenità. Ancora, dal momento che alcuni servono come oggetti di meditazione per ottenere ex novo la serenità e altri sono usati per scopi speciali dopo aver raggiunto la serenità, li ho spiegati qui nella sezione degli oggetti di meditazione della serenità.

### (3') **Sinonimi dell'oggetto di meditazione**

Ci sono dei sinonimi per le immagini o apparenze mentali degli oggetti di meditazione spiegati sopra, questi “punti sui quali si mantiene l'attenzione”, o “basi meditative per la concentrazione”, come affermato in *Livelli dello Sravaka*, di Asanga:<sup>79</sup>

{42} Inoltre, quell'immagine è chiamata “immagine”, è chiamata anche “segno di concentrazione”, “oggetto nel dominio della concentrazione”, “tecnica di concentrazione”, “porta per la concentrazione”, “base dell'attenzione”, “corpo di concettualizzazione interna” e “immagine che appare”.

Conosci questi come sinonimi dell'immagine che si accorda con l'oggetto conosciuto.

### (b') **Identificare gli oggetti di meditazione per questo contesto**

Ora, tra i molti oggetti di meditazione che ho spiegato, su quale oggetto di meditazione dovresti basarti per conseguire la serenità? [499] Come affermato nel passaggio del sutra citato sopra, non c'è un singolo oggetto definito; gli individui richiedono il loro oggetto particolare di meditazione. Specificamente, se sei determinato a conquistare per lo meno la serenità e se il tuo comportamento è determinato dall'attaccamento o da un'altra afflizione, hai allora bisogno di usare un certo tipo di meditazione. In caso contrario, potresti raggiungere una concentrazione che si avvicina alla serenità, ma non raggiungerai l'effettiva serenità. Viene detto che anche se ti addestri con un oggetto di meditazione per purificare il comportamento, non conseguirai la serenità a meno che tu non faccia questo per un tempo molto lungo; perciò, come potrai mai conseguirla rifiutando gli oggetti di meditazione per purificare il comportamento? In particolare, se hai una predominanza di discorsività, devi allora meditare sul respiro.

Se sei una persona dal comportamento equilibrato o una persona con affezioni lievi, allora, come spiegato prima,<sup>80</sup> prendi come base meditativa uno qualunque degli oggetti di meditazione spiegati sopra che ti attragga di più.

In alternativa, il medio e l'ultimo *Stadi di Meditazione*, di Kamalasila, seguono il *Sutra sulla Concentrazione che Percepisce il Buddha del Presente Faccia a Faccia* (*Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra*) e il *Sutra del Re delle Concentrazioni* nell'affermare che conseguì la concentrazione focalizzandoti sul corpo del Tathagata. Anche, il maestro Bodhibhadra spiega una moltitudine [di oggetti]:<sup>81</sup>

Qui la serenità è duplice: quella raggiunta guardando all'interno e quella [basata su] un oggetto di meditazione visto dall'esterno. Di queste, il guardare all'interno è duplice: focalizzarsi sul corpo e focalizzarsi su ciò che è basato sul corpo. Di questi, il focalizzarsi sul corpo è triplice: focalizzarsi sul corpo stesso nell'aspetto di una deità; focalizzarsi sulla bruttezza, come gli scheletri; e focalizzarsi su un'insegna, quale un khatvanga.<sup>82</sup>

Focalizzarsi su ciò che è basato sul corpo è quintuplice: focalizzarsi sul respiro; focalizzarsi sull'insegna divina sottile; focalizzarsi sulle {43} gocce; focalizzarsi sugli aspetti dei raggi di luce e focalizzarsi sul diletto e la beatitudine. [500]

La serenità basata su un oggetto di meditazione visto esteriormente è duplice: speciale e comune. Di queste, la speciale è duplice: focalizzarsi sul corpo di una deità e focalizzarsi sulla parola di una deità.

Anche il commentario di Atisha al suo *Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione* (*Bodhi-marga-pradipa-panjika*) cita questo passaggio.

Riguardo a ciò, mantenere la tua attenzione sulla forma fisica del Buddha è ricordare il Buddha, perciò dà origine a meriti illimitati. Quando la tua immagine di quel corpo è chiara e ferma, c'è una speciale intensificazione del tuo fuoco meditativo sul campo in relazione al quale accumuli meriti tramite prostrazioni, offerte, preghiere di aspirazione, ecc., così come sul campo in relazione al quale purifichi le oscurazioni attraverso la confessione, l'autocontrollo, ecc.. Questo tipo di meditazione serve a molti scopi. Come affermato in precedenza nell'estratto dal *Sutra del Re delle Concentrazioni*,<sup>83</sup> ha dei vantaggi quali il non perdere la consapevolezza del Buddha quando muori. E quando coltivi il sentiero del mantra, intensifica lo yoga della divinità, ecc.. Il *Sutra della Concentrazione che Percepisce il Buddha del Presente Faccia a Faccia* tratta in modo molto chiaro e dettagliato questi benefici, così come il metodo per dirigere la tua mente verso il Buddha. Perciò dovresti decisamente conoscerli da lì, come dice Kamalasila nel suo ultimo (terzo) *Stadi della Meditazione*. Temendo la verbosità, io non mi dilungo su di essi in questa sede. Di conseguenza, è abilità nel metodo quando tu cerchi un oggetto di meditazione tramite il quale conseguì la concentrazione e realizzi, lungo il percorso, alcuni altri scopi speciali.

In che modo usi una cosa quale la forma corporea del Tathagata come oggetto di meditazione? L'ultimo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>84</sup>

Riguardo a questo, i praticanti dovrebbero innanzitutto fissare la loro attenzione su qualunque cosa possano avere visto e su qualunque cosa possano avere udito riguardo alla forma corporea del Tathagata e quindi conseguire la serenità. La forma corporea del Tathagata è di colore dorato come l'oro raffinato, adornata dai segni e dalle caratteristiche esemplari, dimora col suo seguito e realizza gli scopi degli esseri viventi con vari metodi. Dirigendo continuamente la mente verso di essa, gli yoghi sviluppano un desiderio per le sue qualità auree e dominano la mollezza, l'eccitazione e così via. [501] Essi dovrebbero proseguire la stabilizzazione meditativa fino a quando possono vederla chiaramente, come se il Buddha stesse seduto di fronte a loro.

{44} Il *Sutra del Re delle Concentrazioni* dice anche che dovresti usare questo tipo di oggetto di meditazione:<sup>85</sup>

Il glorioso protettore del mondo  
 Col corpo color dell'oro –  
 Il bodhisattva la cui mente si impegna su questo oggetto  
 È detto essere in equilibrio meditativo.

Dei due modi di fare questo – immaginare ex novo la forma del Buddha e visualizzare la forma del Buddha come (se fosse) effettivamente presente – il secondo ha un netto vantaggio nello sviluppare la fede ed è conforme al contesto delle pratiche comuni ad entrambi i veicoli, del sutra e del tantra. Perciò, usa un'immagine visualizzata della forma del Buddha come se esistesse già in realtà. Quando cerchi il tuo oggetto di meditazione, la base sulla quale porre per prima l'attenzione, cerca un eccellente dipinto o scultura del corpo del Maestro e guardalo ripetutamente. Ricordando le sue caratteristiche, familiarizza con fermezza con l'apparenza mentale dell'oggetto. Oppure, cerca il tuo oggetto di meditazione riflettendo sul significato delle descrizioni eloquenti della forma del Buddha che hai udito dal tuo guru e fai apparire questa immagine nella tua mente. Inoltre, non permettere che l'oggetto di meditazione abbia l'aspetto di una pittura o di una scultura; impara piuttosto a farlo apparire nella tua mente con l'aspetto di un vero buddha.

Alcuni mettono un'immagine di fronte a sé e immediatamente meditano su di essa con lo sguardo fisso ad essa. Il rifiuto di questa pratica da parte del maestro Ye-sce-de (Ye-shes-sde) è eccellente. Egli dice che la concentrazione non si consegue nella coscienza sensoriale, ma nella coscienza mentale; perciò, il vero

oggetto di meditazione di una concentrazione è l'effettivo oggetto della coscienza mentale. Dovete dunque fare attenzione a questo. Egli dice anche ciò che ho spiegato sopra:<sup>86</sup> che devi focalizzare la mente sull'apparenza del concetto reale, o immagine mentale, dell'oggetto di meditazione.

Inoltre, ci sono caratteristiche sia sottili che grossolane della forma corporea del Buddha. Si afferma altrove che prima ti focalizzi sulle caratteristiche grossolane e più tardi, quando queste sono consolidate, ti devi focalizzare su quelle sottili. [502] Poiché l'esperienza dimostra anche che è molto facile far sorgere un'apparenza delle caratteristiche grossolane, devi sviluppare il tuo oggetto di meditazione per gradi, partendo dalle caratteristiche grossolane.

Un punto particolarmente importante è che, finché non hai conseguito una concentrazione soddisfacente come spiegato sopra, non è mai appropriato coltivare la concentrazione meditativa spostando il fuoco su molti tipi diversi di oggetti di meditazione. Il motivo è che, {45} se coltivi la concentrazione muovendoti su molti oggetti dissimili di meditazione, ciò costituirà un grande impedimento al conseguimento della serenità. Perciò, testi autorevoli sul conseguimento della concentrazione, quali i testi di Asanga sui livelli e i tre (testi) *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, spiegano che quando da principio ottieni la concentrazione lo fai in relazione a un singolo oggetto; non dicono che ti sposti tra molti oggetti di meditazione. Anche Aryasura afferma chiaramente questo [nel suo *Compendio delle Perfezioni (Paramita-samasa)*]:<sup>87</sup>

Consolida il riflesso della tua mente  
Stando fermo su un oggetto di meditazione;  
Lasciarla fluire verso molti oggetti  
Conduce a una mente disturbata da affezioni.

Egli dice questo nella sezione sul conseguimento della stabilizzazione meditativa. Anche la *Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione*, di Atisha, afferma:<sup>88</sup>

Poni la tua mente virtuosamente  
Su qualche singolo oggetto di meditazione.

Egli fa il punto con la frase “su qualche singolo”.

Perciò, essendoti focalizzato prima su un oggetto di meditazione e avendo conseguito la serenità, puoi quindi focalizzarti su molti oggetti di meditazione. Il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>89</sup>

Solo quando hai ottenuto l'attenzione concentrata dovresti focalizzarti in dettaglio sui particolari degli oggetti, quali gli aggregati e i costituenti. È alla luce

dei particolari della meditazione degli yoghi sugli oggetti come le diciotto vacuità, che il Buddha afferma nei sutra – tipo Il Sutra che Svela il Significato Inteso – che ci sono molti aspetti degli oggetti di meditazione.<sup>90</sup>

In conformità a ciò, la misura dell'aver per prima cosa trovato l'oggetto di meditazione su cui mantieni l'attenzione è la seguente. Visualizza diverse volte in sequenza la testa, le due braccia, il resto del tronco del corpo e le due gambe. [503] Dopo di che, se quando porti l'attenzione al corpo come un tutto puoi far sorgere davanti (agli occhi) della tua mente appena la metà dei componenti grossolani, dovresti allora – anche senza una chiarezza radiosa – essere soddisfatto di questo e fissare su ciò la tua attenzione. Perché? Se, insoddisfatto di questo, non riesci a fissarvi l'attenzione e vuoi invece maggiore chiarezza, allora, visualizzandolo ripetutamente, l'oggetto della meditazione diverrà un po' più chiaro, ma non otterrai una concentrazione stabile; di fatto impedirai a te stesso di ottenerla. Anche se l'oggetto di meditazione non è veramente chiaro, se tu mantieni l'attenzione {46} precisamente su questo oggetto parziale di meditazione otterrai velocemente la concentrazione. Dato che ciò intensifica la chiarezza, conseguirai prontamente la chiarezza. Questo proviene dalle istruzioni di Ye-sce-de ed è di grande importanza.

Quanto al modo in cui appare l'oggetto di meditazione, puoi descrivere due insiemi di quattro possibilità: per vari tipi di persone è facile o difficile far apparire un'immagine, e la sua apparenza può essere chiara o non chiara; per di più, sia le immagini chiare che quelle non chiare possono essere stabili o instabili. Tuttavia, poiché ci sono considerevoli variazioni, non puoi determinare con sicurezza cosa avverrà.

Quando pratici lo yoga della divinità nel veicolo del mantra, devi sicuramente stabilire un'immagine chiara della divinità. Perciò, fin quando questa non sorge, devi usare molti metodi per svilupparla. Tuttavia, in questo contesto non-tantrico, se hai grande difficoltà nel fare apparire un'immagine della divinità, puoi adottare uno qualsiasi degli oggetti di meditazione presentati sopra e mantenere su di esso la tua attenzione, perché lo scopo principale è semplicemente di conseguire una concentrazione della serenità meditativa. Inoltre, in questo contesto non-tantrico, se pratici focalizzandoti sul corpo di una divinità e vi mantieni l'attenzione anche se l'immagine non appare, non raggiungerai allora lo scopo desiderato. Perciò devi mantenere la tua attenzione su un'immagine che appare.

Mantieni l'attenzione sul corpo nella sua interezza nella misura in cui appare. Se alcune parti del corpo appaiono specialmente chiare, tieni l'attenzione su di esse. Quando perdono chiarezza, ritorna con l'attenzione al corpo nel suo insieme. [504] In quel momento potrebbe esserci incertezza sul colore, come

quando vuoi meditare sul (colore) oro ma appare il rosso, oppure incertezza riguardo alla forma, come quando vuoi meditare su una forma seduta, ma ne appare una in piedi; o incertezza quanto al numero, come quando vuoi meditare su una cosa, ma ne appaiono due; o incertezza quanto alla taglia, come quando vuoi meditare su un corpo grande, ma ne appare uno minuto. Poiché è totalmente inappropriato seguire tali distorsioni, devi (assolutamente) usare solo l'oggetto originale di meditazione, qualunque esso sia, come tuo oggetto di meditazione.



## {47} FOCALIZZARE LA MENTE

- (2)) Come focalizzare la mente sull'oggetto di meditazione
  - (a')) Il metodo impeccabile
  - (b')) Eliminare i metodi imperfetti
  - (c')) La durata delle sessioni

\* \* \*

### (2)) **Come focalizzare la mente sull' oggetto di meditazione**

Questo (punto) ha tre parti: (1) presentare il metodo impeccabile, (2) eliminare i metodi imperfetti e (3) indicare la durata delle sessioni.

#### (a')) **Il metodo impeccabile**

La concentrazione che conseguirai qui ha due caratteristiche speciali: vivida intensità – una chiarezza mentale intensa – e stabilità non discorsiva, stare fisso solo sull'oggetto di meditazione. Alcuni aggiungono a queste una terza caratteristica, la beatitudine; altri vi aggiungono anche la limpidezza, portandole a quattro. Tuttavia, la limpidezza è inclusa nella prima caratteristica, perciò non deve essere elencata come una voce separata. Il diletto e la beatitudine che conferiscono un senso di benessere intervengono come risultato della concentrazione che conseguirai qui, ma non sono concomitanti con tutte le concentrazioni che sono incluse nell'accesso alla prima stabilizzazione meditativa. Inoltre, la concentrazione della quarta stabilizzazione meditativa – che si dice sia la miglior base per conseguire le buone qualità di tutti i tre veicoli – non è associata con alcuna beatitudine fisica o mentale. Perciò, diletto e {48} beatitudine qui non vengono calcolate come caratteristiche. [505] Mentre alcune delle concentrazioni sui livelli senza forma mancano di intensità molto vivida, non c'è nulla di errato nel presentare la vividezza come una di queste due caratteristiche, perché *L'Ornamento per i Sutra Mahayana*,<sup>91</sup> di Maitreya, fa riferimento alla “stabilizzazione meditativa diversa dal regno senza forma”. Questo significa che i bodhisattva<sup>92</sup> – eccetto alcuni bodhisattva potenti – conseguono buone qualità affidandosi alle concentrazioni entro i livelli della stabilizzazione meditativa.

Dal momento che lo sviluppo di questo tipo di vivida intensità è bloccato fin quando c'è mollezza, mentre la non-discorsività, fissa su un solo punto, è bloccata fin quando c'è eccitazione (agitazione), la mollezza e l'eccitazione sono i principali ostacoli al conseguimento della genuina concentrazione. Così, se non comprendi come identificare accuratamente le forme sottili e grossolane di mollezza ed eccitazione, o se non sai come sostenere una concentrazione che blocchi queste una volta che le hai identificate, sarà allora impossibile per te sviluppare la serenità, per non parlare poi della visione profonda (*insight*). Di conseguenza, coloro che cercano diligentemente la concentrazione dovrebbero padroneggiare queste tecniche.

Mollezza ed eccitazione sono condizioni sfavorevoli per il conseguimento della serenità. Più avanti discuterò come identificare queste condizioni sfavorevoli e come effettivamente bloccarle. Ora spiegherò come sviluppare la concentrazione in un modo favorevole al conseguimento della serenità.

Qui concentrazione si riferisce alla tua attenzione che resta fissa unicamente su un oggetto di meditazione; in aggiunta deve restare sull'oggetto con continuità. Per questo sono necessarie due cose: (1) una tecnica in cui la tua attenzione non sia distratta da null'altro che non sia l'oggetto originale di meditazione, e (2) un'accurata consapevolezza che rilevi se tu sei distratto o se sei sul punto di distrarti. La prima è attenzione consapevole; la seconda è vigilanza. Il *Commentario sull'Ornamento per i Sutra Mahayana (Mahayana-sutralamkara-bhasya)*, di Vasubandhu, afferma:<sup>93</sup>

Attenzione consapevole e vigilanza producono una stretta focalizzazione mentale perché la prima impedisce alla tua attenzione di allontanarsi dall'oggetto di meditazione e la seconda riconosce chiaramente che la tua attenzione sta vagando.

Se una pecca nell'attenzione consapevole induce a dimenticare l'oggetto di meditazione, sarai distratto e perderai immediatamente l'oggetto su cui stai meditando. Perciò la base del coltivare la concentrazione è l'attenzione consapevole che non dimentica l'oggetto.

In che modo questa attenzione consapevole focalizza la tua mente proprio sull'oggetto di meditazione? [506] Una volta che hai almeno visualizzato l'oggetto di {40} meditazione nel modo spiegato sopra, genera un potente atto che afferra l'oggetto e tienilo ben fermo con la tua attenzione. Dopo aver portato ad un alto livello la tua attenzione, stabilizzala sull'oggetto senza analizzare di nuovo alcuna cosa.

Riguardo all'attenzione consapevole, il *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, dice:<sup>94</sup>

Cos'è l'attenzione consapevole? Rispetto a un oggetto familiare, la tua mente non dimentica ed opera senza distrazione.

Questo indica che l'attenzione consapevole ha tre caratteristiche: (1) L'oggetto che osserva è "un oggetto familiare", dal momento che l'attenzione consapevole non si verifica rispetto a un oggetto precedentemente estraneo. In questo caso, appare l'immagine dell'oggetto di meditazione conosciuto in precedenza. (2) Il suo aspetto soggettivo o maniera di afferrare è il fatto che la tua mente non dimentica l'oggetto, come indicato dalla frase "la tua mente non dimentica". In questo caso è il non-dimenticare l'oggetto di meditazione da parte della tua mente.

Cosa significa non-dimenticare? Non si riferisce alla mera capacità di ricordare ciò che il guru ti ha insegnato circa l'oggetto di meditazione, pensando o dicendo: "L'oggetto di meditazione è così", quando rivolgi ad esso la tua mente o quando qualcuno ti chiede di esso. Si riferisce, piuttosto, a come la tua attenzione si fissa sull'oggetto di meditazione e lo porta alla mente con chiarezza senza neppure la minima distrazione. Se sei distratto, perdi l'attenzione consapevole nella misura in cui sei distratto. Perciò, dopo aver posto la tua attenzione sull'oggetto di meditazione come spiegato sopra, pensa: "In questo modo ho fissato l'attenzione sull'oggetto di meditazione." Poi, senza esaminare di nuovo, sostieni la forza di quella consapevolezza con ininterrotta continuità. Questo è il punto più critico nella tecnica del mantenere l'attenzione consapevole. (3) La sua funzione è di trattenere la tua attenzione dal vagare lontano dall'oggetto di meditazione.

Fissare l'attenzione in questo modo su un oggetto di meditazione e controllarla, è paragonato al domare un elefante. Un domatore di elefanti lega con molte funi robuste l'elefante selvaggio ad un albero o ad un appiglio resistente. [507] Se (l'animale) fa come gli insegna l'allenatore, bene; se no viene sottomesso e controllato, colpito ripetutamente con un affilato uncino di ferro. La tua mente è come l'elefante indomito; tu la legghi con la fune dell'attenzione consapevole al solido pilastro di un oggetto di meditazione come ho spiegato sopra. Se non riesci a tenervela, devi gradualmente portarla sotto controllo pungolandola con l'uncino di ferro della vigilanza. *Il Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka, afferma:95

{50} L'elefante errante della tua mente  
 È legato in modo sicuro dalla fune della consapevolezza mentale  
 Al solido pilastro dell'oggetto di meditazione  
 Ed è gradualmente controllato con l'uncino di ferro dell'intelligenza.

Anche il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>96</sup>

Con la fune dell'attenzione consapevole e della vigilanza, lega l'elefante della tua mente al tronco dell'albero, l'oggetto di meditazione.

Non è contraddittorio che il primo testo paragoni la vigilanza a un amo di ferro mentre il secondo lo accosta a una fune. La consapevolezza fissa direttamente e continuamente la tua attenzione sull'oggetto di meditazione. Tuttavia, indirettamente anche la vigilanza fissa la tua attenzione sull'oggetto di meditazione, perché tu dipendi dal notare con la vigilanza l'effettiva o l'incipiente mollezza e eccitazione e quindi stabilizzi l'attenzione sull'oggetto primario senza cadere sotto la loro influenza. Inoltre, come citato sopra, il maestro Vasubandhu<sup>97</sup> dice che sia l'attenzione consapevole che la vigilanza focalizzano la mente sull'oggetto di meditazione.

Si dice che si consegue la concentrazione sulla base dell'attenzione consapevole e che quest'ultima è come una fune che fissa effettivamente la tua attenzione con continuità all'oggetto di meditazione; perciò l'attenzione consapevole è la principale tecnica di sostegno nel conseguimento della concentrazione.

Inoltre, l'attenzione consapevole ha un modo di afferrare il suo oggetto che porta un senso di certezza. Se, mentre mantieni la concentrazione, stabilizzi casualmente la tua mente senza un solido senso di certezza circa l'oggetto, la tua mente potrebbe allora assumere una limpida chiarezza, ma non avrà la vivida intensità della conoscenza certa; così non svilupperai una potente attenzione consapevole. [508] Perciò la mollezza sottile resterà fuori controllo e ne risulterà solo una concentrazione difettosa.

Coloro che coltivano solo l'attenzione non-discorsiva senza stabilizzare l'attenzione su altri oggetti di meditazione, quali un corpo divino, tengono a mente l'istruzione personale: "Stabilizza la tua mente senza pensare assolutamente ad alcun oggetto." Devono quindi trattenere l'attenzione dal distrarsi e dal vagare. Questa non-distrazione è sinonimo di attenzione consapevole che non dimentica l'oggetto di meditazione. Perciò, dal momento che la meditazione è semplicemente la tecnica di mantenere l'attenzione consapevole, coloro che meditano in questo modo devono anche affidarsi ad una consapevolezza che porti la forza della conoscenza certa.

### (b')) **Eliminare i metodi imperfetti**

Sono da dissolvere le concezioni sbagliate come le seguenti:

{51} *Posizione errata*: Se porti la coscienza a un livello elevato come hai spie-

gato sopra e la stabilizzi quindi saldamente senza discorsività, non ci sarà davvero nemmeno il minimo difetto di mollezza. Tuttavia, dal momento che ciò accresce l'eccitazione, ti accorgerai che non puoi prolungare la stabilità e la tua coscienza elevata verrà abbattuta. Poiché vedrai che rilassare una mente ben ferma conduce velocemente alla stabilità, questa tecnica è una grande istruzione personale.

*Risposta:* Queste parole proclamano con disinvoltura ad alta voce: "Un buon rilassamento è buona meditazione." Tuttavia non riescono a differenziare la mollezza dalla meditazione. Perciò, come ho spiegato sopra,<sup>98</sup> la concentrazione impeccabile deve avere due caratteristiche; la ferma stabilità dell'attenzione non discorsiva da sola non è sufficiente.

*Posizione errata:* In quel momento, la mollezza è quando la tua mente si oscura e si rannuvola; senza questo la mente ha una limpida chiarezza, perciò la tua concentrazione è senza pecca.

*Risposta:* Poiché questa affermazione non differenzia letargia e mollezza, entrerà nei particolari più avanti.<sup>99</sup>

Dunque, se usi un'intensa cognizione che è troppo calda, puoi avere la chiarezza, ma predominerà l'eccitazione, così che sarà arduo sviluppare la stabilità. [509] Se sostieni la tua meditazione dopo esserti rilassato molto, potresti allora avere la stabilità, ma la mollezza predominerà, così non ci sarà vivida intensità. È veramente arduo trovare il giusto equilibrio della tensione in modo da non essere troppo tirato né troppo rilassato; e per questa ragione è arduo sviluppare una concentrazione libera da mollezza ed eccitazione. Tenendo presente questo, il maestro Ciandragomin affermò, nel suo *Elogio della Confessione* (*Desana-stava*):<sup>100</sup>

Se uso lo sforzo, sorge l'eccitazione;  
Se lo abbandono, ne risulta mollezza;  
È arduo trovare il giusto equilibrio in questo –  
Cosa devo fare della mia mente tormentata?

Il significato di ciò è il seguente: "Uso lo sforzo" significa che la mente è troppo calda; quando fai questo, sorge l'eccitazione. Quando molli la presa stretta e ti rilassi troppo, produci mollezza, con l'attenzione che resta rivolta in dentro. Perciò è difficile trovare il giusto equilibrio per uno stato mentale bilanciato, libero da mollezza ed eccitazione. Ancora, il *Commentario sull' "Elogio della Confessione"* (*Desana-stava-vrtti*), di Buddhasanti, dice:<sup>101</sup>

"Sforzo" qui si riferisce al focalizzare saldamente la tua mente sulla virtù con chiaro entusiasmo.

66 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

E:<sup>102</sup>

{52} Dopo aver visto il problema dell'incipiente eccitazione, abbandoni lo sforzo; ossia, lasci perdere il tuo sforzo. Di conseguenza, la tua attenzione diventa fiacca.

Anche l' *Elogio della Confessione*, di Ciandragomin, afferma:<sup>103</sup>

Se mi sforzo di impegnare l'oggetto, arriva l'eccitazione;  
 Se mi rilasso, si sviluppa la mollezza.  
 È arduo trovare una pratica a mezza via tra queste due –  
 Cosa dovrei fare della mia mente tormentata?

Il commentario di Buddhapalita su questo è chiaro:<sup>104</sup>

Se ti impegni a fondo per una salda focalizzazione sull'oggetto e ti sforzi, la tua mente si eccita e si distrae e di conseguenza distruggi la tua concentrazione. Perciò non raggiungi la stabilità mentale tramite lo sforzo. Questo è problematico; così per evitarlo rilassi la mente, che si è sforzata per impegnare l'oggetto, e abbandoni lo sforzo. [510] In quel momento i difetti come il dimenticare l'oggetto di meditazione conducono alla fiacchezza e alla mollezza.

Perciò, Ciandragomin dice che “è difficile da trovare” una concentrazione che sia il giusto equilibrio o una pratica a mezza via, libera dai due estremi di mollezza ed eccitazione. Se fosse una soluzione adeguata il restare completamente rilassati, non ci sarebbe alcun problema. Dato che i testi dicono che questo conduce alla mollezza, è ovviamente improprio usare questo metodo per conseguire la concentrazione.

Non è sufficiente avere la chiarezza che è semplicemente la limpida qualità di una mente veramente rilassata; deve anche esserci un certo grado di fermezza nel modo in cui afferra l'oggetto. Nella sua discussione sul metodo usato nei primi due dei nove stati mentali,<sup>105</sup> il nobile Asanga dice:<sup>106</sup>

Per stabilizzare e stabilizzare nel modo appropriato la mente su questo oggetto, c'è l'attenzione della salda focalizzazione.

Anche il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>107</sup>

Dopo aver rimosso la mollezza, mantieni saldamente solo l'oggetto di meditazione.

E il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>108</sup>

In quel momento, dopo aver soppresso la mollezza, con tutti i mezzi fai in modo che la tua mente veda in modo veramente chiaro soltanto l'oggetto di meditazione.

Quando Kamalasila dice “la tua mente veda in modo veramente chiaro”, non intende soltanto che l'oggetto sia chiaro; egli intende che il modo in cui la tua mente afferra l'oggetto sia chiaro e fermo.

{53} Il modo suddetto di mantenere l'attenzione consapevole è estremamente importante. Se non lo conosci, la tua meditazione sarà la dimostrazione di un gran numero di errori, quali il dormire in grande oblio proporzionato all'ammontare della meditazione, oppure l'ottundere la saggezza che differenzia i fenomeni. Ciò nonostante, presumi, sbagliando, di avere una solida concentrazione.

*Domanda:* Mentre l'attenzione consapevole fissa la tua attenzione sull'oggetto di meditazione, come spiegato sopra, è appropriato monitorare la tua meditazione e pensare se stai o no mantenendo bene l'oggetto di meditazione?

*Risposta:* Devi fare questo, perché il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila afferma:<sup>109</sup> [511]

Dopo avere in questo modo posto la tua attenzione su qualunque oggetto di meditazione tu possa aver prescelto, tienila fissa lì in continuazione. Mentre stai proprio sull'oggetto, analizza e investiga la tua mente, pensando: “La mia mente sta afferrando bene l'oggetto di meditazione? O è lassa? O è distratta dalle apparenze di oggetti esterni?”

Non è che arresti la concentrazione e quindi guardi la tua mente, piuttosto, mentre mantieni il tuo stato di concentrazione, guardi proprio per vedere se la tua attenzione sta dove era stata posta in precedenza, sull'oggetto primario di meditazione e, se non è così, se c'è mollezza o eccitazione; dopo esserti messo in concentrazione, controlla questa a intervalli moderati, né troppo spesso né troppo raramente. Se fai questo mentre l'intensità e la forza della consapevolezza precedente non sono completamente andate, ciò avviene nella prospettiva di questa consapevolezza. Questo ha lo scopo sia di rendere possibile una stabilità durevole e intensa, sia di permetterti di riconoscere velocemente la mollezza e l'eccitazione.

Di conseguenza, questo è il modo in cui sostieni la tua attenzione consapevole, perché una causa necessaria dell'attenzione consapevole potente e continua è il sostenere la meditazione rammentando ripetutamente a te stesso, ad

intervalli, l'oggetto di meditazione voluto. Il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dice:<sup>110</sup>

Riguardo a ciò, che cos'è una mente fissa su un solo punto? Qualsiasi continuum di attenzione che ricordi più e più volte, si focalizzi su un oggetto compatibilmente simile e sia continuo, esente da errori e vi trovi diletto, è chiamato "concentrazione", come anche "mente virtuosa fissa su un solo punto".

Che cosa ricorda più e più volte? Tu percepisci l'oggetto di meditazione – la caratteristica di uno in equilibrio – {54} dal punto di vista di qualsiasi insegnamento tu abbia memorizzato o udito e sul quale tu abbia ricevuto istruzioni o spiegazioni dai tuoi guru. Tu impegni questo oggetto e su di esso ti focalizzi con continuativa attenzione consapevole. [512]

Anche la *Spiegazione della "Separazione del Mezzo dagli Estremi"* (*Madhyanta-vibhaga-tika*) dice:<sup>111</sup>

L'affermazione "Attenzione consapevole significa non dimenticare l'oggetto di meditazione" vuol dire che esprimi mentalmente le istruzioni sulla stabilizzazione della tua mente.

Perciò, mantieni l'attenzione consapevole per bloccare l'oblio in cui ti allontani dall'oggetto di meditazione. Di conseguenza, il non dimenticare l'oggetto di meditazione – in cui l'oblio è bloccato – è quando "esprimi mentalmente" l'oggetto di meditazione; tu porti ripetutamente l'oggetto di meditazione alla mente. Per esempio, quando sei ansioso (perché temi) di dimenticare qualcosa che sai, sarà difficile dimenticarla se la richiami alla memoria più e più volte.

Perciò, devi ricordarti dell'oggetto di meditazione ad intervalli moderati al fine di sviluppare una forte attenzione consapevole. Il modo per rafforzare la vigilanza, che rileva la mollezza e l'eccitazione, è di fissare l'attenzione sull'oggetto di meditazione senza distrazioni e quindi monitorarla. Realizza che se ripudi questa procedura pensando: "Questa è discorsività", sarà estremamente difficile sviluppare una potente attenzione consapevole e vigilanza.

### (c')) **La durata delle sessioni**

*Domanda:* Quando fissi l'attenzione sull'oggetto di meditazione con attenzione consapevole, c'è una durata definita della sessione per cui dici: "Stabilizzerò la mia mente sull'oggetto di meditazione fino allora?"

*Risposta:* Su questo argomento tutti i guru dei tempi passati dei vari lignaggi tibetani dicono che dovrete fare numerose brevi sessioni. Perché? Alcuni

dicono che se mediti in sessioni brevi e ti fermi quando sta andando bene, sarai ancora desideroso di meditare alla fine di ogni sessione, mentre se la sessione è lunga ti affaticherai. Altri spiegano che, se la sessione è lunga, è facile cadere sotto il dominio della mollezza e dell'eccitazione, così diventa difficile sviluppare una concentrazione impeccabile. *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, e altri testi classici non danno chiaramente la durata delle sessioni. Tuttavia, il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>112</sup>

A questo stadio impegnati nell'equilibrio meditativo per ventiquattro minuti, un'ora e mezza, tre ore, o per quanto puoi. [513]

{55} Mentre questa affermazione è fatta nel contesto della durata della sessione per coltivare la visione profonda dopo che hai già conseguito la serenità, è chiaramente applicabile, in modo analogo, anche quando stai prima addestrandoti per conseguire la serenità; perciò fallo in questo modo.

Se pratichi le tecniche dell'attenzione consapevole e della vigilanza spiegate sopra – ricordandoti dell'oggetto di meditazione e monitorando la tua meditazione ad intervalli moderati – non ha importanza se la sessione è un po' lunga. Tuttavia, di solito accadono una o due cose quando sei un principiante e fai una sessione lunga. Da un lato potresti distrarti a causa della dimenticanza. In questo caso, non riconoscerai velocemente il presentarsi di alcuna mollezza o eccitazione, ma (te ne accorgerai) solo dopo un lungo periodo di tempo. Da un altro lato, benché tu possa non perdere l'attenzione consapevole, è facile cadere sotto il dominio della mollezza e dell'eccitazione, e non le riconoscerai velocemente quando si presentano. La prima situazione impedisce lo sviluppo di una forte attenzione consapevole; la seconda impedisce lo sviluppo di una forte vigilanza. Quindi è veramente difficile bloccare la mollezza e l'eccitazione.

In particolare, se non riesci a riconoscere la mollezza e l'eccitazione dopo che ti sei distratto avendo dimenticato l'oggetto di meditazione, questo è molto peggio del non riuscire a riconoscere velocemente la mollezza e l'eccitazione mentre non dimentichi l'oggetto di meditazione. Perciò le tecniche per mantenere l'attenzione consapevole – i rimedi spiegati precedentemente che inibiscono l'interruzione dell'attenzione consapevole risultante dalla distrazione – sono veramente importanti.<sup>113</sup>

Se hai una grande caduta di memoria derivante dalla distrazione, così come una vigilanza tanto debole da non riconoscere la mollezza e l'eccitazione, allora la tua sessione deve necessariamente essere corta. Se è difficile che tu dimentichi l'oggetto e sei in grado di notare velocemente la mollezza e l'eccitazione, non è un problema se la sessione è un po' lunga. Questa è l'idea che sottostà all'affermazione di Kamalasila menzionata sopra, secondo cui la durata di una

sessione è indefinita – ventiquattro minuti e così via. In breve, dal momento che la durata deve conformarsi alle tue capacità mentali, Kamalasila dice: “per quanto puoi.”

Se non intervengono problemi temporanei per la tua mente o per il corpo, poni la mente in equilibrio. [514] Se sorge un problema, non persistere nel meditare, ma interrompi immediatamente la sessione e rimuovi gli impedimenti nei tuoi costituenti mentale e fisico. Poi medita. Questo è ciò che intendevano gli adepti; perciò riconosci che fare ciò è un aspetto di quanto dovrebbe essere lunga una sessione di meditazione.

**{57} COME COMPORTARSI CON LA MOLLEZZA E L'ECCITAZIONE**

- (c) Cosa fare dopo la focalizzazione su un oggetto di meditazione
  - (1) Cosa fare quando si presentano mollezza ed eccitazione
    - (a') Usare il rimedio all'incapacità di riconoscere la mollezza e l'eccitazione
      - (1') Le caratteristiche che definiscono la mollezza e l'eccitazione
      - (2') Il metodo per sviluppare la vigilanza che riconosce la mollezza e l'eccitazione
    - (b') Usare il rimedio all'incapacità di tentare di eliminarle anche quando siano riconosciute
      - (1') L'intenzione e il modo di interdire la mollezza e l'eccitazione
      - (2') Le cause sottostanti alla mollezza e all'eccitazione
  - (2) Cosa fare quando mollezza ed eccitazione sono assenti.

\* \* \*

**(c) Cosa fare dopo la focalizzazione su un oggetto di meditazione**

Questo (punto) ha due parti:

1. Cosa fare quando si presentano mollezza ed eccitazione
2. Cosa fare quando mollezza ed eccitazione sono assenti

**(1) Cosa fare quando si presentano mollezza ed eccitazione**

1. Usare il rimedio all'incapacità di riconoscere la mollezza e l'eccitazione
2. Usare il rimedio all'incapacità di eliminarle anche quando siano riconosciute

**{58} (a') Usare il rimedio all'incapacità di riconoscere la mollezza e l'eccitazione**

Questo (punto) ha due sezioni: (1) le caratteristiche che delineano la mollezza e l'eccitazione, e (2) il metodo per sviluppare la vigilanza che le riconosce durante la meditazione.

(r') **Le caratteristiche che definiscono la mollezza e l'eccitazione**

Nel *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, l'eccitazione è così definita:<sup>114</sup>

Che cos'è l'eccitazione? È uno stato inquieto della mente, considerato un derivato dell'attaccamento, che insegue gli oggetti piacevoli e agisce da impedimento alla serenità meditativa.

Questa definizione ha tre aspetti: (1) Il suo oggetto è attraente e piacevole. (2) Il suo aspetto soggettivo è che la mente è inquieta e si disperde verso l'esterno. Poiché è un derivato dell'attaccamento, impegna l'oggetto con un senso di desiderio. (3) La sua funzione è di impedire la stabilizzazione della mente sul suo oggetto.

Quando la tua attenzione è rivolta all'interno sul suo oggetto, l'eccitazione – che è attaccata alla forma, al suono e così via – attira la tua attenzione inesorabilmente verso questi oggetti e causa distrazione. Come è detto nell'*Elogio della Confessione*, di Ciandragomin:<sup>115</sup>

Proprio quando sei focalizzato sulla serenità meditativa,  
Dirigendo l'attenzione ripetutamente verso di essa,  
Il capio delle affezioni tira la tua attenzione  
Inesorabilmente, con la fune dell'attaccamento agli oggetti. [515]

*Domanda:* È eccitazione quando c'è dispersione in cui altre affezioni distolgono la mente dall'oggetto – o, allo stesso modo, quando c'è dispersione verso altri oggetti virtuosi?

*Risposta:* L'eccitazione è un derivato dell'attaccamento; perciò, essere distratto da altre affezioni non è eccitazione; è piuttosto il processo mentale di distrazione che è una delle venti affezioni secondarie.<sup>116</sup> Dispersersi verso oggetti virtuosi potrebbe implicare una qualche mente virtuosa o un processo mentale virtuoso; perciò non tutta la dispersione è eccitazione.

Molti traduttori traducono *bying ba* con “mollezza” (*zhum pa*), ma questa “mollezza” non dovrebbe essere interpretata nel significato di scoraggiamento (*zhum pa*). Quanto alla sua definizione, la maggior parte degli yoghi tra questi picchi nevosi sembra considerare la mollezza come uno stato letargico della mente che sta sul suo oggetto di meditazione senza disperdersi altrove, ma che manca di limpida chiarezza. Questo è scorretto, perché viene detto che la letargia causa la mollezza; perciò le due sono distinte, come suggerito nel secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila:<sup>117</sup>

{59} Se, essendo oppresso dalla letargia e dalla sonnolenza, vedi che la tua mente diventa lassa (molle) o che rischia la mollezza ....

Anche il *Sutra che Svela il Significato Inteso* dice:<sup>118</sup>

Se c'è mollezza dovuta a letargia e sonnolenza, o se sei afflitto da qualche affezione secondaria nell'assorbimento meditativo, è un caso di distrazione mentale interna.

Qui si afferma che quando la tua mente diventa lassa a causa della letargia e della sonnolenza, è distratta verso l'interno. Anche il *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, discute la mollezza nel contesto dell'affezione secondaria della distrazione; ma la distrazione, egli spiega, potrebbe anche essere virtuosa, perciò non è necessariamente afflittiva.

Della letargia, poi, il *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, dice:<sup>119</sup>

Cos'è la letargia? Uno stato inservibile della mente classificato come un derivato dell'illusione; lavora per assistere tutte le affezioni radice e le affezioni secondarie.

Perciò, questo derivato dell'illusione è la pesantezza e l'inservibilità di corpo e mente. L'*Auto-commentario al Tesoro della Conoscenza (Abhidharma-kosha-bhāṣya)*, di Vasubandhu, dice:<sup>120</sup> [516]

Cos'è la letargia? La pesantezza del corpo e la pesantezza della mente che sono l'inservibilità del corpo e l'inservibilità della mente.

Mollezza significa che il modo in cui la tua mente afferra l'oggetto di meditazione è fiacco ed essa non afferra l'oggetto con molta vividezza o fermezza. Perciò, anche se è limpido, se il modo in cui la tua mente afferra l'oggetto non è molto vivido, allora si è insinuata la mollezza. Il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>121</sup>

Quando la tua mente non vede l'oggetto in modo vivido – come una persona nata cieca, o una persona che entra in un luogo buio, o come quando si hanno gli occhi chiusi – allora riconosci che la tua mente è diventata lassa (molle).

Non ho visto negli altri testi classici una presentazione chiara della definizione della mollezza.

La mollezza può essere virtuosa o eticamente neutra, mentre la letargia è o un'ostruzione non-virtuosa o un'ostruzione mentale eticamente neutra, ed è invariabilmente un derivato dell'illusione. Inoltre, i testi classici dicono che per disperdere la mollezza devi portare alla mente oggetti piacevoli come il corpo del Buddha, o meditare sulla luce così da stimolare la tua mente. Perciò devi impedire che l'oggetto appaia in modo non chiaro, come se l'oscurità stesse discendendo sulla tua mente, {60} e devi porre fine alla qualità di un'attenzione che è diventata flaccida. Hai bisogno sia di un chiaro oggetto di meditazione che di afferrare l'oggetto saldamente. Non sono sufficienti né un chiaro oggetto di meditazione da solo né la sola trasparenza del soggetto.

È facile riconoscere l'eccitazione, ma la mollezza è difficile da individuare, dal momento che non è identificata con chiarezza negli autorevoli testi classici. È anche molto importante perché in questo caso è un punto di rilievo dei fraintendimenti a proposito della concentrazione impeccabile. Perciò dovresti sperimentare la mollezza con consapevolezza esigente e su quella base esaminarla bene e identificarla in accordo con *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila. [517]

### (2') Il metodo per sviluppare la vigilanza che riconosce la mollezza e l'eccitazione

Non è sufficiente avere solo la comprensione della mollezza e dell'eccitazione; devi essere in grado di sviluppare la vigilanza che rileva accuratamente se mollezza ed eccitazione sono presenti durante la meditazione. Inoltre, sviluppando gradualmente una potente vigilanza, non solo devi sviluppare la vigilanza che riconosce mollezza ed eccitazione appena si presentano, ma devi anche sviluppare una vigilanza che le riconosce quando sono sul punto di manifestarsi, prima che esse siano effettivamente sorte. Questo è dimostrato dalle affermazioni (contenute) nei due ultimi *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila.<sup>122</sup>

Se vedi che la tua mente diventa lassa (molle), o che rischia la mollezza ...

E

Tu vedi che la tua mente si eccita o rischia di eccitarsi.

Finché non sviluppi una vigilanza del genere, non puoi concludere fiduciosamente di aver ottenuto la meditazione impeccabile – libera da mollezza ed eccitazione – durante un dato periodo di tempo. Questo perché, non avendo sviluppato una potente vigilanza, non puoi essere sicuro che la mollezza (las-

rezza) e l'eccitazione siano intervenute o no. Analogamente, in un passaggio che comincia: "C'è riconoscimento di mollezza ed eccitazione...", il (testo) *Separazione del Mezzo dagli Estremi*,<sup>123</sup> di Maitreya, dice che occorre la vigilanza per riconoscere la mollezza e l'eccitazione. Di conseguenza, se non hai sviluppato una vigilanza tale da precludere ogni incapacità di riconoscere la presenza di mollezza o eccitazione, allora anche se cerchi di meditare per un lungo periodo, passerai il tempo sotto la sottile influenza di mollezza ed eccitazione, senza riuscire a coglierle quando si presentano.

{61} *Domanda*: Come sviluppi la vigilanza?

*Risposta*: La sua causa più importante è il processo del mantenere l'attenzione consapevole che ho spiegato sopra.<sup>124</sup> Se riesci a sviluppare un'attenzione consapevole continuativa, sarai in grado di evitare di dimenticare l'oggetto di meditazione e di distrarti. Di conseguenza, dato che questo impedisce di continuare a non cogliere la presenza di mollezza ed eccitazione, potrai facilmente riconoscerle. Ciò sarà perfettamente evidente se esamini nei termini della tua stessa esperienza quanto tempo occorra per riconoscere lassezza ed eccitazione quando l'attenzione consapevole è indebolita e con quale velocità le riconosci quando non è pregiudicata. Avendo presente questo, *Impegnarsi nelle Attività del Bodhisattva*, di Santideva, afferma:<sup>125</sup> [518]

Quando l'attenzione consapevole sta  
Alla porta della tua mente per sua protezione,  
Allora apparirà la vigilanza.

E *Spiegazione della "Separazione del Mezzo dagli Estremi,"* di Sthiramati, afferma:<sup>126</sup>

L'affermazione "C'è riconoscimento di mollezza ed eccitazione da parte della vigilanza se l'attenzione vigile non scade", indica che l'attenzione vigile, quando è completamente presente, è accompagnata dalla vigilanza. Ecco perché dice "se l'attenzione vigile non scade..."

La seguente causa di vigilanza caratterizza il modo di mantenere la vigilanza. Focalizza la tua mente su un'immagine visualizzata del corpo di una divinità, ecc., o metti a fuoco un aspetto soggettivo come la qualità dell'esperienza che è semplicemente luminosa e consapevole. Quindi, mentre stai attento come spiegato sopra, mantieni l'attenzione sull'oggetto controllando nel frattempo se sta disperdendosi altrove. Sappi che questo è cruciale per il mantenimento della vigilanza. Come dice *Impegnarsi nelle Attività del Bodhisattva*, di Santideva:<sup>127</sup>

76 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Esaminare ripetutamente  
 Gli stati del corpo e della mente –  
 Proprio questo, in breve,  
 È il significato di “preservare la vigilanza”.

Con questo metodo, dunque, sviluppi la vigilanza che nota la mollezza e l'eccitazione quando sono sul punto di sorgere, mentre col metodo per mantenere l'attenzione consapevole preveni l'oblio, in cui l'attenzione viene distratta e scivola via. Devi, perciò, distinguere debitamente questi due. Altrimenti, se pratici come si fa al giorno d'oggi – combinando tutte queste consapevolezze senza comprendere {62} le distinzioni tra di esse – temo che la concentrazione risultante da una causa pasticciata sarà anch'essa pasticciata. Perciò è veramente importante fare un'analisi molto precisa di questo in conformità con ciascuno dei maggiori testi autorevoli, e quindi determinarlo nella pratica. Non riporre le tue speranze in una debole determinazione, perché il *Compendio delle Perfezioni*, di Aryasura, dice:<sup>128</sup>

Usando solo la gioiosa perseveranza, finirai per sfinirti.  
 Se pratici con l'aiuto della saggezza, raggiungerai la grande meta. [519]

**(b'') Usare il rimedio all'incapacità di tentare di eliminarle anche quando siano riconosciute**

Come spiegato sopra, sviluppi l'attenzione consapevole e la vigilanza veramente potenti tramite l'uso appropriato dei metodi per mantenere l'attenzione consapevole e la vigilanza. La vigilanza è allora in grado di notare anche (stati) veramente sottili di mollezza ed eccitazione, perciò non c'è alcun problema a individuare il presentarsi di essi. Tuttavia, quando non fai lo sforzo di bloccare sul nascere questi due, la tua compiacenza o l'incapacità di applicarti costituisce un problema estremamente serio per la tua concentrazione. Questo perché, se pratici a questo modo, la tua mente formerà delle cattive abitudini e sarà allora estremamente difficile sviluppare una concentrazione libera da mollezza ed eccitazione. Perciò, per rimediare all'incapacità di applicarti alla loro eliminazione, coltiva l'intenzione chiamata applicazione o sforzo.

Questa sezione ha due parti: (1) l'intenzione e il modo in cui essa blocca la mollezza e l'eccitazione, e (2) le cause sottostanti alla mollezza e all'eccitazione.

**(1') L'intenzione e il modo di interdire la mollezza e l'eccitazione**

Il *Compendio della Conoscenza*, di Asanga, dice:<sup>129</sup>

Cos'è l'intenzione? È l'attività mentale di applicare la mente, avente la funzione di richiamare la mente alla virtù, alla non-virtù o a ciò che è eticamente neutro.

Questo è il modo di intenderla. Per esempio, la limatura di ferro è costretta a muoversi sotto l'influenza di un magnete. Similmente, il processo mentale dell'intenzione muove e stimola la mente verso la virtù, la non virtù o ciò che è eticamente neutro. Perciò, qui ci si riferisce a un'intenzione che applica la mente all'eliminazione della mollezza e dell'eccitazione quando si presenta una di queste.

*Domanda:* Dopo aver stimolato la tua mente ad eliminare la mollezza e l'eccitazione, come fai a bloccarle?

{63}*Risposta:* La mollezza mentale comporta il ritrarsi veramente eccessivo all'interno, che conduce allo scivolamento nel modo di afferrare l'oggetto di meditazione; perciò dovresti dirigere la tua mente verso cose dilettevoli, che fanno in modo che si espanda verso l'esterno. [520] Dovrebbe essere qualcosa come una bellissima immagine del Buddha, non qualcosa di piacevole che fa sorgere le affezioni. Oppure (dovresti) portare alla mente un'immagine di luce, come la luce del sole. Quando questo rimuove la mollezza, dai immediatamente una stretta al modo in cui afferrì l'oggetto e mantienilo in meditazione. Come spiega il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila:<sup>130</sup>

Come? Quando sei vinto dalla letargia e dalla sonnolenza, quando c'è una mancanza di chiarezza nell'afferrare l'oggetto di meditazione e la tua mente è diventata lassa, medita allora sull'idea di luce, oppure porta alla mente le cose più gradevoli, come le qualità del Buddha. Disperdi la mollezza in questo modo e resta attaccato con fermezza all'oggetto di meditazione.

In questa situazione, non meditare su un oggetto che disillude, perché la disillusione fa sì che la tua mente si ritragga all'interno.

Quando espandi la tua mente usando la saggezza che discerne per analizzare un oggetto di tua scelta, anche questo arresta la mollezza. Il *Compendio delle Perfezioni*, di Aryasura, dice:<sup>131</sup>

Quando (è) fiacca, la tua mente viene stimolata ed ispirata  
In virtù dell'energia dello sforzo (richiesto) per la visione profonda.

Perciò, la mollezza, o la fiacchezza, è come segue. Lo stato della mente descritto dai due termini è chiamato "mollezza" perché c'è un calo nel modo di afferrare l'oggetto di meditazione. È chiamato "fiacchezza" perché c'è un eccessivo ritrarsi all'interno. Lo si contrasta stimolando il modo di afferrare l'oggetto e rendendo

vasto l'oggetto di meditazione, per espandere la mente. Il *Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka, afferma:<sup>132</sup>

Nel caso della mollezza, espandi la tua mente  
Meditando su un oggetto vasto.

E:

Inoltre, nel caso della fiacchezza, ispira te stesso  
Osservando i benefici della perseveranza gioiosa.

Anche il *Compendio degli Addestramenti (Siksa-samuccaya)* afferma:<sup>133</sup> “Se la tua mente diventa fiacca, ispira te stesso coltivando il diletto.” I grandi eruditi e gli adepti concordano su questa materia.

Perciò, ecco qui il più importante rimedio per bloccare la mollezza: Quando rifletti sulle buone qualità di cose come i Tre Gioielli, {64} i benefici della mente dell'illuminazione e il grande significato dell'ottenere opportunità,<sup>134</sup> questo dovrebbe avere un effetto rinforzante sulla tua mente, proprio come l'acqua fredda buttata in faccia a una persona che dorme. [521] Ciò dipende dall'aver avuto esperienza della meditazione analitica che discerne su questi benefici argomenti.

Se coltivi un rimedio all'abitudine delle cause sottostanti la mollezza – ossia la letargia, la sonnolenza e qualcosa che induce queste due, in cui la tua mente assume un aspetto buio – allora non sorgerà la mollezza che risulta da queste cause; oppure, se è sorta, si bloccherà. Riguardo a ciò, il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, suggerisce attività come andare a camminare, tenere in mente un'immagine di luminosità e familiarizzare con essa ripetutamente, perseguire uno qualsiasi dei sei ricordi – il Buddha, l'insegnamento, la comunità, la disciplina etica, la generosità e le deità,<sup>135</sup> stimolare la mente per mezzo di altri oggetti ispiranti la meditazione, recitare oralmente le tecniche che discutono i difetti della letargia e della sonnolenza, guardare in diverse direzioni nonché la luna e le stelle, lavarsi la faccia con acqua.

Inoltre, se la mollezza è minima e non capita frequentemente, tieni saldo il tuo afferrare l'oggetto e continua a meditare; ma se la mollezza è consistente e si presenta a ripetizione, sospendi la coltivazione della concentrazione, rimuovi la mollezza usando uno qualsiasi di quei rimedi e quindi riprendi la meditazione.

Sia che il tuo oggetto di meditazione implichi il dirigere la mente verso l'interno o verso l'esterno, se l'oggetto non è chiaro e un senso di oscurità – leggera o consistente – discende sulla tua mente, sarà allora difficile troncare la mollezza se continui a meditare senza eliminarla. Quindi, come rimedio a questo, medita ripetutamente sull'apparenza di luce. *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, afferma:<sup>136</sup>

Coltiva correttamente la serenità e la visione profonda (insight), con una mente brillante e radiante, una mente di chiara luce, libera da oscurità. Sulla via verso la serenità e la visione profonda, medita su un senso di luminosità in questo modo. [522] Se lo fai, anche se all'inizio il tuo interesse per l'oggetto di meditazione è ottuso e la luminosità si affievolisce, la causa e la condizione dell'esserti abituato a quella meditazione chiariranno il tuo interesse per l'oggetto di meditazione e condurranno a grande luminosità. Se all'inizio c'è chiarezza e grande luminosità, queste due diverranno più tardi ancora maggiori.

Perciò, dato che dice che si dovrebbe coltivare la luminosità anche quando l'oggetto di meditazione è chiaro fin dall'inizio, ciò è vero a maggior ragione quando chiaro non è. *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, descrive anche come mantenere il segno di luminosità nella meditazione:<sup>137</sup>

{65} Mantieni nella meditazione il segno della luminosità (derivante) dalla luce di una lampada ad olio, dalla luce di un falò, o dal globo del sole.

Medita sul segno di luminosità non solo mentre coltivi la concentrazione, ma anche in altre occasioni.

Nel caso dell'eccitazione, per via dell'attaccamento l'attenzione insegue oggetti come le forme e i suoni; perciò, in risposta a questo, porta alla mente cose disilludenti che fanno in modo che la tua attenzione sia ritratta all'interno. Appena questo calma l'eccitazione, porta la mente sul precedente oggetto di meditazione. Il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, afferma:<sup>138</sup>

Quando vedi che la tua mente si eccita occasionalmente nel ricordare una precedente eccitazione, un gioco e così via, calma l'eccitazione portando alla mente cose disilludenti, come l'impermanenza. Quindi sforzati di impegnare l'oggetto di meditazione senza che la tua mente venga coinvolta nell'attività.

E il *Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka, afferma:<sup>139</sup>

Calma l'eccitazione portando alla mente  
L'impermanenza e così via.

E:<sup>140</sup>

Ritira la tua mente dalla distrazione notando  
I difetti degli oggetti che distraggono.

Anche il *Compendio degli Addestramenti*, di Santideva, afferma:<sup>141</sup> “Se si manifesta l’eccitazione, calmalala portando alla mente l’impermanenza.” [523]

Così, se sorge un’eccitazione davvero forte o prolungata, è cruciale rilassare la meditazione per un attimo e coltivare un senso di disincanto, piuttosto che tentare di arrestare la mente e dirigerla di nuovo verso l’oggetto di meditazione ogni volta che si disperde. Per un’eccitazione non troppo accentuata, riporta indietro l’attenzione divagante e fissala sull’oggetto di meditazione. Questo perché il *Compendio delle Perfezioni*, di Aryasura, afferma:<sup>142</sup>

Quando la tua mente si eccita, blocca questo disturbo  
Calmandola e stabilizzando la tua attenzione.

E i testi di Asanga sui livelli dicono che il passaggio del sutra: “focalizza la tua mente”, si riferisce al rimedio per l’eccitazione.

In senso generale si dice che, se la tua mente è eccitata, dovresti focalizzarla sull’oggetto di meditazione, mentre, se è lassa, dovresti pensare a un oggetto dilettevole. Il (testo) *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, afferma:<sup>143</sup>

Pertanto, una volta che la mente si è ritirata all’interno e tu noti che c’è mollezza o la minaccia di mollezza, mantieni e {66} rallegra la tua mente pensando a qualsiasi cosa ispirante. Questo è il mantenere la mente. Come disponi la tua mente? Mentre mantieni la mente, quando noti che essa è eccitata o che c’è la minaccia che lo diventi, ritiralala indietro e ponila in calma stabilizzazione.

Quando è eccitata, non portare alla mente oggetti ispiranti e dilettevoli, perché questo causerà la distrazione della mente verso l’esterno.

## (2’)) **Le cause sottostanti alla mollezza e all’eccitazione**

Il (testo) *Livelli degli Atti Yogici*, di Asanga, afferma:<sup>144</sup>

Quali sono i segni della mollezza? Non controllare le facoltà sensoriali; non mangiare con moderazione; non fare uno sforzo per praticare invece di dormire durante la prima e l’ultima parte della notte; abituale mancanza di vigilanza; comportamento illuso; dormire eccessivamente; non essere abile; essere pigro nelle proprie aspirazioni, nella perseveranza gioiosa, nell’intenzione e nell’analisi; dare solo un’attenzione parziale alla serenità senza abituarti ad essa e affinarla pienamente; lasciare che la mente stia in (uno stato) simile al buio; e non provare diletto nel focalizzarsi sull’oggetto di meditazione. [524]

Qui “segni di mollezza” deve essere inteso come cause della mollezza. La parola “pigro” si applica alla perseveranza gioiosa, all'intenzione, all'analisi e anche alle aspirazioni. Lo stesso testo afferma anche:<sup>145</sup>

Quali sono i segni dell'eccitazione? I primi quattro punti elencati sopra per i segni della mollezza – non controllare le facoltà sensoriali, ecc.; comportarsi con attaccamento; avere un modo di fare inquieto; mancare del senso di disincanto; non essere abile; avere un grande senso di aggrapparsi nelle aspirazioni, ecc.; non riuscire ad abituarsi alla perseveranza gioiosa; meditare in un modo sbilanciato senza affinare l'abilità di afferrare l'oggetto di meditazione; essere distratto da ogni tipo di impulsi eccitanti, come i pensieri riguardanti i parenti.

I “segni di eccitazione” sono le cause dell'eccitazione. “Grande aggrapparsi” è una presa mentale eccessiva su un oggetto piacevole. “Aspirazione, etc.” si riferisce ai quattro punti [aspirazione, perseveranza gioiosa, intenzione e analisi] spiegati in precedenza.

Pertanto, le quattro pratiche di cui la prima è il controllo delle facoltà sensoriali, che sono state discusse in precedenza nella sezione sulla pratica tra le sessioni di meditazione,<sup>146</sup> sono importanti per inibire la mollezza e l'eccitazione. Per di più, se riconosci quelle cause e cerchi di inibirle, questo ovviamente è molto utile per interrompere {67} la mollezza e l'eccitazione. Perciò, usa la vigilanza per rilevare perfino la mollezza e l'eccitazione sottili. Dovresti bloccarle in ogni modo possibile, non tollerandone alcuna forma. Il (testo) *Separazione del Mezzo dagli Estremi*, di Maitreya, dice che il non riuscire a fare questo è un difetto di concentrazione chiamato “non-applicazione”. [525]

Alcuni potrebbero gradualmente omettere (questa vigilanza) pensando: “Un'eccitazione e una distrazione minima persistono anche se le taglio fuori all'inizio, perciò non le taglierò.” Oppure, se la mollezza e l'eccitazione non sono forti e non persistono per periodi lunghi, potrebbero pensare: “Dato che sono deboli e di breve durata, non accumulo ostruzioni karmiche; perciò non ho bisogno di tagliarle fuori.” Quelli che pensano in questo modo e non si applicano all'eliminazione di questi ostacoli, non conoscono il modo giusto di conseguire la concentrazione, e tuttavia pretendono di farlo. Essi ingannano coloro che aspirano alla concentrazione, perché il loro approccio li colloca fuori dalla tradizione dei metodi per conseguire la concentrazione indicati da maestri quali il venerabile Maitreya.

Inoltre, nei termini di contrastare la mollezza e l'eccitazione, all'inizio sarai spessissimo interrotto dall'eccitazione e dalla distrazione; perciò lotta per eliminarle. Se, lavorando su questo, arresti l'eccitazione e la distrazione grossolane, otterrai allora un po' di stabilità; a questo punto, fai uno sforzo per protegger-

ti dalla mollezza. Se stai in guardia contro la mollezza con elevata consapevolezza, allora l'eccitazione – più sottile di prima – potrebbe nuovamente interrompere la tua stabilità. Perciò, lotta per eliminare questo; se lo blocchi, la stabilità crescerà. Poi sorgerà di nuovo la mollezza, perciò tenta di eliminarla.

Per riassumere, sottrai la tua mente alla divagazione e all'eccitazione, fissandola all'interno sull'oggetto di meditazione e cerca la stabilità. Ogni volta che si presenta la stabilità, prendi grandi precauzioni contro la mollezza e genera una vivida intensità. Conseguirai la concentrazione impeccabile alternando queste due. Non ti aspettare di conseguire la stabilità per mezzo della mera limpidezza, che manca della vividezza che va di pari passo col modo intenso di apprendere l'oggetto.

## (2)) Cosa fare quando mollezza ed eccitazione sono assenti

Continuando a meditare dopo aver eliminato anche la mollezza e l'eccitazione sottili, come spiegato sopra, la tua mente entrerà in uno stato di equilibrio che è libero dagli sbilanciamenti della mollezza o dell'eccitazione. [526] A questo punto, è un difetto della concentrazione applicarti o sforzarti, perciò coltiva l'equanimità come rimedio a questo. Il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>147</sup>

Quando mollezza ed eccitazione se ne sono andate e vedi che la tua attenzione resta con calma sull'oggetto di meditazione, rilassa [68] lo sforzo e dimora nell'equanimità; quindi resta in questo modo fin quando ti piace.

*Domanda:* Come può essere che applicarsi o fare uno sforzo diventi un problema?

*Risposta:* Attraverso la meditazione, rivolgendo l'attenzione all'interno quando la mente è eccitata, e stimolando la mente quando è lassa, ottieni la certezza che mollezza ed eccitazione non si presenteranno durante ogni sessione adeguata di meditazione. A questo punto sei ancora estremamente attento alla mollezza e all'eccitazione, proprio come in principio. Il problema è mantenere questo. La tua mente si distrarrà, perciò in quel momento devi saperti rilassare, come affermato nel secondo e nel terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila:<sup>148</sup> “Se ti sforzi quando la mente è entrata in uno stato di equilibrio, allora la tua mente si distrarrà.” Questo implica rilassare lo sforzo, ma non sacrificare l'intensità del modo in cui apprendi il tuo oggetto.

Pertanto, questa coltivazione dell'equanimità non deve essere fatta ogni volta che mollezza ed eccitazione sono assenti, ma quando hai ridotto la loro forza, perché quando non fai così non c'è equanimità.

*Domanda:* Che sorta di equanimità è questa?

*Risposta:* In generale, si insegnano tre tipi di equanimità:<sup>149</sup> (1) il sentimento di imparzialità, (2) l'imparzialità che è una dei quattro incommensurabili, e (3) l'equanimità rispetto all'applicazione. In questo caso è l'equanimità rispetto all'applicazione. La sua natura deve essere intesa secondo questo passaggio tratto da *Livelli dello Sravaka*, di Asanga:<sup>150</sup> [527]

Cos'è l'equanimità? Quando la tua mente presta attenzione agli oggetti di meditazione associati alla serenità e alla visione profonda (*insight*), si focalizza con un assetto (sistemazione) calmo, un impegno mentale spontaneo, un senso di benessere mentale, un funzionamento mentale privo di sforzo dopo essere diventata utilizzabile e con un equilibrio mentale libero da affezioni.

Quando consegui tale equanimità – in quelle occasioni in cui mollezza ed eccitazione sono assenti mentre coltivi la concentrazione – stai con essa e lascia che la tua mente riposi senza esercitare uno sforzo intenso. I segni di questo tipo di attenzione sono descritti nello stesso testo:<sup>151</sup>

Cosa sono i segni dell'equanimità? L'oggetto di meditazione pone la tua mente nell'equanimità; la mente non trabocca di eccessiva perseveranza gioiosa rispetto all'oggetto di meditazione.

In quel testo è anche spiegato il tempo per coltivare l'equanimità:<sup>152</sup>

{69} Quando è il momento per l'equanimità? In termini di serenità e visione profonda, quando la tua mente è libera da mollezza ed eccitazione.

Le spiegazioni di cui sopra riguardo al metodo per sviluppare la concentrazione impeccabile concordano con gli insegnamenti del venerabile Maitreya contenuti in *Separazione del Mezzo dagli Estremi*:<sup>153</sup>

Stando con quella gioiosa perseveranza,  
La mente diventa utilizzabile e tu raggiungi tutte le mete.  
Questo avviene come risultato dell'eliminazione dei cinque difetti  
E dell'affidarsi agli otto antidoti.  
I cinque difetti sono: pigrizia,  
Dimenticare le istruzioni, mollezza ed eccitazione,  
Non-applicazione e applicazione.  
Gli otto antidoti sono: la base [il desiderio ardente], quello basato su di essa  
[sforzo],  
La causa [fiducia], l'effetto [flessibilità],

84 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Non dimenticare l'oggetto della meditazione,  
 Riconoscere la mollezza e l'eccitazione,  
 L'applicarsi ad eliminarle,  
 E lo stabilizzare la mente quando sono state dominate.

In questi versi, “stando con quella ...” si riferisce al protrarre l'energia della gioiosa perseveranza con lo scopo di eliminare le condizioni sfavorevoli. Con ciò sorge una concentrazione in cui la mente è utilizzabile. Inoltre, dato che questo è il fondamento o la base dei poteri supernormali che conseguono tutte le mete – conoscenza superiore e così via – tu raggiungi tutti gli obiettivi.

Cosa si fa per sviluppare tale concentrazione? [528] Si sviluppa come risultato dell'uso degli otto antidoti al fine di eliminare i cinque difetti. Questi sono i cinque difetti: al momento della preparazione, la *pigrizia* è un difetto, perché non ti applichi alla concentrazione. Quando stai lavorando sulla concentrazione, il *dimenticare le istruzioni* è un difetto, perché quando dimentichi l'oggetto per meditare sul quale avevi ricevuto istruzioni, la tua mente non è posta in equilibrio sull'oggetto di meditazione. Quando è posta in equilibrio meditativo, la *mollezza* e l'*eccitazione* sono difetti, perché rendono inservibile la tua mente. Quando sopraggiungono mollezza ed eccitazione, la mancanza di sforzo [*non applicazione*] è un difetto perché non domina queste due. Quando mollezza ed eccitazione sono assenti, il difetto è l'intenzione di *applicazione*. I tre *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, indicano che ci sono cinque difetti nel caso che mollezza ed eccitazione siano trattati sotto un'unica (voce), sei se sono elencati separatamente.

{70} Fra i rimedi per questi difetti, gli otto antidoti, ce ne sono quattro per la pigrizia – fiducia, desiderio intenso, sforzo e flessibilità. Poi i rimedi per la dimenticanza, la mollezza e l'eccitazione, la non applicazione e l'applicazione, sono rispettivamente: l'attenzione consapevole, la vigilanza che riconosce la mollezza e l'eccitazione, l'intenzione di applicarsi e l'equanimità stabilita con calma. Ho spiegato ampiamente questi sopra.<sup>154</sup>

Queste sono le istruzioni eccellenti per conseguire la concentrazione. Sono esposte nei tre *Stadi della Meditazione*, del grande maestro Kamalasila, così come in molte esposizioni sul conseguimento della concentrazione ad opera di altri grandi eruditi indiani. Sono spiegate anche nella discussione sul conseguimento della serenità nel commentario di Atisha sul suo *Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione*. I primi guru degli stadi del sentiero hanno dato un'idea sommaria su questi punti, tuttavia coloro che desideravano coltivare la stabilizzazione meditativa non hanno compreso come procedere. Perciò io ho esposto questo esaurientemente.

Un tema comune a tutte le istruzioni personali su questa pratica è che attenzione consapevole e vigilanza rimuovono la mollezza e l'eccitazione. [529] Perciò non

pensare: “Questo è un insegnamento particolare del veicolo dei dialettici,<sup>155</sup> ma non è necessario nel veicolo del mantra”, perché è comune anche al veicolo del mantra, dal momento che viene sostenuto pure nella classe del più alto tantra yoga. Il secondo capitolo della prima sezione del glorioso *Tantra dell'Integrazione* afferma:<sup>156</sup>

La concentrazione del desiderio ardente, il fondamento delle abilità supernormali associato all'applicazione riparatrice, è basata sulla solitudine; è basata sulla libertà dall'attaccamento; ed è basata sulla cessazione. C'è radicale trasformazione per mezzo della corretta eliminazione. Con questo desiderio ardente mediti senza essere fiacco o esaltato...

Esso (capitolo) descrive anche le tre concentrazioni dell'entusiasmo, dell'analisi e della mente allo stesso modo. La concentrazione utilizzabile, come spiegato sopra, è la base per il conseguimento di qualità come le abilità supernormali. Perciò, dal momento che è una base, è chiamata il fondamento delle abilità supernormali. I testi come *Spiegazione della "Separazione del Mezzo dagli Estremi"* spiegano che ci sono quattro grandi strade per realizzare questa: (1) conseguirla tramite un fiero desiderio ardente, (2) conseguirla tramite una prolungata perseveranza gioiosa, (3) conseguire la concentrazione tramite l'esame discriminante dell'oggetto di meditazione – questi primi tre sono chiamati rispettivamente: concentrazione del desiderio ardente, concentrazione entusiastica e {71} concentrazione analitica – e (4) conseguire l'unidirezionalità della mente basata sul fatto di avere nella propria mente i semi della concentrazione precedente; questa è chiamata concentrazione mentale. “Molto fiacca” si riferisce al rilassamento eccessivo e “molto esaltata” si riferisce all'eccessiva tensione. Il punto è che dovresti sostenere una meditazione libera da questi due.



## 5

## {73} CONSEGUIRE LA SERENITÀ

- ((2'')) Gli stadi di sviluppo degli stati mentali
  - (a)) I reali stadi di sviluppo degli stati mentali
  - (b)) Il processo del conseguirli con le sei forze
  - (c)) Come le quattro attenzioni sono coinvolte in questo (processo)
- (c') La misura del successo nella coltivazione della serenità
  - (r') Presentazione della linea di confine tra il conseguire e il non conseguire la serenità meditativa
  - (a'') Presentazione del significato effettivo
  - (b'') I marchi identificativi associati all'attenzione e l'eliminazione dei dubbi

\* \* \*

((2'')) **Gli stadi di sviluppo degli stati mentali**

In questa sezione ci sono tre parti:

1. I reali stadi di sviluppo degli stati mentali.
2. Il processo del conseguirli con le sei forze.
3. Come le quattro attenzioni sono coinvolte in questo (processo).

(a)) **I reali stadi di sviluppo degli stati mentali**

Questi sono i nove stati mentali:

1. *Applicare la mente* [530] : Questo comporta ritirare completamente l'attenzione da tutti gli oggetti esterni e dirigerla all'interno, verso l'oggetto di meditazione. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* di Maitreya afferma:<sup>157</sup> "Dopo aver diretto la tua attenzione verso l'oggetto di meditazione....".

{74} 2. *Applicazione continua*: La tua attenzione, che inizialmente era diretta all'oggetto di meditazione, non vaga altrove, ma è posta con continuità sull'oggetto di meditazione. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): "La sua continuità non è distolta".

3. *Applicazione "rattoppata"*: Se la tua attenzione è trascinata via dalla dimenticanza e distratta da cose esterne, riconosci questo e fissala di nuovo sull'oggetto di

meditazione. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): “Riconoscere velocemente la distrazione, è ancora mettere una toppa”.

4. *Applicazione salda*: Il primo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila commenta che col precedente stato mentale riconosci la distrazione e la elimini; con questo stato mentale hai eliminato la distrazione e, con lo sforzo, poni l'attenzione sull'oggetto di meditazione.<sup>158</sup> *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti afferma che la tua attenzione, che per natura è espansiva, viene ripetutamente ritirata in dentro e raffinata, determinando una stabilità sempre maggiore.<sup>159</sup> Ciò concorda con l'affermazione [dall'*Ornamento dei Sutra Mahayana*]: “I saggi ritraggono la loro attenzione verso l'interno a livelli sempre maggiori”. Il *Livelli dello Sravaka* di Asanga spiega che per prima viene applicata la consapevolezza e l'attenzione non devia verso l'esterno.<sup>160</sup> Come la forza dell'attenzione consapevole si sviluppa, la dimenticanza non crea distrazione verso l'esterno.

5. *Dominio*: Riflettendo sui vantaggi della concentrazione, provi diletto nel concentrarti. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): “Allora, dato che ne vedi i vantaggi, la tua mente viene domata nella concentrazione”. Il *Livelli dello Sravaka* commenta che, se la mente è distratta dai segni di uno qualsiasi dei cinque oggetti sensoriali, della forma visibile e così via, dei tre veleni mentali [attaccamento, ostilità e ignoranza], o di un uomo o una donna, consideri questi dieci segni come svantaggiosi dall'inizio e non permetti che distolgano la tua mente.

6. *Pacificazione*: Considerando la distrazione come un difetto, respingi qualsiasi avversione per la concentrazione. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): “Poiché vedi i difetti della distrazione, respingi l'avversione per la meditazione”. [531] Il *Livelli dello Sravaka* asserisce che se l'attenzione è disturbata da pensieri come quelli riguardanti gli oggetti dei sensi e da affezioni secondarie, come le ostruzioni che coinvolgono l'attrazione verso il sensoriale, tu li consideri svantaggiosi fin dall'inizio e non permetti che la tua attenzione sia trascinata verso pensieri e affezioni secondarie.

7. *Completa pacificazione*: Questo comporta la soddisfacente pacificazione del manifestarsi di attaccamento, malinconia, letargia, sonnolenza, etc. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): “Appena sorgono attaccamento, malinconia, ecc., questi vengono pacificati”. Il *Livelli dello Sravaka* dice che, se [75] i pensieri e le affezioni secondarie menzionate prima sorgono come risultato della dimenticanza, tu non cedi a tutto ciò che appare, ma li elimini.

8. *Attenzione su un solo punto*: Questo comporta l'applicare lo sforzo al fine di impegnare l'oggetto di meditazione senza sforzo. *L'Ornamento dei Sutra Mahayana* (dice): “Quindi, chi è dotato di controllo ed entusiasmo applica i rimedi agli ostacoli alla propria mente e consegue in modo naturale il nono

stato mentale”. Questo deve essere compreso tramite l’affermazione del *Livelli dello Sravaka*: “Per mezzo dell’applicazione non hai ostacoli e, dal momento che stabilisci un flusso continuo di concentrazione, crei un singolo canale”. Un altro termine applicato all’ottavo stato mentale è “canalizzazione unica” il cui significato si comprende facilmente.

9. *Applicazione bilanciata*: Secondo gli *Stadi della Meditazione* di Kamalasila, questo si riferisce all’equanimità che si manifesta quando la mente diventa bilanciata; *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti dice che questo si riferisce all’attenzione spontanea, naturale e al raggiungimento dell’indipendenza come risultato della familiarità con la canalizzazione unica.<sup>161</sup> *L’Ornamento dei Sutra Mahayana* afferma: “In virtù della familiarità con quello, c’è la non-applicazione”. Il *Livelli dello Sravaka* dice che la mente è “concentrata”, e il significato di questo è chiaramente esposto nello stesso testo.<sup>162</sup>

In conseguenza della dedizione, del familiarizzare e della pratica frequente, raggiungi il sentiero dell’attenzione spontanea e di quella naturale. [532]  
Senza applicazione e con spontaneità, la tua mente entra in un flusso di concentrazione priva di distrazione. In questo modo è concentrata.

I nomi degli stati mentali del nono (livello) concordano con le linee del primo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila.<sup>163</sup> “Questo sentiero della serenità meditativa è spiegato nei sutra della Perfezione della Saggezza e così via...”.

### (b)) Il processo del conseguirli con le sei forze

Ci sono sei forze: la forza dell’ascolto, la forza della riflessione, la forza dell’attenzione consapevole, la forza della vigilanza, la forza dell’entusiasmo e la forza della completa conoscenza. Il metodo per realizzare gli stati mentali con queste forze è il seguente:

1. Con *la forza dell’ascolto*, conseguì l’applicazione mentale. La ragione di questo è che, per il fatto di seguire le istruzioni che hai puramente udito da qualcun altro riguardo al focalizzarsi sull’oggetto di meditazione, all’inizio tu fissi semplicemente l’attenzione sull’oggetto; ma non si tratta di familiarità imputabile alla tua ripetuta riflessione. {76}

2. Con *la forza della riflessione*, conseguì lo stato mentale dell’applicazione continua; questo perché, in conseguenza della pratica del riflettere ripetutamente sulla continuazione dell’atto iniziale del fissare l’attenzione sull’oggetto di meditazione, per la prima volta conseguì l’abilità di mantenere una limitata continuità.

3. Con *la forza dell’attenzione consapevole*, tu realizzi gli stati mentali dell’applicazione rattoppata e dell’applicazione salda; questo perché, nel caso del-

l'applicazione rattoppata, quando la tua attenzione è distolta dall'oggetto di meditazione, tu sei consapevole del precedente oggetto di meditazione e la tua attenzione è riportata indietro; nel caso dell'applicazione salda, generi dall'inizio il potere dell'attenzione consapevole e questo impedisce che l'attenzione sia distolta dall'oggetto di meditazione.

4. Con *la forza della vigilanza*, consegui gli stati mentali del dominio e della pacificazione; questo perché con la vigilanza riconosci i difetti del disperderti verso pensieri e segni delle affezioni secondarie e, considerandoli come difetti, non permetti che intervenga la dispersione verso questi due. [533]

5. Con *la forza dell'entusiasmo*, tu realizzi gli stati mentali della completa pacificazione e dell'attenzione rivolta a un solo punto; questo perché, sforzandoti di eliminare anche i pensieri sottili e le affezioni secondarie, non soggiaci ad essi; e, facendo questo, la mollezza, l'eccitazione, ecc., sono inabilitati ad interferire con la tua concentrazione, e tu raggiungi la concentrazione continua.

6. Con *la forza della conoscenza*, tu realizzi lo stato mentale dell'applicazione bilanciata; questo perché, per la forza della grande familiarità con quanto sopra, sviluppi la concentrazione naturale priva di sforzo.

Questi concordano esattamente con quanto significato dal *Livelli dello Sravaka* di Asanga; perciò, benché ci siano spiegazioni alternative, non riporre fiducia in esse.

Il conseguimento del nono stato mentale può essere compreso nei termini di un'analogia: nel caso di coloro che hanno estrema familiarità con la recitazione delle scritture e così via, se sorge la motivazione iniziale di recitare ed essi cominciano, anche se occasionalmente la loro mente distraendosi se ne va altrove, la recitazione continua senza sforzo, senza interruzione. In modo analogo, una volta che la tua mente viene fissata con consapevolezza sull'oggetto di meditazione, anche se non coltivi continuamente l'attenzione consapevole e la vigilanza, la tua concentrazione è in grado di focalizzarsi continuamente, per lunghi periodi di tempo, senza essere interrotta da dispersione. Dal momento che non c'è bisogno di sforzo per mantenere un flusso continuo di attenzione consapevole e vigilanza, si dice che questo (stato) è senza applicazione o sforzo.

{77} Affinché questo (stato) sorga, coltiva continuamente ed energicamente, in una fase precedente della pratica, l'attenzione consapevole e la vigilanza. Durante quella fase, è necessario produrre una concentrazione che possa essere sostenuta per tutta la durata delle sessioni lunghe di meditazione, senza essere disturbata da ostacoli come la mollezza e l'eccitazione. Questo è l'ottavo stato mentale. Questo e il nono stato sono simili in quanto non possono essere ostacolati da fattori come la mollezza e l'eccitazione, che sono incompatibili con la concentrazione. Tuttavia, in questo ottavo stato, devi ininterrottamente coltivare l'attenzione consapevole e la vigilanza; perciò si dice che esso è associa-

to all'applicazione o sforzo. [534] Affinché questo sorga, devi bloccare anche mollezza ed eccitazione sottili, ecc., appena si presentano, senza sottostare ad esse; perciò è necessario il settimo stato mentale.

Affinché questo sorga, devi riconoscere che la distrazione dei pensieri e delle affezioni secondarie è uno svantaggio e devi avere un'intensa vigilanza che sorvegli la tua attenzione così che non si disperda verso di essi. Perciò sono necessari il quinto e il sesto stato mentale, perché questi due vengono conseguiti con il rafforzarsi della vigilanza.

Inoltre, affinché sorgano questi stati mentali, devi avere l'attenzione consapevole che riporta velocemente alla mente l'oggetto di meditazione quando ti sei distratto da esso e l'attenzione consapevole che previene fin dall'inizio la distrazione dall'oggetto di meditazione. Così sono necessari il terzo e il quarto stato mentale, perché realizzi questi due con quei due tipi di attenzione consapevole.

Affinché questo avvenga, la tua attenzione deve essere innanzitutto fissata sull'oggetto di meditazione e devi avere assolutamente una continuità esente da distrazione nell'atto fissativo. Così i primi due stati mentali sorgono prima degli altri.

Perciò, riassumendo, segui prima di tutto le istruzioni personali che hai udito e metti in atto correttamente il metodo per applicare l'attenzione in modo bilanciato. Poi rifletti ripetutamente sul modo di applicare l'attenzione e, quando sei in grado di mettere insieme una modesta continuità, sostieni un flusso continuo di attenzione. Se poi la tua attenzione consapevole declina e ti distrai, riporta indietro velocemente la tua attenzione e prendi consapevolezza del fatto che hai dimenticato l'oggetto di meditazione. Quindi genera un'attenzione consapevole potente e produci la forza della consapevolezza che previene dall'inizio la distrazione dall'oggetto di meditazione. Compiendo un vigoroso atto di attenzione consapevole e vedendo i difetti della mollezza, dell'eccitazione, ecc., che distolgono l'attenzione dall'oggetto di meditazione, sviluppa intensa vigilanza per monitorare {78} la tua attenzione. Poi, quando sei distratto anche solo da una sottile dimenticanza, riconosci immediatamente e bloccala di colpo; e dopo averla eliminata, genera il potere dello sforzo per prolungare il flusso dell'attenzione non interrotta da ostacoli. Una volta che è sorto, padroneggi la familiarità meditando con sforzo e realizzi il nono stato mentale in cui la concentrazione diventa senza sforzo. [535] Pertanto, fin quando gli yoghi non raggiungono il nono stato mentale, devono esercitare lo sforzo per applicare le menti alla concentrazione; ma dopo aver raggiunto il nono stato mentale, anche se non fanno sforzi allo scopo di porre la mente in equilibrio meditativo, le loro menti si concentrano automaticamente.

Anche nel caso che questo nono stato mentale venga raggiunto, se la flessibilità non è conseguita, allora – come sarà spiegato in seguito<sup>164</sup> – se non hai neppure raggiunto la serenità meditativa, tanto meno avrai raggiunto la visione profonda. Nondimeno, alcuni asseriscono che quando consegui quel tipo di con-

centrazione che è adornata da beatitudine, chiarezza e consapevolezza non discorsiva, tu hai prodotto una saggezza non discorsiva, sublime, che integra l'equilibrio meditativo e lo stato post-equilibrio. Inoltre, come sarà discusso in seguito, c'è una gran quantità di gente che confonde questo nono stato mentale descritto nel *Livelli dello Sravaka* di Asanga con la culminazione dello stadio di completamento del supremo Yoga tantra.

**(c) Come le quattro attenzioni sono coinvolte in questo (processo)**

*Il Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>165</sup>

Rispetto a questi nove stati mentali, sappi che ci sono quattro tipi di attenzione: (1) fuoco (dell'attenzione) ben fermo, (2) fuoco (dell'attenzione) intermittente, (3) fuoco (dell'attenzione) ininterrotto e (4) fuoco (dell'attenzione) spontaneo. Ora, nei primi due stati mentali di applicazione della mente e di corretta applicazione della mente [ossia, l'applicazione continua] c'è l'attenzione del fuoco ben fermo. Nei cinque stati mentali successivi, dell'applicazione mentale ritratta [ossia, l'applicazione rattoppata], applicazione salda, dominio, pacificazione e completa pacificazione], c'è l'attenzione del fuoco (mentale) intermittente. Nell'ottavo stato mentale della canalizzazione unica [ossia, l'attenzione su un solo punto], c'è l'attenzione del fuoco ininterrotto. Nel nono stato della consapevolezza concentrata [ossia, l'applicazione bilanciata], c'è l'attenzione del fuoco senza sforzo [ossia, spontaneo].

Durante i primi due stati mentali, l'attenzione deve essere strenuamente salda, perciò questo è il fuoco (dell'attenzione) ben fermo. Poi, durante le fasi dei cinque successivi stati mentali, c'è l'interferenza di mollezza ed eccitazione e {79} sei inabilitato a tenere lunghe sessioni di meditazione; perciò, questo è il fuoco (dell'attenzione) intermittente. [536] Quindi, dal momento che nell'ottavo stato mentale sei in grado di sostenere lunghe sessioni di meditazione senza l'interferenza di mollezza ed eccitazione, c'è il fuoco (dell'attenzione) ininterrotto. Poi, dato che nel nono stato mentale non ci sono interruzioni e non c'è bisogno di sforzo continuo, applichi l'attenzione del fuoco senza sforzo.

*Dubbio:* In questo caso, durante i primi due stati mentali c'è il fuoco (dell'attenzione) interrotto e durante i cinque stati mentali intermedi c'è bisogno di un fuoco (dell'attenzione) ben fermo; perciò, perché non si parla dell'attenzione del fuoco interrotto per i primi due e dell'attenzione del fuoco ben fermo per i cinque stati mentali intermedi?

*Risposta:* Nei primi due stati mentali ci sono occasioni in cui la tua mente è e non è concentrata, con periodi considerevolmente più lunghi nel secondo

stato; mentre nei cinque stati intermedi la durata della concentrazione è molto più lunga; così la designazione di “interruzione della concentrazione” è usata per i secondi e non per i primi. Perciò, benché questi due gruppi di stati mentali siano simili nei termini di presenza del fuoco ben fermo, essi sono dissimili nei termini di presenza e assenza del fuoco interrotto; così i cinque stati mentali non sono inclusi nell’attenzione del fuoco ben saldo.

Pertanto, dopo esserti allenato nelle pratiche preliminari spiegate in precedenza,<sup>166</sup> raggiungerai la serenità se coltiverai la perseveranza gioiosa continua per completare la concentrazione. Ma se solo dopo poche volte che fai questa pratica la accantoni di nuovo, si dice che non realizzerai la serenità. Così afferma il *Compendio delle Perfezioni* di Aryasura:<sup>167</sup>

Con uno yoga costante  
Sforzati di realizzare la stabilizzazione meditativa.  
Se lasci andare ripetutamente,  
Il fuoco non nascerà dallo sfregamento.  
Similmente, non trascurare di sforzarti nel metodo dello yoga,  
Fin quando non raggiungi uno stato speciale.

### (c') **La misura del successo nella coltivazione della serenità**

Qui ci sono tre sezioni:

1. Presentazione della linea di demarcazione tra il conseguire e il non conseguire la serenità meditativa
2. Presentazione generale del modo di procedere lungo il sentiero sulla base della serenità meditativa [537] (Capitolo 6)
3. Presentazione specifica del modo di procedere lungo il sentiero mondano (Capitolo 6)

#### {80} (1') **Presentazione della linea di confine tra il conseguire e il non conseguire la serenità meditativa**

Questo (punto) ha due sezioni: (1) presentazione del vero significato e (2) gli indicatori associati all’attenzione e l’eliminazione dei dubbi.

#### (a'') **Presentazione del significato effettivo**

*Dubbio:* Una volta che hai compreso correttamente i mezzi per coltivare la concentrazione come è stato spiegato in precedenza<sup>168</sup> e li hai poi applicati nella

meditazione, sorge in sequenza il nono stato mentale; e nel nono stato mentale sei in grado di meditare per sessioni lunghe, libero da forme sottili di mollezza ed eccitazione. Dato che allora hai raggiunto una concentrazione che si focalizza spontaneamente senza ricorrere allo sforzo della coltivazione continua dell'attenzione consapevole e della vigilanza, hai raggiunto la serenità meditativa o no?

*Risposta:* Spiegherò. Nel conseguimento di questa concentrazione ci sono quelli che raggiungono la flessibilità e quelli che non la raggiungono. In tale stato, se la flessibilità non è raggiunta, si tratta di una approssimazione di serenità meditativa, ma non di genuina serenità. Perciò è chiamata attenzione che avvicina la serenità meditativa. Questo è chiaramente affermato nel *Sutra che Svela il Significato Inteso*:<sup>169</sup>

Bhagavan, quando i bodhisattva dirigono all'interno la propria attenzione e la focalizzano sulle proprie menti, come viene chiamata questa attenzione fino a quando la flessibilità fisica e la flessibilità mentale non sono raggiunte? “Maitreya, questa non è serenità meditativa. Dovresti dire che è associata ad un'aspirazione che si avvicina alla serenità meditativa”.

Anche l'*Ornamento dei Sutra Mahayana* di Maitreya afferma:<sup>170</sup>

Come conseguenza della familiarità, c'è la non-applicazione.  
In quel momento, dopo aver raggiunto grande flessibilità  
Del corpo e della mente,  
Si dice che hai attenzione.

In questo esempio illustrativo, “attenzione” si riferisce alla serenità meditativa, come sarà spiegato sotto in una citazione tratta dal *Livelli dello Sravaka* di Asanga.<sup>171</sup>

Inoltre, il secondo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila afferma che devi necessariamente ottenere sia la flessibilità che la libertà di stabilizzarti sull'oggetto di meditazione:<sup>172</sup>

Per te che hai coltivato in questo modo la serenità meditativa, quando il tuo corpo e la mente diventano flessibili ed hai padronanza sulla tua mente nel dirigerla come vuoi, in quel momento sappi che hai realizzato la serenità. [538]

{81} Così afferma il primo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila:<sup>173</sup>

Quando la tua attenzione è focalizzata sull'oggetto di meditazione per il tempo da te voluto, senza ricorrere ad un antidoto, sappi che hai perfezionato la serenità.

Il secondo *Stadi della Meditazione* indica chiaramente che la citazione di cui sopra si riferisce anche alla presenza della flessibilità.

Inoltre, l'equanimità spiegata tra gli otto antidoti nella *Separazione del Mezzo dagli Estremi* di Maitreya, ha lo stesso significato del nono stato mentale a cui ci si riferisce qui. Esso spiega che questa da sola non è sufficiente e ha bisogno anche della flessibilità. Le *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti afferma molto chiaramente:<sup>174</sup>

I bodhisattva, dimorando da soli in luoghi solitari, dirigono l'attenzione all'oggetto da loro prescelto. Liberandosi dalla conversazione mentale, frequentemente dirigono l'attenzione all'immagine mentale. Fin quando non sorgono la flessibilità fisica e mentale, questa è un'attenzione che si approssima alla serenità; ma quando quelle sorgono, è serenità.

Tutte queste citazioni stabiliscono anche il significato del *Sutra che Svela il Significato Inteso*.<sup>175</sup>

*Domanda:* Bene, allora, quale dei nove livelli incorpora la concentrazione in cui la flessibilità non è ancora sorta?

*Risposta:* Questa concentrazione è inclusa nel livello del regno del desiderio. Questo perché è inclusa in uno dei nove livelli dei tre regni<sup>176</sup> e non è all'accesso della prima stabilizzazione meditativa o al di sopra di esso. Per raggiungere questo accesso, è certamente necessario raggiungere la serenità. Benché nel livello del regno del desiderio ci sia tale concentrazione senza flessibilità, si tratta di una concentrazione ad un livello privo dell'equilibrio meditativo. La ragione per cui non viene presentata come un livello di equilibrio è che non è completata da assenza di rammarico, da supremo diletto e beatitudine e da flessibilità. Questo è affermato nel *Livelli degli Atti Yogici* di Asanga.<sup>177</sup>

Come mai questa concentrazione da sola è chiamata livello di equilibrio meditativo e l'attenzione su un solo punto del regno del desiderio non lo è? [539] Ecco qua la ragione: questa concentrazione si realizza con assenza di rammarico, supremo diletto, flessibilità e beatitudine. La concentrazione che funziona nel regno del desiderio non è come la concentrazione che non funziona in esso, ma questo non vuol dire che nel regno del desiderio non ci sia concentrazione su un fenomeno corretto.

Perciò, senza aver conseguito la flessibilità, anche quando l'attenzione consapevole non viene mantenuta con continuità, la tua mente può diventare automaticamente {82} non discorsiva e puoi integrare questo con tutte le attività come il muoversi, camminare, stare coricati e sedersi. Questa approssimazione di concen-

trazione è chiamata mente-diretta-su-un-solo-punto del regno del desiderio, ma sappi che è improprio presentarla come genuina serenità meditativa.

*Domanda:* Bene, allora, quali sono i mezzi per conseguire la flessibilità e, dopo averla conseguita, in che modo conduce alla serenità?

*Risposta:* Si deve comprendere la flessibilità secondo la spiegazione del *Compendio della Conoscenza* di Asanga:<sup>178</sup>

Cos'è la flessibilità? È un'utilizzabilità del corpo e della mente dovuta alla cessazione del continuum delle disfunzioni fisiche e mentali, ed ha la funzione di dissolvere tutte le ostruzioni.

Le disfunzioni fisiche e mentali sono la non idoneità del corpo e della mente ad essere impiegati per coltivare virtù a volontà. I loro rimedi, la flessibilità fisica e mentale, richiedono un grande stato di efficienza nei termini di applicazione del tuo corpo e mente ad azioni salutari, perché sei libero da entrambe le disfunzioni, di corpo e mente.

Inoltre, la disfunzione fisica, che è inclusa nella categoria delle affezioni, interferisce col tuo diletto nell'eliminare le affezioni. Quando tenti di eliminare le affezioni, il tuo corpo diventa inutilizzabile, con un senso di pesantezza e così via. Una volta che sei libero da questo, il tuo corpo diventa vivace<sup>1</sup> e leggero; questo è un corpo utilizzabile. Allo stesso modo, la disfunzione mentale, che è inclusa nella categoria delle affezioni, interferisce col tuo diletto nell'eliminare le affezioni. [54c] Quando cerchi di eliminare le affezioni, non puoi sperimentare piacere nel focalizzarti su un oggetto virtuoso. Una volta che sei libero da questo, la tua mente si focalizza sull'oggetto di meditazione senza resistenza; questa è una mente in stato di efficienza. Così afferma il maestro Sthiramati [in *Spiegazione delle "Trenta Stanze" (Trimsika-bhasya)*]:<sup>179</sup>

Lo stato di efficienza (o utilizzabilità) del corpo è quello da cui sorgono leggerezza e vivacità nelle tue azioni fisiche. Lo stato di efficienza della mente è la causa dell'alacrità e della leggerezza della mente quando si impegna nell'attenzione perfetta. Se sei dotato di queste qualità trasformate che sorgono dalla tua mente, ti focalizzi sull'oggetto di meditazione senza resistenza. Perciò, questa è chiamata utilizzabilità della mente.

<sup>1</sup> Letteralmente, "capace di galleggiare" (ndt).

In breve, a causa della non utilizzabilità del corpo e della mente, anche quando vuoi sforzarti per eliminare le affezioni, lo fai con difficoltà e con avversione, come chi è incapace di impegnarsi nel lavoro. Quando è raggiunta la flessibilità, questa tendenza si arresta e corpo e mente {83} diventano veramente facili da impiegare. Tale completo stato di efficienza fisica e mentale sorge a un livello minimo dal momento in cui cominci a coltivare la concentrazione. Cresce gradualmente, finché alla fine muta in flessibilità e serenità meditativa univoca. All'inizio è difficile riconoscere questo, per via della sua sottigliezza, ma più tardi diventa facile da riconoscere. Il *Livelli dello Sravaka* di Asanga afferma:<sup>180</sup>

Proprio all'inizio, quando cominci a correggere l'addestramento, il manifestarsi della flessibilità mentale e fisica e dello stato di efficienza mentale e fisico è sottile e difficile da discernere.

E:<sup>181</sup>

Come la mente rivolta a un solo punto e la flessibilità mentale e fisica crescono, in guisa di reazione a catena, esse conducono alla mente rivolta a un solo punto e alla flessibilità mentale e fisica che sono ovvie e facili da riconoscere.

Il presagio del manifestarsi della flessibilità facilmente riconoscibile e perfetta è questo: [541] le persone che stanno sforzandosi di coltivare la concentrazione sperimentano un senso di pesantezza e di intorpidimento del cervello, ma non è una pesantezza spiacevole.<sup>182</sup> Appena questo avviene, sono liberi dalla disfunzione mentale che ostruisce il loro piacere nell'eliminare le affezioni, e sorge per la prima volta la flessibilità mentale, che è il rimedio per questa disfunzione. *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>183</sup>

Il presagio dell'imminente manifestarsi dell'unidirezionalità della mente, ovvia, facilmente discernibile, e della flessibilità mentale e fisica, è la sensazione che il cervello diventi pesante; ma questa non è una caratteristica nociva. Appena ciò accade, elimini la disfunzione mentale che appartiene alla categoria delle affezioni e che ostruisce il tuo diletto nell'eliminare le affezioni; e sorgono lo stato di efficienza mentale e la flessibilità mentale che sono il rimedio per questa disfunzione.

Quindi, per il potere del sorgere della flessibilità che rende utilizzabile la mente, un'energia che è la causa della flessibilità fisica attraversa tutto il tuo corpo. Una volta che questa energia ha attraversato in modo pervasivo le parti del tuo corpo, sei libero dalla disfunzione fisica, e sorge la flessibilità fisica che è il rimedio per

la disfunzione fisica. Quando questa satura il corpo intero, c'è l'esperienza come di essere riempiti dal potere di questa energia funzionale. I *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>184</sup>

Per il suo manifestarsi [della flessibilità], l'energia-vento<sup>185</sup> – inclusa tra i grandi elementi – che contribuisce al sorgere della {84} flessibilità fisica, attraversa tutto il corpo. Quando essa fluisce, sei liberato dalla disfunzione fisica appartenente alla categoria delle affezioni e che ostruisce il tuo diletto nell'eliminare le affezioni; e la flessibilità fisica, il rimedio per questa affezione, satura il corpo intero, così da sembrare che tu sia riempito da questa energia.

Ora, la flessibilità fisica è una sensazione davvero piacevole all'interno del corpo, non un processo mentale. [542] Come afferma il maestro Sthiramati, citando il sutra:<sup>186</sup>

Se una particolare sensazione fisica è qualificata dal diletto, riconosci che questa è la flessibilità fisica. Se la tua mente prova diletto, il tuo corpo diventa flessibile.

Perciò, quando la flessibilità fisica comincia a manifestarsi, per il potere dell'energia sorge un gran senso di benessere nel tuo corpo e, su questa base, sorge anche nella tua mente un'esperienza, eccezionale al massimo, di quel piacere. Dopo di che, la forza di questo iniziale manifestarsi della flessibilità decresce gradualmente, ma ciò non causa l'esaurirsi della flessibilità. Piuttosto, questa flessibilità è grezza e agita eccessivamente la tua mente; così, col suo scomparire, si manifesta una flessibilità tenue come un'ombra, che è compatibile con la concentrazione stabile. Una volta che il frenetico diletto della tua mente è sparito, la mente si stabilizza fermamente sull'oggetto di meditazione e conseguì la serenità meditativa, che è libera dalla turbolenza causata dal grande diletto. Il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>187</sup>

Quando questa sorge per la prima volta, sperimenti diletto, un grande senso di beatitudine, attenzione al diletto insuperato, e manifesti diletto. In seguito, la forza della flessibilità sorta inizialmente diventa lentamente raffinata, e il tuo corpo giunge a possedere una flessibilità simile a un'ombra. Elimini il diletto, la tua mente si stabilizza nella serenità meditativa e ti focalizzi sull'oggetto di meditazione con eccezionale serenità.

Una volta che accadono queste cose, “Si dice che hai attenzione”,<sup>188</sup> conseguì serenità e sei incluso nei ranghi di “quelli che hanno conseguito l'attenzione” [543]

perché, raggiungendo la serenità che è inclusa nell'accesso alla prima stabilizzazione, consegui il minimo tipo di attenzione sul livello dell'equilibrio meditativo.<sup>189</sup> Questo concorda con l'affermazione nel *Livelli dello Sravaka*.<sup>190</sup>

Pertanto, lo yoghi novizio è dotato di attenzione ed è incluso nei ranghi di coloro che sono chiamati "attenti". Perché? Perché questa persona ha conseguito il tipo minore di attenzione sul livello dell'equilibrio meditativo che nel regno della forma si sperimenta per primo. Perciò questa persona è chiamata "attenta".

{85} Il livello di equilibrio meditativo è un sinonimo per il livello dei due regni più alti [i regni della forma e senza forma].

### **(b") I marchi (identificativi) associati all'attenzione e l'eliminazione dei dubbi**

Questi sono i marchi che tu e gli altri dovrete conoscere come "i criteri dell'aver conseguito l'attenzione". Chi ha conseguito tale attenzione possiede questi marchi:

1. Conseguimento in misura ridotta di questi quattro: la mente appartiene al livello della forma, flessibilità fisica, flessibilità mentale e unidirezionalità della mente.
2. L'abilità di purificare le affezioni, sia per mezzo del sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità, che tramite il sentiero che porta gli aspetti delle verità.
3. Una volta che la mente sia rivolta stabilmente all'interno, l'equilibrio meditativo e la flessibilità fisica e mentale sorgono velocemente come non mai.
4. Per lo più, le cinque ostruzioni,<sup>191</sup> come il desiderio dei sensi, non si presentano.
5. Quando emergi dall'equilibrio meditativo, possiedi ancora in qualche misura la flessibilità fisica e mentale.

Di conseguenza il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>192</sup>

Questi sono i marchi di un novizio dotato di attenzione: Tu consegui il grado inferiore della mente che sperimenta il regno della forma, flessibilità fisica, flessibilità mentale e il grado inferiore di unidirezionalità della mente. Hai l'opportunità e l'abilità di praticare con oggetti di meditazione che purificano le affezioni. Il tuo flusso mentale diventa uniforme e sei avvolto dalla serenità meditativa.

100 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

E:<sup>193</sup> [544]

Quando la tua mente è perfettamente ritirata all'interno, stabile e focalizzata, flessibilità mentale e fisica si manifestano velocemente come non mai; non sei afflitto da disfunzioni fisiche e per lo più le ostruzioni non agiscono.

E:<sup>194</sup>

Anche quando emergi dalla meditazione e vai qua e là, hai ancora un certo grado di flessibilità fisica e mentale. Riconosci che queste esperienze sono caratteristiche purificate e segni del fatto che possiedi l'attenzione.

Dopo aver conseguito l'attenzione che produce tali caratteristiche, è veramente facile purificare del tutto il sentiero della serenità nel {86} modo seguente. Dopo aver ottenuto l'equilibrio nella serenità meditativa, in cui la tua mente è fissa a un solo punto, sei in grado di indurre velocemente la flessibilità fisica e mentale così da accrescere la flessibilità. Commisurata all'incremento della flessibilità, cresce la serenità univoca, così che l'una e l'altra si accrescono mutualmente. Il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>195</sup>

Proprio come cresce la tua flessibilità fisica e mentale, così cresce l'unidirezionalità della mente sull'oggetto di meditazione; e proprio come cresce la tua unidirezionalità mentale, così cresce la flessibilità fisica e mentale. Questi due fenomeni – direzione unica della mente e flessibilità – sono basati l'uno sull'altro e dipendono l'uno dall'altro.

Riepilogando, quando la tua mente è in stato di efficienza, l'energia e la mente si focalizzano come un'unità, così l'energia diventa utilizzabile. In quel momento interviene una straordinaria flessibilità fisica e, quando questo avviene, sorge nella tua mente una concentrazione eccezionale. Questo, a sua volta, produce un'eccezionale energia utilizzabile. Il processo della flessibilità fisica e mentale è, quindi, come spiegato sopra. [545]

L'eliminazione dei dubbi è come segue.

*Dubbio:* In accordo (con questo), si dice che nel nono stato mentale non-discorsivo la tua mente diventa concentrata anche senza lo sforzo continuo dell'attenzione consapevole e della vigilanza. Inoltre, possiedi una chiarezza intensa che previene perfino la mollezza sottile. E, come nella precedente presentazione della flessibilità fisica,<sup>196</sup> c'è una concentrazione che produce notevole benessere nel tuo corpo e mente per il potere dell'energia utilizzabile. Come spiegato nella sezione precedente, riguardante i marchi associati all'attenzio-

ne,<sup>197</sup> per lo più non c'è movimento delle affezioni secondarie del desiderio dei sensi e così via; e anche quando emergi dall'equilibrio meditativo, hai la qualità di non essere separato dalla flessibilità. Nei termini dei cinque sentieri,<sup>198</sup> dove avviene questo?

*Risposta:* Nel passato, così come nel presente, c'è stato un gran numero di persone che asseriva che quando sorge tale concentrazione deve essere collocata in generale sul sentiero Mahayana. Queste persone affermano specificamente che questa è una contemplazione in cui sono perfezionate le caratteristiche dello stadio di completamento del supremo Yoga Tantra. Traggono questa conclusione perché rilevano il prodursi di una grande esperienza di beatitudine del corpo e della mente, basata sulla sensazione che l'intero corpo sia pervaso da estasi dovuta all'energia corrispondente al sorgere della flessibilità, così come agli attributi della consapevolezza non discorsiva e della grande chiarezza. Tuttavia, quando questo viene analizzato sulla base dei testi classici del venerabile Maitreya, del nobile {87} Asanga e così via, e dei testi autorevoli come gli *Stadi della Meditazione Madhyamaka*<sup>199</sup> che espongono chiaramente gli stadi della concentrazione, non è possibile collocare questo tipo di concentrazione neppure nel sentiero Hinayana, per non parlare del Mahayana. Questo perché i *Livelli dello Sravaka* afferma che anche i sentieri mondani che prestano attenzione agli aspetti di calma e grossolanità per completare la prima vera stabilizzazione, vengono completati sulla base di questa concentrazione. [546] Perciò, i saggi non-buddhisti che, per mezzo dei sentieri mondani, si liberano dall'attaccamento al livello del Nulla<sup>200</sup> e ai livelli inferiori, devono per forza procedere verso i sentieri più alti sulla base di questa concentrazione. Questa, quindi, è una concentrazione comune sia ai non-buddhisti che ai buddhisti.

Inoltre, se questa concentrazione è imbevuta della visione che conosce correttamente l'assenza del sé e dell'attitudine corrispondente alla determinazione di essere liberi, (attitudine) che accerta nel giusto modo i difetti della totalità dell'esistenza ciclica, prova repulsione per il ciclo dell'esistenza e si sforza diligentemente per la liberazione, si trasforma in sentiero della liberazione. Se è imbevuta dalla preziosa mente dell'illuminazione, si trasforma in sentiero Mahayana. Per esempio, se la generosità del dare un singolo boccone di cibo a un animale e l'osservare almeno un tipo di disciplina etica sono imbevute di queste attitudini, esse si trasformano nella collezione di meriti rispettivamente sul sentiero della liberazione e dell'onniscienza. Nondimeno, nel caso di questa domanda tu non investighi se diventi un sentiero di liberazione e onniscienza imbevuto di altri sentieri, investighi piuttosto che sentiero diventi proprio per la natura della concentrazione stessa.

Benché ci siano delle discordanze tra i modi dei Madhyamika e dei Cittamātrin di stabilire l'oggetto della visione profonda (*insight*), in generale non ci

sono incongruenze nei modi in cui identificano serenità e visione profonda (*insight*) o nel modo in cui sviluppano la conoscenza di questi nelle loro correnti mentali. Per questo motivo il nobile Asanga afferma nei suoi testi: *Livelli del Bodhisattva*, *Compendio delle Determinazioni*, *Compendio della Conoscenza* e *Livelli dello Sravaka*, che, nel contesto delle pratiche individuali di serenità e visione profonda (*insight*), quando viene realizzata la serenità essa è realizzata tramite gli stadi dei nove stati mentali. Inoltre, dal momento che ciò è esposto in modo elaborato nei *Livelli dello Sravaka*, queste nove concentrazioni non sono descritte come mezzi per realizzare la visione profonda (*insight*) – in quei trattati la visione profonda (*insight*) è spiegato a parte rispetto ai nove stati mentali e i mezzi per realizzarlo sono spiegati separatamente anche nei *Livelli dello Sravaka* di Asanga.

Similmente, anche i testi Madhyamaka *Stadi della Meditazione e Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti {88} discutono separatamente il sentiero della serenità consistente in nove stati mentali e il sentiero della visione profonda (*insight*). [547] Anche tra le affermazioni degli insegnamenti di Maitreya e dei commentari di Asanga non ci sono discrepanze, perciò tutti i grandi studiosi hanno lo stesso pensiero a questo riguardo.

*Dubbio:* Benché beatitudine e chiarezza siano presenti nella concentrazione spiegata nei *Livelli dello Sravaka*, è semplice serenità, dal momento che non c'è profonda consapevolezza non-discorsiva. Ma se la consapevolezza non-discorsiva è presente, diventa concentrazione sulla vacuità.

*Risposta:* Con “concentrazione sulla vacuità” ti riferisci forse all’investigare il significato di “profondo” nella frase “profonda consapevolezza non-discorsiva” tramite l’uso della saggezza che discerne, per stabilire definitivamente questo in teoria e focalizzarti quindi su questo senza discorsività? O ti riferisci semplicemente allo stabilirsi nella consapevolezza non discorsiva e non analizzare alcunché? Nel primo caso, anch’io asserisco che una tale pratica è concentrazione sulla vacuità. Se asserisci la stessa cosa, c’è una distinzione tra coloro che hanno e coloro che non hanno la comprensione della visione del modo di essere delle cose. Quegli individui che hanno la visione e sostengono una consapevolezza non-discorsiva dopo essersi stabilizzati in questa visione, stanno praticando la profonda concentrazione sulla vacuità. La meditazione di quelli che non hanno la comprensione di questa visione e meditano pensando a nulla, non è profonda meditazione sulla vacuità. È una pretesa fondata stabilire questa distinzione. Non dichiarare che tutti i tipi di meditazione in cui non si pensa a qualcosa sono stabilizzazione meditativa sull’assenza di oggetto, o sull’assenza di segno, o sulla vacuità.

*Dubbio:* Tralasciando di considerare se hai o non hai la visione che comprende la vacuità, ogni meditazione in cui la mente è focalizzata sul non pensare ad alcunché e sul non analizzare alcunché è concentrazione sulla vacuità.

*Risposta:* In tal caso saresti costretto ad affermare che anche le concentrazioni del percorso verso la serenità meditativa, menzionate precedentemente nei passaggi dei *Livelli dello Sravaka* di Asanga,<sup>201</sup> sono concentrazioni sulla vacuità. Questo perché anche in quelle, quando ti sei posto in concentrazione – a parte poche occasioni di monitoraggio e così via, quando la forza dell’attenzione consapevole e della vigilanza è diminuita – tu sostieni la meditazione senza il minimo pensiero discorsivo del tipo “questo è questo” o “questo non è questo”. [548] Perciò il *Sutra che Svela il Significato Inteso* dice che le concentrazioni per ottenere la serenità si servono di una immagine che senza pensiero discorsivo.<sup>202</sup> Inoltre, nel contesto della serenità e della visione profonda (*insight*), *Livelli dello Sravakadi* Asanga si riferisce alla serenità in questo modo:<sup>203</sup>

{89} In quel momento, questa[concentrazione] si occupa di un’immagine senza pensiero discorsivo e focalizza esclusivamente l’attenzione consapevole solo sull’oggetto. Non lo esamina, non lo classifica, non investiga, non pondera, non lo analizza.

E lo stesso testo afferma:<sup>204</sup>

Quando consegui la mente della serenità in questo modo, i segni, pensieri, o affezioni secondarie potrebbero apparire, manifestarsi o diventare l’oggetto, per difetto di memoria o per il difetto della mancanza di assuefazione. Non cadere immediatamente sotto l’influenza dei difetti che hai osservato in precedenza; non richiamarli alla memoria e non prestare loro attenzione. In questo modo, poiché non sei consapevole di questo oggetto e non te ne occupi, esso si dissolve; e, quando si dissolve, tu ti poni nell’assenza di manifestazione di queste ostruzioni.

Questo è affermato in un passaggio riguardante la pratica della sola serenità meditativa. Nei passaggi concernenti la pratica della serenità, i trattati autorevoli parlano solo della meditazione focalizzata, senza attività analitica. Così, per le persone dotate di vasta conoscenza, è risibile la tesi secondo cui ogni meditazione priva di qualsiasi pensiero discorsivo costituisce la pratica della meditazione sulla vacuità. In particolare, anche questa citazione da *Livelli dello Sravaka* di Asanga confuta perfettamente l’asserzione secondo cui ogni accenno alla meditazione priva di consapevolezza o attenzione è meditazione sulla vacuità.

Inoltre, il primo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila dice:<sup>205</sup> [549]

La natura della serenità è niente più che una mente unidirezionata.  
Questa è la caratteristica generale di ogni serenità meditativa.

Anche *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti afferma:<sup>206</sup> “Focalizzandoti sulla mente che sta percependo varie cose, rifiuta la conversazione mentale e coltiva la serenità.”. La conversazione mentale (dialogo interno) è il pensiero discorsivo: “Questo è questo”. Inoltre, dopo aver in precedenza citato numerosi sutra e trattati dei grandi precursori, inclusa la discussione contenuta nel *Sutra della Nuvola di Gioielli*<sup>207</sup> riguardante la serenità come unidirezionalità della mente, ho già spiegato numerose volte che la serenità implica l’assenza di qualsiasi tipo di pensiero discorsivo.

Pertanto, c’è una consapevolezza non discorsiva che medita sulla vacuità, così come una consapevolezza non discorsiva che manca anche della minima cognizione della vacuità. Perciò, non considerare come meditazione sulla vacuità ogni manifestazione di beatitudine, chiarezza e consapevolezza non discorsiva. Questi commenti svelano solo una porzione di questo soggetto; dunque sforzati diligentemente e comprendi i modi per conseguire la serenità e la visione profonda (*insight*) come illustrati da Maitreya, Asanga e così via. Se {90} non riesci a fare questo, scambierai certe concentrazioni focalizzate in modo non discorsivo – ma che non raggiungono neppure la serenità – per la visione profonda (*insight*) che taglia la radice dell’esistenza ciclica. E dopo aver arrogantemente ritenuto che questa sia una consapevolezza senza un oggetto veramente esistente, col passare del tempo certamente ingannerai te stesso e gli altri. I trattati degli autorevoli eruditi e adepti asseriscono che quando pratici la serenità ex-novo, focalizzi esclusivamente la tua attenzione in modo non discorsivo nella meditazione di stabilizzazione; e quando pratici inizialmente la visione profonda (*insight*), mediti per mezzo dell’analisi con la saggezza che discerne. Quando ritieni che tutto il pensiero consista nell’afferrarsi alla vera esistenza e lo scarti completamente, la tua comprensione si allontana immediatamente dai trattati autorevoli e non raggiungi la visione priva di errore sull’assenza del sé. Nondimeno, la nozione che l’assenza di pensiero costituisca meditazione sull’oggetto profondo della visione profonda (*insight*) è semplicemente il sistema del maestro Cinese Ha-shang tale e quale. Dai uno sguardo attento ai tre (testi) *Stadi della Meditazione* di Kamalasila e comprenderai. [550]

## {91} LA SERENITÀ COME PARTE DEL SENTIERO

- (2') Presentazione generale del modo di procedere lungo il sentiero sulla base della serenità meditativa
- (3') Presentazione specifica del modo di procedere lungo il sentiero mondano
  - (a'') La necessità di conseguire la serenità meditativa prima di procedere sul sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità
  - (b'') La via verso la liberazione dall'attaccamento al regno del desiderio, sulla base della serenità meditativa

\* \* \*

### (2') Presentazione generale del modo di procedere lungo il sentiero sulla base della serenità meditativa

*Domanda:* Manterresti semplicemente una consapevolezza non-discorsiva caratterizzata da chiarezza, non-discorsività, ecc., col conseguimento dell'attenzione che comporta la concentrazione non discorsiva, come spiegato in precedenza?

*Risposta:* Produrre tale concentrazione nella tua corrente mentale ha lo scopo di generare la visione intuitiva penetrante (*insight*) che sconfigge le afflizioni. Perciò, se non generi la visione profonda (*insight*) sulla base di questa concentrazione, non sarai in grado di eliminare nemmeno le afflizioni del regno del desiderio, indipendentemente da quanto cresce la tua abitudine a tale concentrazione. In tal caso, che bisogno c'è anche solo di parlare dell'eliminazione di tutte le afflizioni? Perciò coltiva la visione profonda (*insight*).

Inoltre, ci sono due tipi di visione profonda: la visione profonda (*insight*) che procede sul sentiero mondano, che elimina le afflizioni manifeste, e la visione profonda (*insight*) che procede sul sentiero sopramondano, che sradica {92} i semi delle afflizioni. Non ci sono mezzi diversi da questi due per procedere su un sentiero più alto. I *Livelli dello Sravaka* di Asanga afferma:<sup>208</sup>

Così lo yoghi che ha conseguito l'attenzione ed è arrivato al piccolo piacere dell'eliminazione delle afflizioni ha due vie per procedere, e non altre. Quali sono queste due? Sono la (via) mondana e quella sopramondana.

Perciò, colui che ha conseguito la serenità meditativa, o attenzione, potrebbe coltivare sia la visione profonda (*insight*) del sentiero mondano che la visione profonda (*insight*) che procede sul sentiero sopramondano. Qualunque (di queste) tu desideri coltivare, devi frequentemente coltivare la serenità conseguita in precedenza; e quando pratici in questo modo, crescono notevolmente la flessibilità e l'unidirezionalità della mente, e anche la serenità diventa molto più stabile. Inoltre, consegui ampie cognizioni circa i segni della serenità e della visione profonda (*insight*); dopo di che applichi i tuoi sforzi a qualunque dei due sentieri tu voglia. [551] *I Livelli dello Sravaka* (dice):<sup>209</sup>

Riguardo a questo, gli yoghi novizi dotati di attenzione riflettono: “Procederò o sul sentiero mondano o su quello sopramondano,” ed essi si applicano frequentemente a questa attenzione. In proporzione a quanto passano i giorni e le notti nella pratica frequente, crescono, si espandono e si ampliano la loro flessibilità e l'unidirezionalità della mente. Quando la loro attenzione diventa ferma, stabile e solida, quando impegna a volontà gli oggetti puri, e quando è imbevuta dei segni associati alla serenità e alla visione profonda (*insight*), in quel momento essi applicano lo sforzo alla pratica lungo il sentiero mondano o lungo quello sovramondano, qualunque (di questi due) essi desiderino seguire.

La penetrazione intuitiva o visione profonda (*insight*) mondana consiste nella meditazione che porta gli aspetti di calma e grossolanità, in cui osservi la grossolanità dei livelli inferiori e la calma dei livelli superiori. La visione profonda (*insight*) sovramondano, come affermato nel *Livelli dello Sravaka*, consiste nella meditazione che osserva i sedici aspetti delle quattro nobili verità, inclusa l'impermanenza, e così via.<sup>210</sup> Principalmente coltivi la visione che è conoscenza dell'assenza del sé della persona.

*Domanda:* Quale tipo di persona consegue l'attenzione della serenità spiegata in precedenza e non procede sul sentiero sovramondano in quella vita, ma procede sul sentiero mondano?

*Risposta:* Il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>211</sup>

Quali persone procedono in questa vita solo sul sentiero mondano e non sul sentiero sovramondano? Ci sono i seguenti quattro tipi di persone: (1) tutti quelli che non sono buddhisti; (2) quelli che {03} aderiscono a questo insegnamento [buddhista] ma, benché abbiano praticato bene la serenità, sono di facoltà ottuse; (3) analogamente, quelli che sono di facoltà acute, ma le cui radici di virtù non sono maturate; e (4) i bodhisattva che desiderano conseguire l'illuminazione in futuro, ma non in questa vita [552].

Riguardo a ciò, tutti gli yoghi non buddhisti che hanno conseguito la serenità meditativa spiegata in precedenza non usano la saggezza che discerne per sostenere un'analisi dell'assenza del sé della persona, perché non sono attratti dall'assenza del sé. Perciò, o sostengono solo la serenità meditativa non-discorsiva, o coltivano solo la visione profonda (*insight*) che porta gli aspetti di calma e grossolanità. In tal modo, essi procedono unicamente sul sentiero mondano.

Se sei un praticante di questo insegnamento, un buddhista, ma hai facoltà ottuse e in precedenza sei stato abituato profondamente alla meditazione di stabilizzazione della sola serenità, non sarai interessato alla meditazione che investiga con la saggezza che discerne il significato dell'assenza del sé. O, anche se sei interessato, a causa dell'incapacità di comprendere il significato di assenza del sé, procederai in questa vita soltanto sul sentiero mondano. Questo perché, o sostieni solo la stabilità della serenità, o coltivi solamente la visione profonda (*insight*) che porta gli aspetti di calma e grossolanità.

Anche se sei un buddhista di facoltà acute, che ha compreso il significato dell'assenza del sé, se non sono maturate le tue radici di virtù per avere la conoscenza della verità tramite percezione, in questa vita sarai ancora incapace di generare il nobile sentiero sovramondano incontaminato. In questo caso, si dice che tu “procederai solo sul sentiero mondano,” ma non che sei incapace di coltivare la visione profonda (*insight*) focalizzata sull'assenza del sé.

Considera i Bodhisattva che devono avere ancora una nascita prima della buddhità e che nel corso della loro prossima vita, la loro ultima rinascita nell'esistenza ciclica, produrranno i quattro sentieri nelle loro correnti mentali, cominciando dal sentiero della preparazione. Quando sono ancora vincolati a un'altra nascita, non sono in grado di generare il nobile sentiero. Perciò si dice che in questa vita essi “procedono lungo il sentiero mondano”, ma non che non riescono a conoscere il significato di assenza del sé. Il *Tesoro della Conoscenza* (*Abhidharma-kosa*) di Vasubandhu afferma:<sup>212</sup>

Per il Nostro Maestro e per i *pratyekabuddha* simili a rinoceronti  
Tutti i sentieri, dalla preparazione all'illuminazione,  
Sono sull'ultima stabilizzazione meditativa.  
Prima di quello ci sono gli aiuti per la liberazione [il sentiero dell'accumulazione]. [553]

{94} Ciò concorda col modo di conseguire la buddhità insegnato nei trattati Hinayana, ma non è l'interpretazione Mahayana del nobile maestro Asanga.

Perciò, i non-buddhisti che eliminano le affezioni manifeste meditando sul sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità, così come i buddhisti che eliminano radicalmente le affezioni meditando sul significato dell'assenza del

sé, devono prima di tutto raggiungere la concentrazione della serenità meditativa spiegata in precedenza. Perciò, la serenità spiegata sopra è necessaria agli yoghi non buddhisti e buddhisti come base per eliminare le affezioni. Inoltre, gli yoghi sia del Mahayana che dell' Hinayana devono anche conseguire questa concentrazione; e perfino tra i praticanti Mahayana, tutti gli yoghi dei due veicoli, del mantra e della perfezione, devono anch'essi conseguire la serenità meditativa. Perciò, questa serenità è estremamente importante come base per procedere lungo il sentiero di tutti gli yoghi.

Inoltre, la serenità spiegata nei testi tantrici contiene certe differenze nei metodi per generare la concentrazione e negli oggetti di meditazione, come il focalizzarsi su una forma divina, sugli strumenti manuali della divinità prescelta, o sulle sillabe. Ma, a parte questi, essi sono totalmente uguali quanto alla necessità di eliminare i cinque difetti della concentrazione, inclusa la pigrizia e così via; quanto ai metodi per coltivare i loro antidoti, quali l'attenzione consapevole e la vigilanza, e così via; e nei termini del conseguimento dei nove stati mentali e del risultante manifestarsi della flessibilità, ecc.. Perciò questa concentrazione è veramente di vasta portata. Avendo presente questo, il *Sutra che Svela il Significato Inteso* afferma che tutte le concentrazioni Mahayana ed Hinayana sono incluse nelle concentrazioni della serenità e della visione profonda (*insight*).<sup>213</sup> Per cui, tu che desideri essere abile nella concentrazione, dovresti diventare abile nella serenità e nella visione profonda (*insight*).

Benché ci siano molti scopi per sviluppare questa concentrazione (l'attenzione della serenità), lo scopo principale è lo sviluppo della conoscenza della visione profonda (*insight*). [554] Inoltre, quanto alla visione profonda (*insight*), ce ne sono due tipi: (1) quella che porta gli aspetti di calma e grossolanità, che elimina solo le affezioni manifeste e che è comune ai buddhisti e ai non-buddhisti; e, (2) quella che è comune ai buddhisti, sia praticanti Mahayana che praticanti Hinayana; ossia la visione profonda (*insight*) che porta l'aspetto della realtà dell'assenza del sé, che elimina completamente i semi delle affezioni. Quest'ultima è una qualità unica dei buddhisti. La prima è un lusso, non qualcosa di indispensabile; mentre la seconda è un elemento indispensabile. Perciò, coloro che aspirano alla liberazione dovrebbero produrre la visione profonda (*insight*) che comprende la realtà dell'assenza del sé.

{95} Per di più, anche se non consegui le stabilizzazioni meditative più alte del regno della forma, o gli assorbimenti meditativi del regno senza forma, ma raggiungi proprio la serenità spiegata in precedenza, che è inclusa nel livello di accesso alla prima stabilizzazione meditativa, tu consegui allora la liberazione – libertà da tutte le catene dell'esistenza ciclica – coltivando la visione profonda (*insight*) basata su quella serenità. Per mezzo della visione profonda (*insight*) sviluppato sulla base della serenità spiegata prima, puoi conseguire la “mente

del Picco dell'Esistenza Ciclica", che ha eliminato tutte le affezioni manifeste del livello senza forma del Nulla e (di quelli) sotto (di esso).<sup>214</sup> Ma se non conosci la realtà dell'assenza del sé e mediti su di essa, non sarai liberato dall'esistenza ciclica. Per cui, la "*Lode Inadeguata*" di Matrçeta, [il primo capitolo della sua] *Lode in Onore di Colui che è Degno di Onore (Varnaha-varna-stotra)* dice:<sup>215</sup>

Quelli contrari al tuo insegnamento  
Sono accecati dall'illusione.  
Anche dopo essersi avventurati fino al picco dell'esistenza ciclica,  
Si presenta ancora la sofferenza e l'esistenza ciclica continua.  
Coloro che seguono il tuo insegnamento –  
Anche se non raggiungono la vera stabilizzazione meditativa –  
Abbandonano l'esistenza ciclica,  
Mentre (sono) sotto lo sguardo fisso degli occhi di Mara.<sup>216</sup>

Perciò, la serenità meditativa che serve da base per la visione profonda (*insight*) che porta a compimento i nobili sentieri di coloro che entrano nella corrente e di coloro che ritornano una volta è la serenità spiegata in precedenza, che è inclusa nell'accesso alla prima stabilizzazione meditativa. [555] Similmente, sappi che tutti gli arhat che eliminano simultaneamente le affezioni, diventano arhat coltivando la visione profonda (*insight*) sulla base della serenità meditativa spiegata sopra. Se prima non stabilisci nella tua corrente mentale la concentrazione della serenità spiegata in precedenza, non è possibile che sorga l'effettiva conoscenza della visione profonda (*insight*) focalizzata o sulla reale natura o sulla diversità di tutti i fenomeni. Questo sarà discusso più avanti.<sup>217</sup>

Pertanto, mentre gli yoghi della tradizione del supremo Yoga Tantra possono non sviluppare la visione profonda (*insight*) recante gli aspetti di calma e grossolanità che si focalizza sulla diversità di tutti i fenomeni, o la serenità generata da questo *insight*, essi devono per forza sviluppare la serenità. Inoltre, il punto in cui sorge dapprima la serenità, riguardo allo stadio di generazione e allo stadio di completamento, è durante il primo di questi due.

Per riassumere, devi dapprima sviluppare per forza la serenità e poi, su questa base, puoi procedere su un sentiero graduale fino al picco dell'Esistenza Ciclica, tramite la visione profonda (*insight*) che porta gli aspetti di calma e grossolanità; oppure puoi procedere lungo i cinque sentieri della liberazione o dell'onniscienza tramite la visione profonda (*insight*) che porta l'aspetto della realtà dell'assenza del sé. Ciò costituisce il sigillo degli insegnamenti del Conquistatore, perciò nessuno yoghi può allontanarsi da esso.

La precedente è una presentazione generale del modo di procedere da sentieri alti a sentieri più alti, sulla base della serenità meditativa.

**(3') Presentazione specifica del modo di procedere lungo il sentiero mondano**

Qui ci sono due sezioni: (1) la necessità di conseguire la serenità meditativa prima di procedere sul sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità e (2) la via verso la libertà dall'attaccamento al regno del desiderio, sulla base della serenità meditativa.

**(a'') La necessità di conseguire la serenità meditativa prima di procedere sul sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità**

Colui che coltiva il sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità attraverso il discernimento delle caratteristiche<sup>218</sup> deve dapprima conseguire necessariamente la serenità meditativa spiegata in precedenza, perché l'*Ornamento dei Sutra Mahayana* dice:<sup>219</sup>

Con l'incremento di questa concentrazione,

E accrescendola ulteriormente,

Lo yoghi consegue la vera stabilizzazione meditativa. [556]

Questo afferma che colui che ha conseguito il nono stato mentale spiegato in precedenza, insieme alla flessibilità, aumenta questa concentrazione e di conseguenza raggiunge l'effettiva stabilizzazione meditativa.

Inoltre, dal momento (in cui raggiungi) il nono stato mentale e fino a quando consegui l'attenzione [che discerne le caratteristiche] si dice che sei un "principiante dell'attenzione [primo conseguimento della serenità]". Una volta che hai raggiunto l'attenzione del discernimento delle caratteristiche e la coltivi per il desiderio di purificare le afflizioni, si dice che sei un "principiante nel purificare le afflizioni". Così, una persona che coltiva il discernimento delle caratteristiche consegue per prima l'attenzione [serenità]. Il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>220</sup>

Un "principiante dell'attenzione" è un principiante nel periodo in cui non consegue l'attenzione rispetto all'unidirezionalità [sugli aspetti di calma e grossolanità] e fino al raggiungimento dell'unidirezionalità. Un "principiante nel purificare le afflizioni" è tale dopo il conseguimento di questa attenzione e quando dà inizio al conseguimento dell'attenzione che discerne le {97} caratteristiche – un'attenzione che desidera purificare la mente dalle afflizioni e familiarizza con questa pratica.

Anche all'inizio della quarta sezione si dice che coltivi i sentieri mondani e sovramondani del distacco dopo che hai conseguito l'attenzione [serenità].

Questa spiegazione (che è) molto estesa nel *Livelli dello Sravaka* (e che riguarda) il processo di eliminazione delle affezioni tramite il previo completamento della serenità spiegata sopra e il successivo conseguimento della visione intuitiva penetrante (*insight*) mondana e sovramondana, non compare con chiarezza in altri trattati sulla conoscenza. Anche i dotti del passato che erano eruditi circa gli antichi testi – superiori e inferiori – sulla conoscenza,<sup>221</sup> non hanno articolato chiaramente questo processo di eliminazione delle affezioni sulla base del previo conseguimento della serenità unidirezionale.

Per cui, se non hai compreso bene questa spiegazione del *Livelli dello Sravaka*, potresti avere l'idea erronea che segue: “Lo stadio inferiore sul sentiero delle stabilizzazioni meditative del regno della forma è l'accesso alla prima stabilizzazione. [557] E il primo dei sei tipi di attenzione spiegati rispetto a ciò, è il discernimento delle caratteristiche. Perciò, il discernimento delle caratteristiche è uno stato della mente all'inizio dell'accesso”. È veramente scorretto avere una tale visione, per queste ragioni: (1) senza il conseguimento della serenità non hai modo di produrre l'accesso alla prima stabilizzazione meditativa; (2) se non raggiungi questo accesso non conseguirai la serenità; e (3) dal momento che il discernimento delle caratteristiche consiste nella meditazione analitica, coltivandolo non sarai in grado di realizzare ex-novo la serenità che non hai conseguito in precedenza. Secondo il passo del *Livelli degli Atti Yogici* citato sopra,<sup>222</sup> non c'è flessibilità nell'unidirezionalità all'interno del regno del desiderio; e il *Sutra che Svela il Significato Inteso* e così via, affermano che se non consegui la flessibilità, non realizzerai la serenità.<sup>223</sup>

Di conseguenza, il primo dei sei tipi di attenzione del primo stato di accesso [le sei attenzioni causali nella lista delle sette attenzioni menzionate sotto] è l'ingresso alla coltivazione della visione profonda (*insight*) inclusa nello stato dell'accesso, ma non è proprio all'inizio del primo stato di accesso, perché deve necessariamente essere preceduto dalla serenità che è inclusa nello stato di accesso. Tutti gli stati di concentrazione anteriori al conseguimento delle concentrazioni incluse nel primo stato di accesso sono solamente unidirezionalità mentale nel regno del desiderio. Perciò, se aderisci alle {98} spiegazioni dei testi classici, ci sono proprio poche persone che conseguono anche solo la serenità, per non parlare della visione profonda (*insight*).

### **(b”) La via verso la liberazione dall'attaccamento al regno del desiderio, sulla base della serenità meditativa**

Una volta che hai acquisito familiarità proprio con la serenità meditativa spiegata in precedenza, che porta con sé i molti attributi di chiarezza, consapevo-

lezza non discorsiva, ecc., se non coltivi l'uno o l'altro dei due tipi di *insight*, non sarai in grado di interrompere neppure le affezioni manifeste del regno del desiderio. In tal caso, che bisogno c'è di parlare di eliminare i semi delle affezioni e le oscurazioni cognitive? [558] Perciò, se desideri conseguire la prima stabilizzazione, che è libera da attaccamento al regno del desiderio, coltiva la visione profonda (*insight*) sulla base di quella serenità.

*Dubbio:* Bene, perché questo non contraddice l'affermazione precedente, secondo cui se ti abitui alla sola serenità sopprimerai le affezioni manifeste?<sup>224</sup>

*Risposta:* Non c'è problema, perché la spiegazione precedente classificava la visione profonda (*insight*) mondana nella categoria della serenità meditativa; ma questa spiegazione si riferisce alla serenità che è inclusa nel primo stato di accesso e che precede entrambi i tipi di *insight*. Inoltre, rispetto alla visione profonda (*insight*) che porta a compimento la libertà dall'attaccamento, ci sono le due vie di auto-liberazione, una per mezzo della visione profonda (*insight*) che porta l'aspetto delle verità e l'altra tramite la visione profonda (*insight*) che porta gli aspetti di calma e grossolanità. Questa discussione è una presentazione del modo di realizzare la libertà dall'attaccamento per mezzo del secondo di questi due sentieri.

Riguardo a questo, le persone che lo coltivano<sup>225</sup> sono sia non buddhiste, cui manca completamente la visione dell'assenza del sé, che seguaci di questo insegnamento [buddhisti] che possiedono la visione dell'assenza del sé. Il tipo di sentiero che coltivano per eliminare le affezioni concorda con gli insegnamenti del *Livelli dello Sravaka*:

Per amore della libertà dal regno del desiderio, gli yoghi diligenti usano i sette tipi di attenzione e in seguito conseguono la libertà. I sette tipi di attenzione sono: l'attenzione del (1) discernimento delle caratteristiche, (2) sorgere dalla credenza, (3) isolamento, (4) diletto o ritiro, (5) analisi, (6) applicazione finale e (7) risultato dell'applicazione finale.

Tra queste, quella finale è l'attenzione al momento dell'entrare nell'effettivo stato di stabilizzazione meditativa dopo essersi liberati dall'attaccamento al regno del desiderio; perciò questa è ciò che deve essere portato a compimento, mentre i primi sei (tipi) costituiscono ciò che la porta a compimento.

{99} *Domanda:* Se in questo caso non stai eliminando le affezioni tramite la meditazione sul significato dell'assenza del sé, allora che tipo di cosa stai stabilendo e quindi meditando per eliminare le affezioni? [559]

*Risposta:* Benché le altre affezioni manifeste del regno del desiderio siano eliminate con questo sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità, la frase "liberarti dall'attaccamento al regno del desiderio" si riferisce principal-

mente all'eliminare l'attaccamento per mezzo del suo antidoto. Inoltre, attaccamento si riferisce qui al desiderio ardente e all'attaccamento per i cinque oggetti sensoriali del regno del desiderio. L'antidoto a questo è considerare gli oggetti dei sensi come svantaggiosi in una quantità di modi. Aderendo così all'opposto del modo di apprendere dell'attaccamento e abituandoti poi ad esso, ti liberi dall'attaccamento al regno del desiderio.

Inoltre, puoi avere la salda certezza del discernimento delle caratteristiche, un discernimento senza errore riguardo ai difetti del regno del desiderio e alle buone qualità della prima stabilizzazione meditativa. Tuttavia, se non hai già realizzato la serenità, non sarai in grado di eliminare le afflizioni, a prescindere da quanta familiarità tu acquisisca nel distinguere tra quei difetti e le buone qualità. Inoltre, anche se hai acquisito la serenità, se non analizzi con discernimento, per quanto coltivi la serenità, non sarai in grado di eliminare le afflizioni. Per cui devi per forza eliminarle tramite la coltivazione sia della serenità che della visione profonda (*insight*). Questa è la procedura per ogni eliminazione di afflizioni.

In quel caso, i sette tipi di attenzione sono descritti come segue:

1. La conoscenza delle caratteristiche [*il discernimento delle caratteristiche*], in cui si distingue tra i difetti e i vantaggi dei livelli inferiori e superiori, implica l'integrazione di studio e riflessione tramite gli stati mentali sorti dallo studio in alcune occasioni e quelli sorti dalla riflessione in altre occasioni.

2. Familiarizzando in questo modo, crederai esclusivamente negli oggetti di calma e grossolanità, per via della meditazione che trascende lo studio e la riflessione; e questa è l'*attenzione sorta dalla credenza*. A questo riguardo, il *Livelli dello Sravaka* afferma:<sup>227</sup> “Proprio focalizzandoti su quel segno [grossolanità e calma], coltivi la serenità e la visione profonda (*insight*)”; e anche nel passaggio concernente la sesta attenzione c'è un riferimento al coltivare serenità e *insight* (visione profonda o penetrazione intuitiva). Il passaggio sulla prima attenzione parla di focalizzarsi sui sei elementi, incluso il significato,<sup>228</sup> e in altri passaggi ci si riferisce frequentemente a questa focalizzazione come *insight*. Perciò, anche se ciò non implica la coltivazione dell'assenza del sé, è *insight*. [56c]

{100} Dunque, nel contesto di questi tipi di attenzione elimini le afflizioni dopo aver meditato per mezzo di serenità e *insight*. Ecco qui come coltivi le due: coltivi la visione profonda (*insight*) analizzando ripetutamente gli oggetti distinti di calma e grossolanità e alla conclusione di questa analisi coltivi la serenità focalizzandoti univocamente su questi oggetti di calma e grossolanità. In tale meditazione il secondo e il primo tipo di attenzione sono l'antidoto alla disillusione.

3. Quando, sulla base della familiarizzazione con la coltivazione alternata di

serenità e *insight* (condotta) in questo modo, fai sorgere l'antidoto alle grandi afflizioni del regno del desiderio, questa si chiama *attenzione isolata*.

4. Inoltre, è *attenzione del diletto o ritiro* quando sei in grado di eliminare le afflizioni intermedie per mezzo della coltivazione alternata di serenità e *insight*.

5. Poi, quando vedi che le afflizioni del regno del desiderio che ostruiscono i tuoi sforzi nella virtù non vengono attivate quando sei in concentrazione o quando emergi da essa, evita il pensiero grossolano: "Ora ho eliminato le afflizioni". Piuttosto analizza: "L'attaccamento dell'attrazione sensuale non viene attivato quando non ne sono libero? Oppure non è attivato dopo che me ne sono liberato?". Quindi, per controllare questo, guarda l'attaccamento sorgere quando ti focalizzi su un oggetto molto bello di attaccamento. Dopo di che, il tuo interesse per la meditazione al fine di eliminare questo attaccamento è *attenzione analitica*. Questo ti libera dalla presunzione di pensare di aver eliminato ciò che non è stato eliminato.

6. Poi discrimina di nuovo analiticamente, come prima, entrambi gli oggetti di calma e grossolanità e focalizzati univocamente sulla conclusione dell'analisi. È *attenzione dell'applicazione finale* quando, meditando in questo modo, generi l'antidoto alle piccole afflizioni del regno del desiderio. Il terzo, quarto e sesto tipo di attenzione sono antidoti che eliminano le afflizioni.

7. In tal modo, quando hai eliminato le piccole afflizioni, tu hai vinto tutte le afflizioni manifeste del regno del desiderio e per il tempo in corso non vengono attivate neppure nella minima misura. Ma non hai completamente distrutto i semi di quelle afflizioni. [561] Con questi mezzi sei liberato dall'attaccamento agli stati fino al Nulla, ma dal momento che non sei in grado di fermare anche le afflizioni manifeste del Picco dell'Esistenza Ciclica, tu non puoi trascendere il ciclo dell'esistenza. Tuttavia, sulla base della stabilizzazione meditativa, consegui anche i cinque tipi di conoscenza superiore,<sup>229</sup> ma non {101} li discuterò per timore di verbosità. Dato che questo (argomento) è elaborato nel *Livelli dello Sravaka* di Asanga, cerca là.<sup>230</sup>

Al giorno d'oggi non c'è nessuno che usi questi metodi per conseguire le effettive stabilizzazioni meditative e così via, così non c'è nessuno che ti metta sulla cattiva strada. Nondimeno, se generi una comprensione che non sia limitata alla mera descrizione verbale di esse, ciò può veramente aiutare ad evitare le trappole di concentrazioni diverse da queste.

Le concentrazioni delle quattro stabilizzazioni meditative del regno della forma e dei quattro assorbimenti meditativi del regno senza forma, così come i cinque tipi di conoscenza superiore, sono condivise con i non-buddhisti. Così, anche se consegui tali straordinarie concentrazioni, non solo non sarai liberato dal ciclo dell'esistenza soltanto con esse, ma queste perfino ti legheranno al ciclo dell'esistenza. Perciò cerca la visione profonda (*insight*) che discerne e la

visione dell'assenza del sé e non accontentarti della sola serenità.

Anche se non hai una vasta conoscenza dei mezzi per portare a compimento l'effettiva prima stabilizzazione e così via, dovresti sicuramente guardare con attenzione al cuore delle seguenti discussioni e pervenire a comprendere almeno qualcosa degli insegnamenti stessi, libero dalle tue fabbricazioni (mentali) : (1) la discussione fatta sopra riguardo ai nove modi di focalizzare la mente, esposta negli *Stadi della Meditazione Madhyamaka* citati in precedenza, che sono i mezzi per realizzare la menzionata "serenità" o "attenzione" che provengono dai profondi sutra della Perfezione della Saggezza, ecc.; (2) i significati che intendono esprimere, come spiegati nell'*Ornamento dei Sutra Mahayana* di Maitreya; (3) le discussioni sommarie su di essi (fatte) dal nobile Asanga nei suoi *Livelli del Bodhisattva, Compendio della Conoscenza e Compendio delle Determinazioni*, e la spiegazione estesa di essi (data) nel suo *Livelli dello Sravaka*, in conformità all'indicazione del suo *Compendio delle Basi (Vastusamgraha)*,<sup>231</sup> secondo cui sia la serenità che la profonda visione intuitiva (*insight*) sono discusse nel *Livelli dello Sravaka*; (4) le discussioni del loro significato negli *Stadi della Meditazione Madhyamaka* e nelle *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* di Ratnakarasanti; ed anche (5) il modo per realizzare la serenità attraverso gli otto antidoti e i modi per eliminare i cinque difetti, nella *Separazione del Mezzo dagli Estremi* di Maitreya. [562]

Alcuni praticanti della stabilizzazione meditativa non hanno familiarità neppure con i semplici nomi delle meditazioni. Alcuni acquisiscono familiarità con le sole parole quando studiano i classici, ma non ne comprendono correttamente il significato. Quando poi trovano il tempo di fare la pratica, non vedono il bisogno di questi trattati, li scartano come se fossero {102} di nessun conto e mantengono la loro meditazione. Di conseguenza, quando conseguono uno stato di concentrazione idoneo ad essere incluso nella categoria della serenità, essi sostengono che sia concentrazione sulla vacuità; il che indica che non hanno saputo discernere il punto della pratica con attenta comprensione. Quando raggiungono semplicemente il nono stato mentale, che è una concentrazione comune sia ai buddhisti che ai non-buddhisti, pretendono di aver sperimentato lo stadio del completamento del supremo Yoga Tantra con tutte le sue caratteristiche. Molte di queste persone, dopo aver mischiato l'equilibrio meditativo con lo stato post-meditativo, asseriscono sbagliando che questa esperienza è saggezza ininterrotta, non discorsiva.

Quando raggiungerai la giusta certezza riguardo alle spiegazioni precedenti, non sarai ingannato dalla mera designazione di termini allettanti come meditazione sul senza oggetto, sul senza segno e sul significato definitivo. Conoscendo la portata dei significati di queste concentrazioni, riconoscerai quali sono e quali non sono deviazioni dal sentiero. Perciò, diventa esperto negli stadi di

realizzazione della concentrazione insegnati in quei trattati autorevoli.

Qui io dico:

Profonde sono le descrizioni degli stadi per conseguire la concentrazione  
Ben insegnate nei sutra e nei grandi commentari,  
Quelli di scarsa intelligenza non le comprendono con precisione  
Proiettando i difetti delle loro menti sugli altri.

Pensando: “Non ci sono istruzioni là per sostenere la consapevolezza non  
discorsiva”,  
Essi non le cercano nei testi che le hanno,  
E pensano di averle trovate  
Dopo averle cercate diligentemente dove non esistono.

Tali persone non riescono neppure a distinguere tra  
Le concentrazioni dei buddhisti e quelle dei non-buddhisti.  
Che bisogno c'è, dunque, di parlare  
Del loro distinguere con precisione le differenze

Tra le concentrazioni del Mahayana e dell'Hinayana [563]  
E del Vajrayana e del Paramitayana!  
Vedendo questa situazione, io ho spiegato in parole semplici  
Il modo di sostenere la concentrazione come insegnato nei classici.

Oh amici che vi siete addestrati per molti anni nei classici,  
Non mettete da parte la vostre gemme preziose  
A favore delle imitazioni degli altri,  
Ma riconoscete di avere qualcosa di grande valore!

{103} Oltre al significato delle istruzioni, non c'è nulla  
Nei trattati che hai studiato. Sapendo questo,  
Il Maestro dei Saggi disse: “Nella foresta c'è beatitudine  
per quelli di grandi conoscenze”. Analizza queste parole.

Possano anche quei meditanti che ripongono le proprie speranze nella mera  
determinazione,  
Benché non abbiano prima acquisito un adeguato discernimento  
Riguardo al come praticare e alla misura della riuscita  
Per quanto riguarda il sentiero della serenità focalizzata, completamente non  
discorsiva,

Giungere a conoscere con precisione il modo di sostenere  
La meditazione basandosi su ciò che hanno appreso.  
Altrimenti, il danno è minore se prendono per un po'  
Una pausa ristoratrice dagli insegnamenti del Conquistatore.

Questa spiegazione del modo di conseguire la serenità  
Avvalendosi dei trattati di Maitreya e Asanga  
È intesa a preservare per un lungo tempo  
Gli insegnamenti del Conquistatore.

Tra gli stadi del sentiero per una persona di grandi capacità, questo conclude la spiegazione sul come si addestrano nella serenità, che è stabilizzazione meditativa, coloro che si allenano nelle azioni dei bodhisattva.



**PARTE SECONDA**  
**LA VISIONE PROFONDA O VISIONE INTUITIVA**  
**PENETRANTE (INSIGHT)**





{107} PERCHÉ È NECESSARIA LA VISIONE PROFONDA (INSIGHT)

(ii) Come addestrarsi nella visione profonda (*insight*)

\* \* \*

(ii) **Come addestrarsi nella visione profonda (*insight*)**

[564] Come ho spiegato,<sup>232</sup> la serenità meditativa ha le caratteristiche di : (1) *non-discorsività* – cioè, quando la tua attenzione è intenzionalmente posta su un singolo oggetto di meditazione, resta lì; (2) *chiarezza* – ossia, è libera da lassità; e (3) *beneficio* – ossia, diletto e beatitudine. Tuttavia non dovresti accontentarti solo di questo. Piuttosto, sviluppando la saggezza che determina correttamente il significato della realtà, devi coltivare la visione profonda (*insight*). Diversamente, dal momento che la mera concentrazione è qualcosa che i buddhisti hanno in comune anche con i non-buddhisti,<sup>233</sup> la sua coltivazione – come con i sentieri non-buddhisti – non libererà dai semi delle afflizioni. Di conseguenza non ti libererà dall'esistenza ciclica. Come dice il primo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila:<sup>234</sup>

Dopo aver stabilizzato in tal modo la tua mente su un oggetto di meditazione, dovresti analizzarlo con la saggezza – è l'alba della conoscenza, che oblitera i semi della confusione. Se non fai questo, non puoi abbandonare le afflizioni con la sola concentrazione, proprio come non lo possono fare i non-buddhisti. Il *Sutra [del Re delle Concentrazioni]* dice:<sup>235</sup>

Benché le persone mondane coltivino la concentrazione,  
Esse non distruggono la nozione del sé. [565]  
Le afflizioni ritornano e le disturbano,  
Come facevano con Udraka,<sup>236</sup> che coltivava la concentrazione in  
questo modo.

{108} La frase “Benché le persone mondane coltivino la concentrazione” significa che le persone comuni coltivano una concentrazione con caratteristiche di non-discorsività e chiarezza, come spiegato sopra. La riga “Esse non distrug-

gono la nozione del sé” significa che, a dispetto del coltivare la concentrazione, esse non possono eliminare la concezione del sé. “Le afflizioni ritornano e le disturbano” indica che le persone mondane produrranno ancora afflizioni perché non hanno eliminato la concezione del sé.

Quale tipo di meditazione conduce alla liberazione? Come citato in precedenza,<sup>237</sup> il verso immediatamente successivo [del *Sutra del Re delle Concentrazioni*] dice:

Se discerni analiticamente la mancanza del sé nei fenomeni  
 E se coltivi quell’analisi nella meditazione  
 Questo produrrà il risultato, il raggiungimento del nirvana;  
 Non c’è pace attraverso alcun altro mezzo.

La prima riga espone la condizione – se, dopo aver analizzato con discernimento i fenomeni che sono privi di sé, sviluppi la saggezza che comprende il significato di assenza del sé. La seconda linea: “E se coltivi quell’analisi nella meditazione”, si riferisce al sostenere e coltivare nella meditazione la visione filosofica che hai guadagnato circa l’assenza del sé. La terza linea “Questo produrrà il risultato, il raggiungimento del nirvana”, significa che questa è la causa del raggiungimento della meta – il nirvana, o liberazione. La liberazione si raggiunge coltivando quella saggezza. Puoi forse raggiungere la liberazione senza quella saggezza, coltivando qualche altro sentiero? La quarta riga di questo passaggio dice: “Non c’è pace attraverso alcun altro mezzo”, intendendo che se anche tu coltivassi un altro sentiero, non placheresti la sofferenza e le afflizioni senza quella saggezza.

Questa scrittura insegna chiaramente che solo la saggezza dell’assenza del sé recide la radice dell’esistenza ciclica. Kamalasila ne fa menzione nel suo secondo *Stadi della Meditazione*<sup>238</sup> per screditare le asserzioni dell’abate cinese Hashang. Perciò devi avere conoscenza certa su questo, perché anche i saggi non-buddhisti hanno molte buone qualità – come la concentrazione e la conoscenza superiore – ma, dal momento che non hanno la visione dell’assenza del sé, essi non possono per niente sfuggire all’esistenza ciclica. In questo modo, la *Collezione Scritturale dei Bodhisattva*, citata in precedenza, dice:<sup>239</sup> [566]

Colui che è soddisfatto della semplice concentrazione, non comprendendo la realtà spiegata nelle scritture, potrebbe sviluppare un tronfio senso di orgoglio, scambiando la semplice concentrazione per il sentiero della meditazione sul significato profondo. Di conseguenza, una tale persona non diverrebbe libera dall’esistenza ciclica. Avendo presente questo, {109} io dissi: “Colui che ascolta gli altri sarà libero dall’invecchiamento e dalla morte”.

Il Maestro stesso spiega chiaramente ciò che intendeva: “ascoltando gli altri” significa udire la spiegazione sull’assenza del sé da un’altra persona. Perciò è fuori discussione che il Buddha parlò dell’ascoltare gli altri per confutare l’idea che tu possa sviluppare la visione dell’assenza del sé dentro te stesso, senza lo studio e la riflessione che accompagnano l’ascolto di un’eccellente guida spirituale esterna che spieghi il significato dell’assenza del sé.

In generale, tra tutte le scritture del Conquistatore ce ne sono alcune che danno insegnamenti espliciti sulla realtà, e anche quelle che non la insegnano esplicitamente la additano indirettamente. L’oscurità della confusione non è vinta finché non sorge la conoscenza della realtà, ma è sconfitta quando quella conoscenza sorge. Perciò, la serenità meditativa – la mente rivolta a un solo punto – non diventa di per sé pura, sublime saggezza, né vince l’oscurità della confusione. Di conseguenza, non c’è dubbio che tu debba necessariamente cercare la saggezza; dovresti pensare: “Io cercherò la saggezza che discerne il significato dell’assenza del sé – la realtà”. Il secondo *Stadi della Meditazione* di Kamalasila dice:<sup>240</sup>

Quindi, avendo conseguito la serenità, dovresti coltivare la visione profonda (*insight*). Dovresti pensare: “Tutte le massime del Bhagavan erano ben dette; direttamente o indirettamente, tutte illustrano e additano la realtà. Se conosco la realtà, sfuggirò a tutte le pastoie delle visioni dogmatiche, proprio come l’oscurità è spazzata via dall’alba. La serenità meditativa da sola non conduce alla pura, sublime saggezza; né spazza via il buio delle oscurazioni. Tuttavia, se uso la saggezza per meditare bene sulla realtà, raggiungerò la pura, sublime saggezza e conoscerò la realtà. Solo tramite la saggezza io posso veramente liberarmi dalle oscurazioni. [567] Perciò, resterò nella serenità e userò la saggezza per perseguire la realtà. Non sarò soddisfatto della sola serenità meditativa”. Che cos’è la realtà? In senso definitivo, tutte le cose sono vuote dei due sé – il sé delle persone e il sé dei fenomeni.

Tra tutte le perfezioni, è la perfezione della saggezza che conosce la realtà. Dal momento che non puoi conoscerla per mezzo della stabilizzazione meditativa o delle altre perfezioni, dovresti sviluppare la saggezza senza scambiare la semplice stabilizzazione meditativa per la perfezione della saggezza. Il *Sutra che Svela il Significato Inteso* dice:<sup>241</sup>

“Bhagavan, attraverso quale perfezione dovrebbero i bodhisattva apprendere l’assenza di un’essenza nei fenomeni?”.

{110} “Avalokitesvara, dovrebbero apprenderla attraverso la perfezione della saggezza”.

124 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Come citato in precedenza, anche il *Sutra del Coltivare Fede nel Mahayana* sostiene la stessa tesi: “Io non dico che coloro che hanno fede nel Mahayana dei Bodhisattva, a meno che non abbiano la saggezza, sono liberati – non importa quali pratiche Mahayana possano compiere”.<sup>242</sup>

### {III} FARE AFFIDAMENTO SU SORGENTI DEFINITIVE

- (a') Soddisfare i prerequisiti per la visione intuitiva penetrante (o visione profonda o *insight*)
- (1') Identificare le scritture di significato provvisorio (interpretabile) e definitivo
- (2') La storia del commentario sul significato inteso da Nagarjuna.

\* \* \*

Dal momento che la visione profonda (*insight*) è necessario, la seconda sezione tratta di come addestrarsi nella visione profonda (*insight*). Essa ha quattro parti:

1. Soddisfare i prerequisiti per la visione profonda (*insight*) (Capitoli 8-24)
2. Classificazioni della visione profonda (*insight*) (Capitolo 25)
3. Come coltivare la visione profonda (*insight*) in meditazione (Capitoli 25-26)
4. La misura del conseguimento della visione profonda (*insight*) attraverso la meditazione (Capitolo 26)

#### (a') **Soddisfare i prerequisiti per la visione profonda (*insight*)**

Dovresti ascoltare i sistemi relativi ai testi senza macchia, riponendo fiducia nello studioso che comprende accuratamente i punti chiave delle scritture. Un prerequisito indispensabile per la visione profonda (*insight*) è l'uso della saggezza ottenuta attraverso lo studio e la riflessione finalizzati alla conoscenza della realtà. Questo perché, senza una *visione* decisiva del modo di esistere delle cose, non puoi sviluppare la *visione intuitiva penetrante* (*insight*) che conosce la natura reale, la vacuità. Inoltre, nel cercare una tale visione devi fare affidamento non su ciò che ha un significato provvisorio (interpretabile), ma piuttosto su ciò che è definitivo. [568] Perciò, dovresti differenziare tra provvisorio e definitivo e interiorizzare poi il significato delle scritture definitive.

{112} Inoltre, se non riponi fiducia nei trattati degli autorevoli eruditi che hanno commentato il pensiero del Buddha, sei come una persona cieca che si dirige senza guida verso un pericolo. Dunque devi necessariamente dare fiducia agli accurati commentari sul pensiero del Buddha. Da che tipo di commen-

tatore dovresti dipendere? Dovresti affidarti a uno che il Bhagavan, il Buddha stesso abbia profetizzato in modo chiaro in molti sutra e tantra come un commentatore del cuore dell'insegnamento, la profonda realtà al di là di tutti gli estremi di esistenza e non esistenza. Egli è il nobile Nagarjuna, famoso in questo mondo e nei mondi di là. Perciò, affidati ai suoi testi quando cerchi la visione che è conoscenza della vacuità.

Riguardo a questi prerequisiti per la visione profonda (*insight*), ci sono tre parti:

1. Identificare le scritture di significato provvisorio e definitivo
2. La storia del commentario sul significato inteso da Nagarjuna
3. Come determinare la visione filosofica della vacuità (Capitoli 9-24)

### (1') **Identificare le scritture di significato provvisorio (interpretabile) e definitivo**

Coloro che desiderano conoscere la realtà devono affidarsi alle scritture del Conquistatore. Tuttavia, a causa della diversità di idee tra i discepoli del Buddha, le scritture variano. Di conseguenza, dovresti chiederti a quale tipo di scritture dovresti dare fiducia nel cercare il significato della realtà profonda. Devi senz'altro conoscere la realtà facendo assegnamento sulle scritture di significato definitivo.

Quale tipo di scrittura è definitiva e quale è provvisoria (interpretabile)? Questo è determinato in base ai soggetti che esse discutono. Quelle che insegnano ciò che è *ultimo* sono considerate scritture dal significato definitivo e quelle che insegnano ciò che è convenzionale sono considerate scritture dal significato interpretabile. Seguendo tale filone, il *Sutra degli Insegnamenti di Aksayamati* (*Aksayamati-nirdesa-sutra*) dice:<sup>244</sup>

Quali sono i sutra dal significato definitivo? Quali sono i sutra dal significato provvisorio? Quei sutra che insegnano al fine di stabilire le convenzionalità sono chiamati provvisori. Quei sutra che insegnano al fine di stabilire l'ultimo sono chiamati definitivi. [569] Quei sutra che insegnano attraverso varie parole e lettere sono chiamati provvisori. Quei sutra che insegnano la realtà profonda, che è difficile da comprendere e difficile da conoscere, sono chiamati definitivi.

{113} *Domanda*: In che modo un sutra insegna ciò che è convenzionale, così da essere classificato come provvisorio? E in che modo un sutra insegna l'*ultimo*, così da essere classificato definitivo?

*Risposta:* Anche questo è indicato molto chiaramente nel *Sutra* [degli *Insegnamenti di Aksayamati*]. Esso dice:<sup>245</sup>

I sutra definiti provvisori sono quelli che insegnano come se ci fosse un possessore quando non ce n'è alcuno, usando varie espressioni – sé, essere senziente, essere vivente, essere alimentato, creatura, persona, specie umana, umano, agente sperimentatore.

I sutra chiamati definitivi sono quelli che insegnano le porte della liberazione – vacuità, assenza di segno, assenza di volizione, non composizione, non produzione, non creazione, non esseri senzienti, non esseri viventi, non persone, non possessori.

Ciò significa che i definitivi sono quelli che insegnano l'assenza del sé, la non produzione e cose del genere, tramite l'eliminazione delle elaborazioni, mentre i provvisori (interpretabili) sono quelli che insegnano il sé e così via. Perciò, dovresti comprendere che il non sé, la non produzione e cose simili sono l'*ultimo*, mentre produzione e così via sono il convenzionale. Anche il *Sutra del Re delle Concentrazioni* dice:<sup>246</sup>

Considera come casi illustrativi di sutra definitivi quelli che insegnano  
In accordo con la vacuità spiegata dai Sugata.  
Considera di significato provvisorio tutti quegli insegnamenti  
Che postulano un "essere senziente", una "persona" o un "essere vivente".

Inoltre, *Delucidazione della Via di Mezzo (Madhyamakaloka)* di Kamalasila dice:<sup>247</sup>

Perciò dovresti capire che solo quelli che discutono l'*ultimo* sono di significato definitivo, gli altri sono di significato provvisorio. Anche l'*Ornamento della Luce della Saggezza che Presenta l'Oggetto di Tutti i Buddha (Sarva-buddha-visaya-vatara-jnanalokalamkara)* dice: "L'oggetto definitivo è l'*ultimo*". [57c] E anche il *Sutra degli Insegnamenti di Aksayamati* insegna che l'assenza di produzione e così via "sono definitivi". Di conseguenza, è certo che solo l'assenza di produzione e così via sono definiti "l'*ultimo*".

Perciò, le collezioni delle discussioni Madhyamaka,<sup>248</sup> così come i commentari su di esse, sono considerate testi che insegnano il definitivo perché dimostrano ampiamente il significato dell'*ultimo*, che è libero da tutte le moltitudini di elaborazioni, come la produzione e la cessazione.

Perché gli insegnamenti sono chiamati "provvisori" o "definitivi"? Un testo è chiamato definitivo, o di significato definitivo, perché non si può {114} inter-

pretare che significhi qualcos'altro. Il suo significato è il punto di arrivo del processo delle determinazioni nella misura in cui è il significato della realtà stessa. Nessun altro può interpretarlo come se avesse qualche ulteriore o diverso significato perché è avallato da prove valide. Per questo *Delucidazione della via di Mezzo* di Kamalasila dice:<sup>249</sup>

Cos'è un testo di significato definitivo? È uno che dà spiegazioni in termini di *ultimo* ed ha il supporto della cognizione valida, perché non può essere interpretato da qualcun altro come se avesse qualche altro significato contrario.

Implicitamente, questa affermazione ti consente di comprendere il provvisorio. Il provvisorio, o quello che richiede interpretazione, è un testo che non può essere inteso significare esattamente ciò che dice, devi piuttosto spiegare necessariamente ciò che intende, interpretarlo come avesse qualche altro significato. Oppure, è un testo che può essere preso alla lettera, ma in cui questo significato letterale non è la realtà finale, e tu devi ancora cercare quella realtà come qualcosa di diverso dai fenomeni convenzionali ai quali il testo si riferisce.

*Dubbio:* Dal momento che i sutra dal significato definitivo sono letterali, quando in quei sutra appaiono affermazioni come “la produzione non esiste” e “le persone non esistono”, uno deve concludere che produzione e persone non esistono per nulla; [571] altrimenti quei sutra non sarebbero letterali e ne conseguirebbe per assurdo che sarebbero provvisori.

*Risposta:* Questo non sembra sostenibile, perché ci sono molti sutra definitivi in cui il Buddha, il Maestro che fa queste affermazioni, aggiunge la qualificazione “in senso ultimo” quando confuta la produzione e così via. Se Egli aggiunge tale qualificazione una volta, noi dobbiamo allora aggiungerla dove non c'è, perché è un attributo comune a tutte quelle confutazioni. Dal momento che l'assenza di esistenza ultima è la realtà dei fenomeni, come potrebbe non essere definitivo un sutra che insegna questo?

Diversamente, se questi sutra confutassero la produzione in senso generale, allora, in quanto particolari, dovrebbero confutare perfino le parole e quindi anche i sutra definitivi che insegnano questo non potrebbero fare le loro presentazioni.

Perciò, dovresti capire che un sutra o un trattato possono ancora essere definitivi perfino se ciò che insegnano in poche frasi isolate non può essere letto letteralmente, quando estratto dal contesto del sistema generale di quella scrittura. Dovresti anche comprendere che perfino quando l'insegnamento delle parole stesse del testo può essere preso alla lettera, il testo può ancora essere provvisorio.

### {115} (2') La storia del commentario sul significato inteso da Nagarjuna

Nagarjuna diede un commentario senza difetti delle scritture – ossia i sutra della Perfezione della Saggezza – che insegnano che tutti i fenomeni sono privi di qualsiasi produzione, cessazione e così via, intrinsecamente esistenti. Qual è la storia del commentario sul pensiero di Nagarjuna? Sia il padre [Nagarjuna] che il suo figlio spirituale [Aryadeva] sono sorgenti per gli altri Madhyamika; perfino i grandi Madhyamika come i maestri Buddhapalita, Bhavaviveka, Ciandrakirti e Santaraksita considerarono Aryadeva autorevole come il maestro [Nagarjuna]. Perciò, gli antichi eruditi Tibetani usavano la definizione “Madhyamika dei testi fondamentali” per quei due e la definizione “Madhyamika di parte” per gli altri.

Nel passato, ci furono alcuni istruttori Tibetani che dicevano che quando i Madhyamika sono descritti in rapporto a come postulano il convenzionale, se ne trovano due tipi: [572] i Madhyamika Sautrantika, i quali affermano che gli oggetti esterni esistono in modo convenzionale, e i Madhyamika Yogacara, i quali affermano che gli oggetti esterni non esistono in modo convenzionale. I Madhyamika sono di due tipi anche quando definiti in rapporto a come sostengono l'*ultimo*: i Proponenti dell'illusione Stabilita Razionalmente asseriscono che un composito di apparenza e vacuità è una verità ultima, e i Proponenti del Completo Non-dimorare asseriscono che la mera eliminazione delle elaborazioni riguardo alle apparenze è una verità ultima. Quegli antichi istruttori asserivano che all'interno di questa seconda tipologia, il primo tipo include maestri come Santaraksita e Kamalasila. Ci furono anche alcuni maestri Indiani che usavano i termini “simile a illusione” e “interamente non-dimorante” per riferirsi ai diversi tipi di Madhyamika.

In linea di massima, ci furono alcuni maestri Indiani e Tibetani che pretendevano di essere Madhyamika che usavano questo tipo di terminologia per dividere i Madhyamika. Tuttavia, qui io miro a stabilire solo i sistemi dei grandi Madhyamika che erano seguaci del maestro Nagarjuna. Chi potrebbe spiegare ogni distinzione sottile? Inoltre, il grande traduttore Loden Sherap (Blo-Idan-shes-rab) mette a segno un punto eccellente quando dice che questa presentazione dei due tipi di Madhyamika, distinti secondo il modo di asserire l'*ultimo*, è semplicemente qualcosa per far colpo sugli sciocchi. Questo perché coloro che fanno tale distinzione sembrano pretendere che per i Proponenti dell'illusione Stabilita Razionalmente, come Santaraksita e Kamalasila, il mero oggetto compreso da una coscienza razionale inferenziale sia una verità ultima, mentre tanto {116} l'*Ornamento della Via di Mezzo (Madhyamakalamkara)* di Santaraksita, quanto *Delucidazione della Via di Mezzo* di Kamalasila, dicono che l'oggetto compreso da una coscienza razionale è *designato* “ultimo” per il fatto di essere concordante con una verità ultima.

Inoltre, gli altri grandi Madhyamika non accettano come una verità ultima il mero oggetto a cui si arriva quando la ragione elimina le elaborazioni rispetto a un'apparenza.<sup>250</sup> Perciò questa divisione non è un buon approcio.

Quanto alla storia del commentario sul pensiero di Nagarjuna, il maestro Ye-shay-day spiega che i Maestri – il nobile [Nagarjuna] e il suo figlio spirituale [Aryadeva] – non chiarirono nei loro trattati Madhyamaka se gli oggetti esterni esistono o no; più tardi, il maestro Bhavaviveka confutò il sistema di Vijnaptimatra e presentò un sistema in cui gli oggetti esterni esistono convenzionalmente. [573] Poi il maestro Santaraksita espose un sistema Madhyamaka differente che, sulla base dei testi Yogacara, insegna che gli oggetti esterni non esistono convenzionalmente; insegna anche che la mente in senso ultimo manca di esistenza intrinseca. Pertanto, sorsero due forme di Madhyamaka: la prima è chiamata Madhyamaka Sautrantika e la seconda Madhyamaka Yogacara.

È evidente che questa sequenza di eventi, come spiegata da Ye-shay-day, è corretta. Tuttavia, mentre il maestro Ciandrakirti afferma che gli oggetti esterni esistono convenzionalmente, egli non fa la stessa cosa in modo congruente con le istanze di altri sistemi di dogmi. Perciò è improprio chiamarlo un “Sautrantika-Madhyamika”. In modo analogo, anche il pretendere che egli sia in accordo con i Vaibhasika è veramente irragionevole.

I dotti della seconda propagazione degli insegnamenti buddhisti nella Terra delle nevi del Tibet usano i termini “Prasangika” e “Svatantrika” per tipi diversi di Madhyamika. Dal momento che questo concorda con *Chiare Parole (Prasanna-pada)* di Ciandrakirti, non dovrete supporre che sia una loro fabbricazione.<sup>251</sup>

Perciò, tutti i Madhyamika sono inclusi in due tipi – quelli che affermano e quelli che non affermano gli oggetti esterni in termini convenzionali. Se vengono distinti sulla base di come sviluppano nelle loro correnti mentali la visione che è conoscenza certa della vacuità, l'ultimo, allora sono di nuovo inclusi tutti entro due tipi – Prasangika e Svatantrika.

Chi seguirono quei maestri nel cercare di comprendere cosa intendessero il nobile Nagarjuna e il suo figlio spirituale Aryadeva? Il Grande Anziano [Atisha] considerava il sistema del maestro Ciandrakirti essere il principale sistema Madhyamika. Vedendo questo, i grandi {117} guru del passato che seguivano Atisha nel dare istruzioni personali su questi stadi del sentiero, presero anch'essi il sistema di Ciandrakirti come il sistema principale.

Il maestro Ciandrakirti vide che tra i commentatori del *Trattato Fondamentale sulla Via di Mezzo (Mulamadhyamaka-karika)*<sup>252</sup> di Nagarjuna, era il maestro Buddhapalita che aveva completamente delucidato ciò che intendeva il nobile Nagarjuna. Così egli commentò il significato inteso dal nobile Nagarjuna usando il suo sistema come base; prese anche molte buone spiegazioni dal maestro Bha-

vaviveka, mentre rifiutò quelle che sembravano piuttosto imprecise. Dato che i commentari del maestro Buddhapalita e del glorioso Ciandrakirti sono visti come spiegazioni eccellenti dei testi del nobile Nagarjuna e del suo figlio spirituale Aryadeva, io li seguirò nel determinare cosa intendesse il nobile Nagarjuna. [574]



## {119} GLI STADI DELL'INGRESSO NELLA REALTÀ

- (3') Come determinare la visione filosofica della vacuità  
 (a") Gli stadi dell'ingresso nella realtà

\* \* \*

### (3') Come determinare la visione filosofica della vacuità

Questo (punto) ha due parti:

1. Gli stadi dell'ingresso nella realtà
2. L'effettiva determinazione della realtà (Capitoli 10-24)

#### (a") Gli stadi dell'ingresso nella realtà

*Domanda:* Nirvana è la realtà che si cerca di raggiungere, ma cos'è il nirvana? Se "ingresso nella realtà" significa un metodo per raggiungerla, allora come ci entri?

*Risposta:* La realtà che cerchi di raggiungere – l'incarnazione della verità – è l'estinzione totale delle concezioni sia del sé che di ciò che appartiene al sé, impedendo nello specifico che tutti i vari fenomeni interni ed esterni appaiano come se fossero essi stessi la realtà – cosa che non è – insieme alle predisposizioni latenti per tali false apparenze.

Gli stadi attraverso i quali entri nella realtà sono i seguenti: primo, avendo contemplato con sgomento i difetti e gli svantaggi dell'esistenza ciclica, dovresti sviluppare il desiderio di abbandonarla. Quindi, comprendendo che non ne avrai ragione a meno che tu non ponga fine alla sua causa, tu cerchi le sue radici, considerando quale possa essere la causa radice {120} dell'esistenza ciclica. Acquisirai così la certezza, dal profondo del tuo cuore, che la visione reificante<sup>i</sup> degli aggregati soggetti a deterioramento, ossia l'ignoranza, agisce

<sup>i</sup> Il testo Inglese usa proprio il termine "reifying," (reificante) che è un termine composto dal latino res (nominativo) = cosa , rei (genitivo), coniugato all'Inglese fication (ficazione), da cui "reification" "reificazione," che significa: "processo mentale per cui concetti astratti vengono trasformati in realtà concrete, in oggetti".

da radice dell'esistenza ciclica. Ti serve poi sviluppare un sincero desiderio di eliminarla.

Secondo, vedi che aver ragione della visione reificante degli aggregati soggetti a deterioramento dipende dallo sviluppo della saggezza che conosce che il sé, così concepito, non esiste. Vedrai allora che devi confutare quel sé. Sii sicuro in quella confutazione, appoggiandoti alle scritture e alle linee di ragionamento che contraddicono la sua esistenza e provano la sua non-esistenza. Questa è una tecnica indispensabile per chiunque cerchi la liberazione. Dopo essere arrivato in tal modo alla visione filosofica che discerne che il sé e ciò che appartiene al sé mancano perfino di un brandello di natura intrinseca, dovresti familiarizzare con questo; ciò condurrà al conseguimento dell'incarnazione della verità. [575] *Chiare Parole* di Ciandrakirti dice:<sup>253</sup>

*Domanda:* Tu dici che tutte queste afflizioni, karma, corpi, agenti ed effetti non sono realtà. Tuttavia, benché non siano realtà, essi appaiono alle persone infantili in guisa di realtà – come una città fantasma e così via. Se è così, cos'è allora la realtà e come entri in quella realtà?

*Risposta:* La realtà è l'estinzione totale delle concezioni sia del sé che di ciò che appartiene al sé rispetto all'interno e all'esterno, essendo questo un risultato del non-apprendimento di cose interne e esterne. Quanto all'ingresso nella realtà, guarda nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"* (*Madhyamakavatara*), che dice:

Nelle loro menti, gli yoghi percepiscono che tutte le afflizioni

E tutti i difetti sorgono dalla visione reificante degli aggregati soggetti a deterioramento,

e, sapendo che il sé è l'oggetto di quella visione,  
essi rifiutano il sé.

Anche *Chiare Parole* di Ciandrakirti dice:<sup>254</sup>

Gli yoghi che desiderano entrare nella realtà e che aspirano ad eliminare tutte le afflizioni e i difetti esaminano la domanda: "Qual è la radice di questa esistenza ciclica?". Quando investigano completamente, essi vedono che l'esistenza ciclica ha come radice la visione reificante degli aggregati soggetti a deterioramento, e vedono che il sé è l'oggetto osservato da quella visione reificante degli aggregati soggetti a deterioramento. Vedono che non osservare il sé conduce ad eliminare la visione reificante degli aggregati soggetti a deterioramento e che, eliminando quella, tutte le afflizioni e i difetti sono vinti. Quindi, proprio {121} all'inizio essi esaminano solo il sé chiedendo: "Che cos'è il sé che è l'oggetto della concezione del sé?".

Le scritture presentano molti dibattiti che confutano l'esistenza intrinseca di un numero senza limiti di cose individuali. Tuttavia, quando gli yoghi si impegnano inizialmente nella pratica, essi meditano in modo abbreviato (ridotto, sintetizzato) determinando che sia il sé che ciò che appartiene al sé mancano di natura intrinseca. Il maestro Buddhapalita dice che questo è il significato del diciottesimo capitolo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna. [576] Il maestro Ciandrakirti basa il suo commentario su questa affermazione di Buddhapalita. Inoltre, gli insegnamenti sull'assenza del sé della persona nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"* di Ciandrakirti, sono proprio spiegazioni estese del diciottesimo capitolo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna.

*Dubbio:* Non stai insegnando come entrare nella realtà del Mahayana? In questo caso, la realtà che uno cerca di raggiungere non può essere la mera estinzione delle concezioni del sé e di ciò che ad esso appartiene.<sup>255</sup>

Inoltre, dal momento che la semplice conclusione che il sé e ciò che ad esso appartiene mancano di natura intrinseca non comporta la conclusione che gli oggetti, in quanto distinti dalle persone, manchino di un sé, è sbagliato proporla come il sentiero per entrare nella realtà.

*Risposta:* Qui non c'è problema, perché ci sono due tipi di estinzione totale delle concezioni del sé e di ciò che appartiene al sé. Anche i seguaci dell'Hinayana possono avere il primo tipo, la completa eliminazione delle affezioni così che quelle affezioni non si ripresentino più; ma il secondo è l'incarnazione della verità di un Buddha. È l'eliminazione – tramite il completo non-apprendimento – di tutti i segni che sono elaborazioni di fenomeni esterni e interni.

Inoltre, quando sai che il sé non esiste intrinsecamente, tu superi anche la concezione che gli aggregati che lo compongono esistano intrinsecamente – proprio come quando un carro va in fiamme bruciano anche le ruote e simili, che sono le sue parti. *Chiare Parole* di Ciandrakirti dice:<sup>256</sup>

Il sé è imputato (attribuito, designato) in dipendenza; è ciò cui si aggrappano con accanimento coloro che sono afflitti dall'errore dell'ignoranza; è considerato come colui che si appropria dei cinque aggregati. Coloro che cercano la liberazione analizzano se questo sé abbia il carattere degli aggregati. Quando coloro che cercano la liberazione lo hanno analizzato in ogni modo, non osservano un sé, e perciò [il *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna] dice:

Se il sé non esiste,

Come potrebbe esistere ciò che appartiene al sé?

{122} Poiché essi non osservano il sé, non osservano affatto anche gli aggregati che appartengono al sé – la base su cui il sé è designato. [577] Quando un

carro va in fiamme, bruciano anche le sue parti e perciò non le si osserva; similmente, quando gli yoghi sanno che il sé non esiste, sapranno che ciò che appartiene al sé, quelle cose che sono gli aggregati, sono anch'esse prive di sé.

In tal modo, Ciandrakirti dice che quando sai che il sé manca di natura intrinseca, tu sai anche che gli aggregati del sé mancano di un sé – vale a dire che essi mancano di natura intrinseca.

Anche *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo” (Madhyamakavatara-bhasya)* di Ciandrakirti dice:<sup>257</sup>

Sravaka e Pratyekabuddha, che seguono i dogmi Hinayana, sono imprecisi perché apprendono un'essenza nelle cose, come la forma. Perciò, essi non conoscono neppure l'assenza del sé delle persone. Questo perché mantengono le concezioni degli aggregati, la base che è designata come il sé. [La *Preziosa Ghirlanda (Ratnavali)* di Nagarjuna] dice:<sup>258</sup>

Fino a quando concepisci gli aggregati,  
Li concepirai come “Io.”

Così egli dice che, se non sai che gli aggregati mancano di natura intrinseca, tu non conosci l'assenza del sé della persona.

*Dubbio:* Se la stessa consapevolezza che conosce che la persona manca di esistenza intrinseca conosce anche che gli aggregati mancano di esistenza intrinseca, allora c'è una convinzione erronea – le due consapevolezze che conoscono i due tipi di assenza del sé sarebbero la stessa. Tuttavia, dal momento che gli oggetti e le persone sono distinti, anche le consapevolezze che sanno che essi mancano di esistenza intrinseca sono distinte, come nel caso delle consapevolezze che conoscono l'impermanenza di un vaso e quella di un pilastro. Se la consapevolezza che sa che la persona manca di esistenza intrinseca *non* conosce che gli aggregati mancano di esistenza intrinseca, allora come può Ciandrakirti affermare che uno sa che gli aggregati mancano di esistenza intrinseca quando conosce l'assenza del sé della persona?

*Risposta:* Dal momento che non affermiamo questo, risponderò alla tua domanda finale. La consapevolezza che sa che la persona manca di esistenza intrinseca non pensa: “Gli aggregati non esistono intrinsecamente”. Tuttavia, senza affidarsi a nient'altro, proprio quella consapevolezza può indurre conoscenza certa che gli aggregati mancano di esistenza intrinseca, eliminando in questo modo la reificazione dell'esistenza intrinseca che è stata sovrapposta agli aggregati. Perciò, Ciandrakirti dice che quando sai che la persona manca di esistenza intrinseca, {123} sai anche che gli aggregati mancano di esistenza intrin-

seca. [578] Anche il *Commentario di Buddhapalita del "Trattato Fondamentale"* (*Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti*) dice: 259

Ciò che il cosiddetto sé possiede è chiamato "ciò che appartiene al sé". Quel sé non esiste; se non esiste, come può essere corretto parlare di ciò che gli appartiene?

Questo è il modo in cui dovresti intenderlo. Per esempio, quando si riflette sul fatto che il figlio di una donna sterile non esiste, quella stessa consapevolezza non pensa "Le sue orecchie e simili non esistono". Tuttavia, quella consapevolezza può eliminare qualsiasi pensiero reificante che possa immaginare che le sue orecchie esistano. Similmente, quando sai che il sé non esiste in realtà, tu interdicisci ogni nozione che i suoi occhi e simili esistano in realtà.

*Obiezione:* Ci sono i buddhisti essenzialisti<sup>260</sup> che sostengono che la persona esiste come imputazione; essi non asseriscono che la persona esiste in senso ultimo. Perciò anche loro dovrebbero sapere che gli occhi e simili mancano di esistenza intrinseca.

*Risposta:* Stai sostenendo che dal momento che loro asseriscono che gli oggetti grossolani come gli occhi e le pianticelle esistono come imputazioni, dovrebbero sapere che quegli oggetti mancano di esistenza intrinseca. Se ammetti che è così, allora contraddici la tua stessa asserzione secondo cui quelli sono essenzialisti, proponenti della vera esistenza. Se gli essenzialisti conoscessero l'assenza di esistenza intrinseca, allora non sarebbe necessario che i Madhyamika provassero loro che le pianticelle mancano di vera esistenza. Inoltre, il processo di completare un'azione virtuosa o non virtuosa è un *continuum*, e se gli essenzialisti accettassero che un *continuum* manca di esistenza intrinseca, perché allora sfiderebbero la posizione Madhyamaka secondo cui un *continuum*, come un sogno, manca di vera esistenza? Ancora, ecco cosa troviamo nel *Piccolo Commentario dell' "Ornamento per la Chiara Conoscenza"* (*Abhisamayalamkara-vivrtti*) di Haribhadra:<sup>261</sup>

[Gli essenzialisti dicono a noi Madhyamika:] Se tutti i fenomeni fossero come sogni, allora le dieci non-virtù, il dare, e così via non esisterebbero. Di conseguenza, anche quando non sei addormentato, sarebbe come se lo fossi.

Perciò, c'è un'enorme disparità tra il sistema essenzialista e il sistema Madhyamaka rispetto all'esistenza delle cose, sia in senso ultimo che convenzionalmente. Ciò che essi considerano esistenza convenzionale corrisponde all'esistenza ultima da una prospettiva Madhyamaka e ciò che essi considerano esistente in senso ultimo, esiste solo convenzionalmente secondo il Madhya-

maka. [579] {124} Non c'è nulla di contraddittorio riguardo a questo. Per cui hai necessità di fare delle distinzioni.

Inoltre, benché la persona esistente per imputazione di questi buddhisti essenzialisti e la persona esistente per imputazione del maestro Ciandrakirti siano simili di nome, i loro significati non sono gli stessi, dato che Ciandrakirti sostiene che questi buddhisti essenzialisti non hanno la visione che è la conoscenza dell'assenza del sé della persona. Questo è il perché egli asserisce che se non hai conosciuto l'assenza del sé degli oggetti, allora non hai conosciuto l'assenza del sé della persona. Perciò Ciandrakirti afferma che essi continueranno ad apprendere la persona come sostanzialmente esistente fino a quando non abbandoneranno il dogma secondo cui gli aggregati sono sostanzialmente esistenti. Quindi gli essenzialisti non sanno che la persona non esiste in senso ultimo.

**{125} ERRONEA IDENTIFICAZIONE DELL'OGGETTO DI NEGAZIONE**

- (b'') L'effettiva determinazione della realtà
- (1'') Identificare l'oggetto da negare con la ragione
- (a)) Perché l'oggetto di negazione deve essere identificato con cura
- (b)) Confutare gli altri sistemi che confutano senza identificare l'oggetto da negare (Capitoli 10-16)
- (1)) Confutare un'identificazione troppo ampia dell'oggetto da negare
- (a')) Esprimere le asserzioni di altri
- (b')) Mostrare che quelle asserzioni sono errate
- (1'')) Mostrare che quei sistemi contraddicono la caratteristica unica della Madhyamaka
- (a'')) Identificare la caratteristica distintiva del Madhyamaka

\* \* \*

**(b'') L'effettiva determinazione della realtà**

La sezione sul determinare effettivamente la visione della realtà ha tre parti:

1. Identificare l'oggetto da negare con la ragione (Capitoli 10-17)
2. (Valutare) se compiere quella confutazione con una procedura Svatan trika o con una procedura Prasangika (Capitoli 18-21)
3. Come usare quella procedura per generare la corretta visione filosofica nella tua corrente mentale (Capitolo 22-24) {126}

**(1'') Identificare l'oggetto da negare con la ragione**

Questo (punto) ha tre parti:

1. Perché l'oggetto di negazione deve essere identificato con cura
2. Confutare gli altri sistemi che confutano senza identificare l'oggetto da negare (Capitoli 10-16)
3. Come il nostro sistema identifica l'oggetto di negazione (Capitolo 17)

**(a)) Perché l'oggetto di negazione deve essere identificato con cura**

Per essere sicuri che una certa persona non sia presente, devi conoscere la persona assente. Allo stesso modo, per essere certo del significato di “assenza del sé” o della “mancanza di esistenza intrinseca”, tu devi identificare con cura il sé, o natura intrinseca, che non esiste, perché se non hai un chiaro concetto dell'oggetto da negare, non avrai neppure la conoscenza accurata della sua negazione. Per questo, *Impegnarsi nelle Azioni del Bodhisattva* di Santideva dice:<sup>262</sup>

Se non ti metti in contatto con l'entità imputata  
Non apprenderei l'assenza di quell'entità.

Non c'è limite alla diversità degli oggetti di negazione, ma essi hanno una radice comune; quando confuti questa, confuti tutti gli oggetti di negazione. [580] Inoltre, se lasci qualche residuo, non riuscendo a confutare il nucleo più profondo e più sottile dell'oggetto di negazione, tu cadrà allora nell'estremo della vera esistenza. Ti aggrapperai all'idea delle cose reali, per cui non sarai in grado di sfuggire all'esistenza ciclica. Se non riesci a limitare l'oggetto di negazione ed estendi troppo la tua confutazione, perderai allora la fiducia nelle progressioni causali del sorgere dipendente, cadendo per questo nell'estremo del nichilismo. Questa visione nichilista ti condurrà alla rinascita in un regno miserevole. Perciò è cruciale identificare con cura l'oggetto di negazione, perché se non è identificato, svilupperai certamente o la visione nichilista o la visione eternalista.

**(b)) Confutare gli altri sistemi che confutano senza identificare l'oggetto da negare**

Questo (punto) ha due parti:

1. Confutare un'identificazione troppo ampia dell'oggetto da negare (Capitoli 10-15)
2. Confutare un'identificazione troppo ristretta dell'oggetto da negare (Capitolo 16) {127}

**(1)) Confutare un'identificazione troppo ampia dell'oggetto da negare**

Questo (punto) ha due parti:

1. Esprimere le asserzioni di altri
2. Mostrare che quelle asserzioni sono errate (Capitoli 10-15)

**(a')) Esprimere le asserzioni di altri**

La maggior parte di coloro che oggi affermano di insegnare il significato della Madhyamaka dice che tutti i fenomeni, dalle forme fino alla coscienza onnisciente, sono confutati dall'analisi razionale sull'esistenza della produzione e simili come realtà a sé stanti. Questo perché quando la ragione analizza qualcosa che (le) viene messo davanti, non c'è neppure una particella che possa resistere all'analisi. Inoltre, sono confutati tutti e quattro i modi possibili in cui qualcosa – come un effetto esistente, un effetto non esistente e così via – potrebbe essere prodotto, e non c'è nulla che non sia incluso in quei quattro.

Per giunta, queste persone asseriscono che la sublime saggezza di un essere nobile che percepisce la realtà percepisce la produzione, la cessazione, la schiavitù, la libertà e così via, come non esistenti minimamente. Perciò, dal momento che le cose devono necessariamente essere proprio come questa sublime saggezza le conosce, la produzione e simili non esistono.

Quando asseriamo che la produzione e simili esistono proprio, quelle persone chiedono: “Queste cose sono in grado di resistere all'analisi della loro realtà? Se è così, ci dovrebbero allora essere delle cose che possono resistere all'analisi razionale e perciò ci dovrebbero essere delle cose veramente esistenti. Se no, come è possibile che esista qualcosa che è stato confutato razionalmente?”.

Similmente, quando sosteniamo che la produzione e simili esistono, queste persone chiedono: “La cognizione valida le comprova”? [581] Se sosteniamo di sì, esse replicano che dal momento che la saggezza sublime che percepisce la realtà percepisce la produzione come non esistente, è impossibile che quella saggezza stabilisca la produzione. Inoltre, se affermiamo che la produzione è constatata dalla coscienza visiva convenzionale e simili, esse replicano che è impossibile che tali coscienze convenzionali siano cognizioni valide che stabiliscono la produzione, perché le sorgenti scritturali confutano la pretesa che quelle coscienze convenzionali siano cognizioni valide. Il *Sutra del Re delle Concentrazioni* dice:<sup>263</sup>

Le coscienze visive, uditive e olfattive non sono cognizioni valide.

{128} Anche le coscienze della lingua (gustativa), del corpo e della mente non sono cognizioni valide.

Se queste coscienze sensoriali fossero cognizioni valide,

Di che utilità sarebbe per chicchessia il sentiero dei nobili esseri?

Anche il *Commentario sulla “Via di Mezzo”* di Ciandrakirti dice:<sup>264</sup> “Il mondo non è valido in alcun modo”. Esse (quelle persone) sostengono che non possiamo dire che la produzione esista senza una valida dimostrazione, perché noi stessi non asseriamo questo e non è ragionevole.

Sostengono anche che se stiamo asserendo la produzione, dal momento che nel Madhyamaka non può essere asserita in senso ultimo, dovremmo asserirla convenzionalmente, ma che questo è irragionevole perché il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* di Ciandrakirti dice:<sup>265</sup>

L'argomentazione che mostra che la produzione da sé e da altro  
Sono insostenibili nel contesto della realtà ultima,  
Mostra anche che la produzione è insostenibile anche convenzionalmente.  
Poiché è così, quale argomento dimostrerà la produzione in cui credi?

In tal modo, dicono che l'argomentazione che confuta la produzione ultima confuta anche la produzione convenzionale.

Inoltre, queste persone dicono che se asseriamo che la produzione esiste a dispetto della mancanza di un effetto che sia prodotto da uno qualsiasi dei quattro – se stesso, qualcosa d'altro, e così via – allora, quando cerchiamo di eseguire la confutazione Madhyamaka della produzione, tramite l'investigazione di queste quattro alternative, non ci riusciremo.<sup>266</sup> Questo perché noi stessi avremmo già accettato un tipo di produzione che non rientra tra queste quattro.

Dicono anche che, se ci fosse produzione da una qualsiasi di queste quattro, ci dovrebbe allora essere una produzione da una causa che sarebbe qualcosa di diverso dall'effetto, perché non accettiamo le restanti tre [produzione da sé, da sé e da altro, o senza causa]. Tuttavia, questo non è ragionevole, perché il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* di Ciandrakirti dice:<sup>267</sup> “La produzione da altro non esiste neppure nel mondo”.

Pertanto, queste persone dicono che non dovresti aggiungere la parola qualificante “ultimo” quando confuti la produzione, perché *Chiare Parole* di Ciandrakirti confuta l'aggiunta di questa qualificazione. Tra coloro che discutono in questo modo, ce ne sono alcuni che dicono che non accettano la produzione e simili neppure convenzionalmente, mentre altri accettano che produzione e simili esistano convenzionalmente. [582] Tuttavia, tutti loro azzardano un'opinione e affermano: “È innegabile {129} che il sistema del maestro Ciandrakirti è una confutazione razionale della natura essenziale o intrinseca, perché confuta l'esistenza intrinseca di entrambe le verità. Perciò, se una cosa non esiste intrinsecamente, come altro potrebbe esistere? Di conseguenza, aggiungere la qualificazione *ultimo* all'oggetto di negazione è la procedura solo del sistema Madhyamaka Svatantrika”.

### (b')) **Mostrare che quelle asserzioni sono errate**

Questo (punto) ha due parti:

1. Mostrare che quei sistemi contraddicono la caratteristica unica del Madhyamaka (Capitoli 10-11)
2. Mostrare che la critica Madhyamaka non sradica l'esistenza convenzionale (Capitoli 12-15)

**(1') Mostrare che quei sistemi contraddicono la caratteristica unica del Madhyamaka**

Questo (punto) ha tre parti:

1. Identificare la caratteristica distintiva del (sistema) Madhyamaka (Capitoli 10-11)
2. Mostrare che quei sistemi contraddicono questa caratteristica distintiva (Capitolo 11)
3. Come un Madhyamika risponde a coloro che negano la caratteristica distintiva del Madhyamaka (Capitolo 11)

**(a'') Identificare la caratteristica distintiva del (sistema) Madhyamaka**

*Sessanta Stanze di Ragionamento (Yukti-sastika)* di Nagarjuna dice:<sup>268</sup>

Tramite questa virtù, possano tutti gli esseri  
 Accumulare le collezioni di merito e saggezza  
 E raggiungere le due sublimi incarnazioni  
 che sorgono da merito e saggezza.

Questo significa che i discepoli che progrediscono per mezzo del supremo veicolo Mahayana otterranno, dopo aver raggiunto la loro meta, sia la sublime incarnazione della verità, sia la sublime incarnazione della forma. Tale raggiungimento, come spiegato in precedenza,<sup>269</sup> è basato sul fatto che lungo il sentiero hanno accumulato incommensurabili collezioni di merito e sublime saggezza, collezioni all'interno delle quali metodo e saggezza sono inseparabili. Ciò, a sua volta, poggia chiaramente sul raggiungimento della conoscenza certa della diversità dei fenomeni. Questa profonda conoscenza comprende che la relazione di causa ed effetto – causa ed effetto *convenzionali* – è tale che {130} effetti specifici benefici e dannosi sorgono da cause specifiche. Allo stesso tempo, accumulare le collezioni di merito e saggezza poggia indubbiamente anche sul raggiungere la conoscenza certa della reale natura dei fenomeni. Ciò significa raggiungere una profonda certezza che tutti i fenomeni sono privi

anche solo di una particella di natura essenziale o intrinseca. La conoscenza certa *sia* della diversità *che* della natura reale è necessaria, perché senza di esse è impossibile praticare l'intero sentiero, di metodo e saggezza, dal profondo del tuo cuore. [583]

Questa è la chiave per il sentiero che conduce al conseguimento delle due incarnazioni quando il risultato sia raggiunto; se lo raggiungi correttamente o no dipende da come stabilisci la tua visione filosofica sulla situazione di base. Il modo di stabilire quella visione è di raggiungere la conoscenza certa delle due verità come le ho appena spiegate.<sup>270</sup> Eccetto i Madhyamika, le altre persone non comprendono come spiegare queste due verità come non contraddittorie; essi le vedono come una massa di contraddizioni. Tuttavia, gli esperti dotati di sottigliezza, saggezza e vasta intelligenza – esperti chiamati Madhyamika – hanno usato la loro maestria delle tecniche per conoscere le due verità, al fine di stabilirle senza neppure la minima traccia di contraddizione. In questo modo, essi raggiungono il significato finale di ciò che il Conquistatore ha insegnato. Questo conferisce loro un meraviglioso senso di rispetto per il nostro Istruttore e per il suo insegnamento. In virtù di quel rispetto, essi parlano con totale sincerità, innalzando ripetutamente le loro voci: “Tu che sei saggio, il significato della vacuità – vacuità di esistenza intrinseca – è il sorgere dipendente; non significa che le cose non esistono, non significa che sono vuote (prive) della capacità di funzionare”.

Gli eruditi che sono buddhisti essenzialisti possono avere un grande addestramento in molti aspetti del sapere, ma non accettano la visione Madhyamaka, e la loro disputa con i Madhyamika è come segue: “Se tutti i fenomeni sono vuoti, mancando di qualsiasi natura essenziale o intrinseca, allora tutti gli insegnamenti sull'esistenza ciclica e sul nirvana – schiavitù, libertà e così via – sono insostenibili”. *Il Trattato Fondamentale* di Nagarjuna espone la loro visione:<sup>271</sup>

Se tutte queste (cose) fossero vuote,  
Non ci sarebbe il sorgere né la disintegrazione;  
Ne conseguirebbe che per voi  
Le quattro nobili verità non esisterebbero.

Essi dicono che se questo è vuoto di esistenza intrinseca, allora produzione, disintegrazione e le quattro nobili verità non sarebbero sostenibili. Anche *Confutazione delle Obiezioni (Vigraha-vyavartani)* di Nagarjuna espone l'obiezione di un essenzialista:<sup>272</sup>

{131} Se tutte le cose  
Sono completamente prive di natura intrinseca,

Allora anche le tue parole mancano di natura intrinseca  
E non possono confutare l'esistenza intrinseca. [584]

Essi dicono che se le parole mancano di natura intrinseca, esse non possono allora né confutare la natura intrinseca né comprovare la sua assenza. Ragionano (sulla base) della supposizione che, se non c'è natura intrinseca, allora gli agenti e gli oggetti della produzione non sono sostenibili e non lo sono neppure i processi di confutazione e prova. Di conseguenza disputano con noi per il motivo secondo cui le argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca confutano (anche) ogni funzionalità. Perciò, quando gli essenzialisti e i Madhyamika dibattono sui loro dogmi eterogenei, essi dibattono esclusivamente su questo: se tutti gli insegnamenti riguardo all'esistenza ciclica e al nirvana possano essere appropriati per ciò che è vuoto di esistenza intrinseca.

Pertanto, la caratteristica distintiva del Madhyamaka è l'ammissibilità di tutti gli insegnamenti riguardanti l'esistenza ciclica e il nirvana – gli agenti e gli oggetti della produzione, confutazione, prova e così via – in assenza perfino di una particella di natura essenziale o intrinseca. Il ventiquattresimo capitolo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna dice:<sup>273</sup>

La *reductio*<sup>i</sup> che esprime la convinzione erronea secondo cui tutto è insostenibile  
Non è corretta riguardo alla vacuità;  
Perciò, abbandonare la vacuità, come avete fatto voi,  
Per me non è giusto.

Per quelli che trovano un senso nella vacuità,  
Ogni cosa ha senso;  
Per quelli che non trovano un senso nella vacuità,  
Nulla ha senso.

Nagarjuna dice che le ragioni erronee addotte dagli essenzialisti, come: “Se tutte queste (cose) fossero vuote, non ci sarebbe il sorgere né la disintegrazione. . .”, non si applicano a coloro che proclamano l'assenza di natura intrinseca. Inoltre, egli dice anche che cose come la produzione e la disintegrazione sono difendibili all'interno della posizione della vacuità di esistenza intrinseca, mentre non sono sostenibili all'interno della posizione secondo cui i fenomeni non sono vuoti di esistenza intrinseca.

<sup>i</sup> Il testo Inglese porta proprio il termine in latino “reductio” che si traduce con “riduzione” nel senso di visione riduttiva.

*Chiare Parole* di Ciandrakirti cita quel passaggio e spiega:<sup>274</sup>

Non solo la convinzione erronea espressa nella *reductio* sostenuta dagli essenzialisti semplicemente non si applica alla nostra posizione, ma si dà anche il caso che all'interno della nostra posizione tutti gli insegnamenti sulle quattro nobili verità, ecc., siano proprio corretti. Per indicare questo, Nagarjuna disse: "Per quelli che trovano un senso nella vacuità...".

{132} Il capitolo ventiseiesimo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna insegna gli stadi della produzione nella progressione in avanti dei dodici fattori del sorgere dipendente e gli stadi della loro cessazione nella progressione a ritroso.<sup>275</sup> [585] Gli altri venticinque capitoli confutano principalmente l'esistenza intrinseca. Il ventiquattresimo capitolo analizza le quattro nobili verità. Dimostra per esteso che nessuno degli insegnamenti sull'esistenza ciclica e il nirvana – sorgere, disintegrazione, ecc. – ha senso nel contesto della non-vacuità di esistenza intrinseca e come tutte quelle cose abbiano senso nel contesto della vacuità di esistenza intrinseca. Quindi devi sapere come trattare le implicazioni di questo ventiquattresimo capitolo sugli altri capitoli.

Pertanto, coloro che comunemente pretendono di insegnare il significato del Madhyamaka stanno in effetti presentando la posizione degli essenzialisti quando sostengono che tutte le cause e gli effetti – come gli agenti e gli oggetti di produzione – sono impossibili in assenza di esistenza intrinseca. Per questo Nagarjuna il Protettore sostiene che si devono cercare la vacuità di esistenza intrinseca e la via di mezzo proprio sulla base degli insegnamenti di causa ed effetto – ossia, la produzione e la cessazione di effetti specifici in dipendenza da cause e condizioni specifiche. Il ventiquattresimo capitolo [del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna] dice:<sup>276</sup>

Ciò che sorge dipendentemente  
Noi lo spieghiamo come vacuità.  
Questa [vacuità] è designazione dipendente;  
Questa è la via di mezzo.

Poiché non c'è fenomeno  
Che non sia un sorgere-dipendente,  
Non c'è un fenomeno  
Che non sia vuoto.

Perciò, Nagarjuna dice che (le cose che) sorgono dipendentemente sono necessariamente vuote di esistenza intrinseca. Non capovolgete questa affermazione

sostenendo che ciò che è prodotto in dipendenza da cause e condizioni deve per forza esistere intrinsecamente. Similmente, *Confutazione delle Obiezioni* di Nagarjuna, dice:<sup>277</sup>

Per tutti quelli che trovano un senso nella vacuità,  
Ogni cosa ha senso;  
Per tutti quelli che non trovano un senso nella vacuità,  
Nulla ha alcun senso.

Mi inchino al Buddha,  
Il supremo ineguagliato istruttore,  
{133} Che insegnò che la vacuità, il sorgere dipendente,  
E la via di mezzo hanno un unico significato.

Anche *Settanta Stanze sulla Vacuità (Sunyata-saptati)* di Nagarjuna dice:<sup>278</sup>

L'ineguagliato Tathagata insegnò  
Che, poiché tutte le cose  
Sono vuote di esistenza intrinseca,  
Le cose sono (entità) che sorgono dipendentemente. [586]

Anche *Sessanta Stanze di Ragionamento* di Nagarjuna dice:<sup>279</sup>

Coloro che si aggrappano al sé o al mondo  
Come se questi non fossero contingenti  
Sono incantati dalle visioni estreme  
Di permanenza e impermanenza.

Coloro che pretendono che le cose dipendenti  
Esistano in realtà –  
Come possono evitare le credenze erranee  
Di permanenza e così via?

Coloro che sostengono che le cose contingenti,  
Come la luna riflessa nell'acqua,  
Sono né reali né irreali –  
Questi non sono incantati da tali visioni errate.

Anche *Elogio del Trascendente (Lokatita-stava)* di Nagarjuna dice:<sup>280</sup>

148 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

I logici pretendono che la sofferenza  
 Sia prodotta da se stessa, o da qualcos'altro,  
 O da entrambe queste, o senza una causa;  
 Tu hai detto che essa sorge dipendentemente.

Tu affermi che qualsiasi cosa sorga  
 Dipendentemente, è vuota;  
 Non c'è nulla che eguagli il tuo ruggito,  
 "Le cose non esistono di per sé!".

Così Nagarjuna dice che i fenomeni sono vuoti di esistenza intrinseca per la precisa ragione di essere (entità) che sorgono dipendentemente. Questa spiegazione, secondo cui il sorgere dipendente è il significato della vacuità – vale a dire, l'assenza di esistenza intrinseca – è il sistema unico di Nagarjuna il Protettore.

Pertanto, il sorgere dipendente non significa accettare la vacuità – l'assenza di esistenza intrinseca – per se stessi come Madhyamika, mentre si lasciano agli altri gli insegnamenti sulla causa e l'effetto sorti {134} dipendentemente perché ci si sente a disagio avendoli nel proprio sistema. L'affermazione di Nagarjuna nel *Trattato Fondamentale*: "Per quelli che trovano un senso nella vacuità...",<sup>281</sup> significa che tutto ciò che sorge dipendentemente nell'esistenza ciclica e nel nirvana è ammissibile in un sistema che insegna l'assenza di esistenza intrinseca.

## II

## {135} SORGERE DIPENDENTE E VACUITÀ

- (b'')) Come quei sistemi contraddicono questa caratteristica distintiva del Madhyamaka  
 (c'')) Come un Madhyamika risponde a coloro che negano la caratteristica distintiva del Madhyamaka

\* \* \*

Come (può) essere che tutta l'esistenza ciclica e il nirvana siano possibili in un sistema che asserisce la vacuità? Come spiegherò di seguito, coloro che propongono la visione secondo cui tutte le cose sono vuote di esistenza intrinseca sostengono che ciò è possibile per la ragione che le cose sorgono dipendentemente da cause e condizioni. [587]

Essendo questo il caso, il sorgere dipendente è difendibile all'interno della vacuità di esistenza intrinseca, e quando il sorgere dipendente è sostenibile, anche la sofferenza lo è – perché la sofferenza può essere attribuita solo a ciò che sorge in dipendenza da cause e condizioni; non può essere attribuita a ciò che non sorge in modo dipendente. Dal momento che esiste vera sofferenza, allora sono sostenibili le origini da cui sorge, la cessazione che è l'arresto di quella sofferenza, e i sentieri che conducono a quelle cessazioni; esistono, pertanto, tutte le quattro verità. Visto che le quattro verità esistono, è allora possibile rispettivamente comprendere, eliminare e realizzare le prime tre verità, ed è possibile coltivare i veri sentieri; quando tali pratiche esistono, è allora sostenibile ogni cosa – i tre gioielli e così via. Come dice *Chiare Parole* di Ciandrakirti:<sup>282</sup>

Per coloro cui ha senso questa vacuità di esistenza intrinseca di tutte le cose, ha senso anche ogni altra cosa che sia stata menzionata [136]. Perché? Perché noi chiamiamo “vacuità” il sorgere dipendente.....così il sorgere dipendente ha senso in un sistema in cui la vacuità ha senso.....e le quattro nobili verità sono ragionevoli per coloro per i quali il sorgere dipendente ha senso. Perché? Perché solo ciò che sorge in modo dipendente può essere sofferenza, non ciò che non sorge dipendentemente. Dato che ciò che sorge in modo dipendente è privo di natura intrinseca, è vuoto.

Una volta che c'è la sofferenza, allora hanno senso anche le origini della sofferenza, la cessazione della sofferenza e i sentieri che conducono alla ces-

sazione della sofferenza. Perciò hanno senso anche la totale comprensione della sofferenza, l'eliminazione delle origini, la realizzazione della cessazione e la coltivazione dei sentieri. Dal momento che c'è totale comprensione delle verità – sofferenza, ecc. – allora ha senso il fatto che ci saranno risultati spirituali. Una volta che ci siano risultati, allora ha senso che ci sia gente che ha raggiunto quei risultati; questo implica a sua volta la possibilità di persone che stiano avvicinandosi a quei risultati. Una volta che ci siano persone che si stanno avvicinando e raggiungendo questi risultati, allora è possibile la comunità spirituale [o Sangha]. [588]

Dal momento che le nobili verità esistono, allora anche il sublime insegnamento ha senso, e visto che il sublime insegnamento e la comunità spirituale esistono, allora sono possibili anche i Buddha. Perciò hanno senso anche i tre gioielli.

Tutta la profonda conoscenza di ogni cosa mondana e sovramondana ha senso. Condotta corretta e scorretta, i risultati di quelle [rinascite felici e miserabili], e tutte le convenzioni mondane hanno senso anche quelle. Perciò Nagarjuna dice così:<sup>283</sup>

Per coloro che trovano un senso nella vacuità,  
Ogni cosa ha un senso...

Se la vacuità non avesse senso, allora il sorgere dipendente non esisterebbe, e così nulla avrebbe senso.

Perciò, dovrete capire che “ciò che ha senso” e “ciò che non ha senso” riguarda il fatto che le cose esistano o no.

Come citato in precedenza,<sup>284</sup> compare un'obiezione degli essenzialisti nella *Confutazione delle Obiezioni* di Nagarjuna:

Se tutte le cose  
Sono completamente prive di esistenza intrinseca,  
Allora anche le tue parole mancano di natura intrinseca  
E perciò non possono confutare l'esistenza intrinseca.

Il maestro Nagarjuna risponde chiaramente che la funzionalità è sostenibile nel contesto dell'assenza di esistenza intrinseca. La *Confutazione delle Obiezioni* (dice):<sup>285</sup>

{137} Noi proponiamo che il sorgere dipendente  
Delle cose sia chiamato “vacuità”;

Ciò che sorge in modo dipendente  
Non ha natura intrinseca.

Anche il *Commentario sulla “Confutazione delle Obiezioni” (Vigraha-vyavartini-vrtti)* di Nagarjuna dice a questo proposito:<sup>286</sup>

Non riuscendo a comprendere la vacuità delle cose, voi essenzialisti cercate qualcosa da criticare e discutete contro i Madhyamika dicendo: “Le vostre parole mancano di natura intrinseca e perciò non possono confutare l’esistenza intrinseca delle cose”. Nel Madhyamaka il sorgere dipendente delle cose è la vacuità. Perché? Perché mancano di natura intrinseca. Quelle cose che sorgono in modo dipendente non sono associate alla natura intrinseca, perché mancano di natura intrinseca. Perché? Perché poggiano su cause e condizioni. [589] Se le cose avessero natura intrinseca, allora esisterebbero anche senza cause e condizioni; dal momento che non è così, esse mancano di natura intrinseca. Perciò noi parliamo di esse come “vuote”.

Similmente, anche le mie parole sono (qualcosa) che sorge in modo dipendente e perciò sono prive di natura intrinseca. Poiché mancano di natura intrinseca, è ragionevole dire che esse sono “vuote”. Dato che le cose come i vasi e le stoffe sono (entità) che sorgono in modo dipendente, esse sono vuote di natura intrinseca. Tuttavia, un vaso può ricevere e contenere del miele, acqua e zuppa; un tessuto può proteggere dal freddo, dal vento e dal sole.<sup>287</sup> E così è per le mie parole. Poiché sono qualcosa che sorge in modo dipendente, esse mancano di natura intrinseca; tuttavia sono del tutto capaci di stabilire che le cose mancano di esistenza intrinseca. Perciò è inappropriato che voi presentiate questa argomentazione: “Poiché le tue parole mancano di natura intrinseca, non è sostenibile che esse confutino l’esistenza intrinseca di tutte le cose”.

Nagarjuna in questo modo parla molto chiaramente riguardo alla pervasione, secondo cui qualsiasi cosa poggia su cause e condizioni manca di natura intrinseca e sulla pervasione inversa, secondo cui qualunque cosa abbia natura intrinseca non poggia su cause e condizioni; egli dice molto chiaramente che le parole prive di natura intrinseca possono portare avanti confutazioni e prove. È ancora necessario sottolineare che il sorgere dipendente – la produzione e la cessazione dei fenomeni afflitti e puri in dipendenza da cause e condizioni – si colloca proprio insieme all’assenza di esistenza intrinseca? Il sorgere dipendente è la ragione migliore da usare per conoscere l’assenza di esistenza intrinseca. Dovresti essere consapevole che solo gli esperti Madhyamika hanno questo approccio unico.

Se sostieni che la produzione dipendente e la cessazione dipendente dovrebbero essere essenzialmente esistenti e usi le argomentazioni {138} contro l'esistenza intrinseca per confutare il sorgere dipendente di produzione e cessazione, allora quelle argomentazioni – come un dio trasformato in un demone – saranno un tremendo ostacolo al trovare un'accurata comprensione del Madhyamaka. [59c] In quel caso, quando svilupperai un senso di certezza che i fenomeni mancano perfino di una particella di natura essenziale o intrinseca, non avrai allora una base per sviluppare la conoscenza certa della relazione tra causa ed effetto nel tuo stesso sistema; dovrai assumere questi come li vedono gli altri, ecc. Oppure, se svilupperai un senso di certezza circa causa ed effetto all'interno del tuo sistema, sarà allora impossibile per il tuo sistema alimentare la conoscenza certa dell'assenza di esistenza intrinseca. Dovrai trovare qualche altra via per interpretare cosa intendesse il Buddha nel parlare dell'assenza di esistenza intrinseca. Se questo è il caso, devi allora capire che non hai ancora trovato la visione Madhyamaka.

Cosa ti aiuterà a trovare la corretta visione? Come base, dovresti essere puro nel mantenere i tuoi impegni etici. Poi dovresti sforzarti in molti modi per accumulare le collezioni di meriti e saggezza e rimuovere le oscurazioni. Riponi fiducia negli eruditi, facendo sforzi per studiare e riflettere sulle loro istruzioni.

Dal momento che la certezza sulle apparenze e la certezza sulla vacuità quasi mai si sviluppano insieme, è estremamente difficile trovare la visione Madhyamaka. Questo è ciò che Nagarjuna intendeva nel ventiquattresimo capitolo del *Trattato Fondamentale*:<sup>288</sup>

Perciò, sapendo che quelli di intelligenza limitata  
Avrebbero avuto difficoltà a comprendere le profondità del suo insegnamento,  
La mente del Saggio si tenne lontano  
Dal dare questo insegnamento.

*La Preziosa Ghirlanda* di Nagarjuna dice:<sup>289</sup>

Dal momento che l'impurità di questo corpo –  
Che è grossolano, osservabile direttamente  
E che appare con continuità –  
Non sta con la mente,

Come potrebbe allora l'eccellente insegnamento –  
Che non ha una base, non appare in modo immediato,  
Ed è sottile e profondo al massimo –  
Arrivare facilmente alla mente?

Realizzando che, a causa della sua profondità,  
 Questo insegnamento è difficile da comprendere,  
 Il Saggio, quando divenne un Buddha,  
 Si tenne lontano dal dare questo insegnamento.

{139} Perciò i trattati e le scritture affermano che è veramente difficile comprendere la visione profonda.

Non riuscendo a raggiungere tale conoscenza delle apparenze e della vacuità, alcuni fraintendono il significato delle affermazioni di certi testi autorevoli che dimostrano l'assenza di esistenza intrinseca tramite l'analisi razionale (che verifica) se i vasi e simili siano una cosa sola o diversi dalle proprie parti. [591] Analizzando se una cosa, ad esempio un vaso, sia una qualsiasi delle sue parti – come il suo orlo o il collo – essi non trovano che sia una di queste; ciò li conduce a un senso di certezza, che “qui non c'è un vaso”. Poi, applicando la stessa analisi all'analizzatore, sviluppano la certezza che “qui non c'è neanche l'analizzatore”. Quindi si chiedono: “Se non si trova l'analizzatore, chi è allora che sa che i vasi e simili non esistono?”. Così dicono: “Le cose sono né esistenti né non esistenti”. Se la falsa certezza prodotta da questa sorta di ragionamento contraffatto fosse considerata un caso di scoperta della visione Madhyamaka, allora ottenere quella visione sembrerebbe essere la cosa più facile del mondo.

Perciò l'intelligente dovrebbe sviluppare una certezza incrollabile che *il significato vero e proprio della vacuità è il sorgere dipendente*. Questo è ciò che si dice nelle scritture definitive e nei puri testi Madhyamaka, i trattati che commentano il significato inteso da quelle scritture definitive. Questa è la caratteristica distintiva degli esperti Madhyamika. Nel caso specifico, questo è il punto sottile che avevano in mente il nobile Nagarjuna e il suo figlio spirituale Aryadeva e sul quale il maestro Buddhapalita e il glorioso Ciandrakirti diedero commentari esaurienti. Questo è il modo in cui il sorgere dipendente conferisce conoscenza certa dell'assenza di esistenza intrinseca; questo è il modo in cui diventa chiaro in te che le cose che sono prive di esistenza intrinseca sono le cause e gli effetti.

### (b'')) **Come quei sistemi contraddicono questa caratteristica distintiva del Madhyamaka**

Pertanto, il sistema di Nagarjuna il Protettore è che i fenomeni non hanno neppure una particella di natura essenziale o intrinseca. Inoltre, se ci fosse esistenza intrinseca, allora tutti gli insegnamenti sull'esistenza ciclica e il nirvana sarebbero impossibili. Dal momento che è inappropriato non dare questi insegnamenti, tutti gli insegnamenti sulla schiavitù, la libertà, ecc., dovrebbero

essere esposti. Perciò devi asserire in modo definitivo l'assenza di esistenza intrinseca.

Tuttavia, voi che fraintendete il Madhyamaka sembrate dire: “Poiché le cose non hanno natura essenziale o intrinseca, allora cos'altro c'è? [592] Perciò non è necessario aggiungere una qualificazione come {140} ‘ultima’ quando confutate la schiavitù, la libertà, la produzione, la cessazione, ecc.. La schiavitù, ecc., sono confutate dalle argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca”.

Se dite questo, pensate a come non dovrete contraddire ciò che vi permette – in assenza di esistenza intrinseca – di postulare la schiavitù, la libertà, il sorgere, la disintegrazione e così via.

*Obiezione:* Il maestro Ciandrakirti sostiene che gli insegnamenti sull'esistenza ciclica e il nirvana – schiavitù, libertà, ecc. – sono fatti in modo convenzionale e anche noi accettiamo questi in modo convenzionale. Perciò non c'è errore.

*Risposta:* Questo non è ragionevole, perché anche voi accettate l'asserzione del maestro Ciandrakirti secondo cui i fenomeni non hanno natura essenziale o intrinseca anche convenzionalmente. L'argomento che confuta l'esistenza intrinseca deve confutarla anche convenzionalmente e voi pretendete che l'argomentazione che confuta l'esistenza intrinseca confuti anche la schiavitù, la libertà e così via. Perciò è del tutto chiaro che nel vostro sistema la schiavitù, la libertà e così via sono confutate anche convenzionalmente.

In breve, se affermate che l'assenza di esistenza intrinseca contraddice la schiavitù, la libertà, la produzione, la cessazione, ecc., allora sarà impossibile – in relazione a entrambe le verità – dare gli insegnamenti completi e corretti sul nirvana e l'esistenza ciclica all'interno della vacuità, la vacuità di esistenza intrinseca. Avete perciò negato la caratteristica unica del Madhyamaka.

Se sostenete che l'assenza di esistenza intrinseca non contraddice la schiavitù e simili, allora restate senza alcuna buona ragione con cui sostenere la vostra rivendicazione secondo la quale – senza dover aggiungere alcuna qualificazione come ‘ultima’ a ciò che è negato – l'argomento che confuta l'esistenza intrinseca confuta anche la produzione, la cessazione, la schiavitù, la libertà, ecc.. Perciò, se l'argomento che confuta l'esistenza intrinseca confuta causa ed effetto, voi state allora affermando che produzione, disintegrazione e simili sono impossibili in assenza di esistenza intrinseca. In quel caso, è del tutto chiaro che la vostra posizione non differisce minimamente dall'argomentazione essenzialista esposta nel ventiquattresimo capitolo [del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna]:<sup>290</sup>

Se tutte queste (cose) fossero vuote,  
Non ci sarebbero né sorgere né disintegrazione;  
Ne conseguirebbe che per voi  
Le nobili verità non esisterebbero.

Neppure la vostra posizione differisce affatto dall'argomentazione essenzialista esposta nella *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna:<sup>291</sup>

{141} Se tutte le cose  
Sono completamente prive di esistenza intrinseca, [593]  
Allora anche le tue parole mancano di esistenza intrinseca  
E perciò non possono confutare l'esistenza intrinseca.

*Obiezione:* Produzione, disintegrazione e così via non sono possibili né all'interno della vacuità di esistenza intrinseca, né all'interno della non-vacuità di esistenza intrinseca; dal momento che noi non asseriamo né la vacuità di esistenza intrinseca né la non-vacuità di esistenza intrinseca, non siamo in errore.

*Risposta:* Questa lettura dei testi Madhyamaka è completamente inappropriata, come prova *Chiare Parole*, di Ciandrakirti:<sup>292</sup>

Noi evitiamo la credenza erronea che sorgere, disintegrazione e simili non siano difendibili. Per di più, le quattro verità, ecc., sono sostenibili.

Anche il *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna fa una chiara distinzione tra la sostenibilità delle quattro verità nel contesto della vacuità di esistenza intrinseca e la loro insostenibilità nel contesto della non-vacuità. Inoltre, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>293</sup>

Le cose vuote, come i riflessi, dipendono da un insieme di cause –  
Non è come se ciò non fosse ben noto.  
Da questi riflessi vuoti e così via  
Sorge la coscienza che reca la loro immagine.  
Similmente, anche se tutte le cose sono vuote,  
Da quelle cose vuote sono prodotti con certezza gli effetti.

Per di più, quando la ragione confuta la schiavitù, la libertà e così via, secondo la vostra asserzione non è appropriato confutare queste in senso ultimo e perciò esse devono essere confutate convenzionalmente. In tal caso, si confuterebbero tutti gli insegnamenti sull'esistenza ciclica e il nirvana perfino convenzionalmente. Un Madhyamaka del genere è senza precedenti.

**(c'')) Come un Madhyamika risponde a coloro che negano la caratteristica distintiva del Madhyamaka**

All'obiezione: "Se le cose fossero vuote di esistenza intrinseca, le cause e gli

156 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

effetti dell'esistenza ciclica e il nirvana non potrebbero essere esposti", Nagarjuna il Protettore risponde che, dal momento che la convinzione errata che i Madhyamika stavano adducendo è stata avanzata contro di loro, essi le faranno fare dietro front e la useranno contro gli obiettori. Il ventiquattresimo capitolo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna dice:<sup>294</sup>

{142} Voi prendete le vostre credenze errate [594]  
E le trasformate nelle nostre,  
Come qualcuno che, mentre cavalca un cavallo,  
Dimentica proprio quel cavallo.

Se tu consideri le cose  
Come intrinsecamente esistenti,  
Consideri allora tutte le cose  
Come se non avessero cause o condizioni.

Anche:<sup>295</sup>

Se tutti questi fenomeni non fossero vuoti  
Non ci sarebbero né sorgere né disintegrazione;  
Ne seguirebbe che per voi essenzialisti  
Le quattro nobili verità non esisterebbero.

E ci sono altri passaggi del genere.

Perciò è chiaro che coloro che sostengono: "Se non c'è esistenza intrinseca o essenziale, allora cos'altro c'è?" indiscutibilmente non sono riusciti a distinguere tra la mancanza di esistenza intrinseca di una pianticella e la mancanza di esistenza della pianticella stessa. A causa di questo, non sono neanche riusciti a distinguere tra l'esistenza di una pianticella e l'esistenza della pianticella per essenza propria. Perciò, essi sostengono chiaramente che qualunque cosa esista deve esistere in modo essenziale e che se qualcosa non esiste in modo essenziale, allora non esiste per niente. Altrimenti, perché pretenderebbero che le argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca confutassero la mera esistenza e la mera produzione e cessazione, ecc.? Essi pretendono che nella misura in cui si asserisce che le pianticelle e simili esistono, esse devono esistere in modo essenziale e sostengono che se le pianticelle mancano completamente di esistenza essenziale, esse devono essere completamente non esistenti. Nel prendere queste posizioni, essi innegabilmente cadono nei due estremi di permanenza e annichilimento. Pertanto, la loro prospettiva non è differente da quella degli essenzialisti. Per questo il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"* [di Arya-

deva] (*Bodhisattva-yoga-ciarya-catuh-sataka-tika*), di Ciandrakirti, dice chiaramente:<sup>296</sup>

Gli essenzialisti dicono che ogni qualvolta ci sono delle cose, c'è l'essenza. Dal loro punto di vista, senza l'essenza le cose sarebbero completamente non-esistenti – come le corna di un asino. Perciò questi essenzialisti non possono evitare di essere proponenti di entrambi gli estremi di permanenza e annichilazione. Di conseguenza, è difficile riconciliare tutte le loro asserzioni esplicite.

Il glorioso Ciandrakirti distingue l'esistenza intrinseca dall'esistenza; egli distingue anche l'assenza di esistenza intrinseca {143} dalla non esistenza. [595] A meno che tu non conosca questo, cadrai senza dubbio in entrambi gli estremi e così non conoscerai il significato della via di mezzo, che è senza estremi. Questo perché quando risulta che un fenomeno manca completamente di esistenza essenziale, per te sarà completamente non esistente; quindi, dal momento che non ci sarà assolutamente modo di postulare causa ed effetto all'interno della vacuità – vacuità di esistenza intrinseca – cadrai nell'estremo dell'annichilazione. Ed anche, una volta che accetti che un fenomeno esiste, dovrai asserire che esiste essenzialmente. In quel caso, sarà impossibile per te considerare causa ed effetto come simili a un'illusione, nel senso che essi paiono esistere intrinsecamente, mentre non è così. Di conseguenza, cadrai nell'estremo della permanenza.

Perciò, per evitare di cadere nell'estremo dell'esistenza, devi necessariamente realizzare che tutti i fenomeni mancano perfino di una particella di esistenza essenziale fin dall'inizio. E per sfuggire all'estremo della non-esistenza, devi sviluppare la conoscenza precisa che le cose come le pianticelle hanno nondimeno il potere di svolgere le proprie funzioni; ossia, esse non si trasformano in non-cose prive della capacità di svolgere funzioni.

Una chiara differenziazione tra l'assenza di esistenza intrinseca e la non-esistenza è esposta anche in *Chiare Parole*, di Ciandrakirti:<sup>297</sup>

*Obiezione:* Questa pretesa che le cose manchino di esistenza intrinseca spazzerà via qualsiasi cosa il Bhagavan abbia detto, come: “Voi sperimentate la fruizione del karma che voi stessi avete compiuto”. Facendo questa affermazione, negate erroneamente il karma e i suoi effetti. Perciò voi siete i supremi nichilisti.

*Risposta:* Noi non siamo nichilisti. Noi confutiamo sia l'asserzione dell'esistenza che l'asserzione della non-esistenza; noi illuminiamo il sentiero libero da queste due, il sentiero che conduce alla città del nirvana. Non affermiamo neanche: “Il karma, gli agenti, gli effetti e così

via, non esistono”. Cosa diciamo? Noi affermiamo che questi mancano di natura intrinseca.

*Obiezione:* C'è ancora un difetto nella vostra posizione, perché non è sostenibile che le cose che mancano di natura intrinseca funzionino. [596]

*Risposta:* Di nuovo, non c'è un tale difetto, perché la funzionalità non è attestata per ciò che ha natura intrinseca; la funzionalità è attestata solo per ciò che manca di natura intrinseca.

La posizione dell'essenzialista è che la negazione della natura intrinseca impedisce che il karma dia origine ad effetti. Ciò non è diverso dall'asserzione [dei Tibetani che pretendono di essere Madhyamika] secondo cui le argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca confutano (anche) causa ed effetto.

Il Madhyamika e l'essenzialista sono d'accordo sul fatto che, se si negano causa ed effetto, si diventa il tipo più estremo di nichilista. {144} Comunque, i Madhyamika non negano causa ed effetto. Tuttavia, l'essenzialista chiama il Madhyamika “nichilista” o “annichilazionista”, supponendo che se confuti la natura intrinseca devi certamente confutare anche causa ed effetto. La massima parte dei Tibetani che pretendono di essere Madhyamika sembra concordo con l'asserzione degli essenzialisti, secondo cui se un argomento confuta la natura intrinseca, deve anche confutare causa ed effetto. Tuttavia, a differenza degli essenzialisti, questi Tibetani sembrano compiaciuti per il fatto che la ragione confuta causa ed effetto, prendendo questo come se fosse il sistema Madhyamaka.

In risposta a questa obiezione Ciandrakirti risponde: “Noi non siamo nichilisti; noi eliminiamo le proposizioni di esistenza e non esistenza; illuminiamo il sentiero verso la liberazione”. Il resto del passaggio mostra come egli eviti le posizioni di esistenza e non esistenza. Dicendo: “Noi non pretendiamo che il karma, gli effetti e così via siano non-esistenti”. Ciandrakirti evita la posizione nichilista. Saremmo nichilisti se affermassimo che causa, effetto e così via non esistono, ma noi non asseriamo questo. In risposta alla domanda: “Bene, cosa sostenete?” Ciandrakirti dice: “Noi postuliamo, o asseriamo, che questi – karma, effetti e così via – mancano di natura intrinseca”. Con ciò, egli evita la posizione di esistenza.

L'affermazione: “C'è ancora un difetto nella vostra posizione, perché non è sostenibile che ciò che manca di natura intrinseca funzioni”, indica l'obiezione dell'essenzialista – [597] “Voi Madhyamika dite: ‘Noi non proponiamo la non-esistenza; noi proponiamo l'assenza di natura intrinseca’, ma non potete tuttavia sfuggire alla credenza erronea che abbiamo già esposto: Senza natura intrinseca, causa ed effetto non sono sostenibili”. Quegli essenzialisti sollevano questa obiezione perché nel loro sistema non c'è differenza tra l'assenza di

natura intrinseca e non-esistenza. In risposta, Ciandrakirti dice che le funzioni – come le cause che danno origine agli effetti – sono impossibili nel contesto dell’esistenza intrinseca e sono possibili solo in assenza di esistenza intrinseca.

Anche il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”* di Ciandrakirti, dice:<sup>298</sup>

Noi non siamo proponenti della non-esistenza, perché siamo proponenti del sorgere dipendente. Siamo noi proponenti delle cose reali? No, perché siamo proponenti solo del sorgere dipendente. Che cosa proponiamo? Proponiamo il sorgere dipendente. Qual’è il significato del sorgere dipendente? Esso significa assenza di esistenza intrinseca; significa produzione non intrinsecamente esistente; significa il sorgere di effetti la cui natura è simile all’illusione (creata) da un mago, un {145} miraggio, un riflesso, una città fantasma, un’emanazione o un sogno; significa vacuità e assenza del sé .

Ciandrakirti mostra che, asserendo il sorgere dipendente, puoi evitare i due estremi, la posizione secondo cui le cose esistono e la posizione secondo cui le cose non esistono. Egli evita la posizione secondo cui le cose esistono spiegando che il sorgere dipendente significa produzione non esistente intrinsecamente, ed egli evita la posizione secondo cui le cose non esistono indicando che il sorgere dipendente si riferisce al sorgere degli effetti che sono come l’illusione (creata) da un mago.

Pertanto, “cosa” può riferirsi o all’“esistenza intrinseca” o alla “capacità di svolgere una funzione”.<sup>299</sup> Tra queste due, la “cosa” nella “posizione essenzialista secondo cui le cose esistono” si riferisce solo all’esistenza intrinseca; “cosa” nella “posizione secondo cui le cose non esistono” si riferisce alle cose che svolgono funzioni. Questo perché, nell’evitare questi due estremi, Ciandrakirti confuta l’esistenza intrinseca e indica che esistono cause ed effetti simili alle illusioni di un mago.

Inoltre, il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>300</sup> [598]

*Domanda:* Voi Madhyamika sostenete che non ci sono coscienze della memoria aventi come oggetto le cose del passato?

*Risposta:* Chi sosterebbe che tali (coscienze) non esistano? Noi non eliminiamo il sorgere dipendente. Il maestro Aryadeva stesso fa un’affermazione precisa su come la memoria esiste:

Perciò, il sorgere di ciò che chiamiamo “memoria”  
È solo un soggetto irreali con un oggetto irreali.

Quindi, ciò che la memoria osserva è qualcosa del passato. Se la cosa passata esistesse essenzialmente, allora la memoria di essa osserverebbe un oggetto che esiste essenzialmente. Perciò, la memoria sarebbe esistente in essenza. Ma dal momento che quella cosa passata manca di esistenza intrinseca, anche la memoria che la osserva manca di esistenza intrinseca. Di conseguenza, Aryadeva ha stabilito che l'oggetto passato e la memoria di esso sono irreali. "Irreali" significa solo "mancanti di esistenza intrinseca", non significa non esistenza delle cose che possono svolgere funzioni. Una cosa passata non è interamente non-esistente, perché è un oggetto della memoria e se ne possono vedere gli effetti. Essa non esiste essenzialmente, perché se esistesse (in quel modo) dovrebbe essere permanente e dovrebbe essere direttamente apprendibile.

Ciandrakirti dice che questi – oggetti passati e simili – non sono completamente non-esistenti e non sono neanche essenzialmente esistenti; egli spiega che {146} irreali o falso significa essere (qualcosa) che sorge in modo dipendente e non significa che le cose non esistono.

Perciò, se sostieni che questi fenomeni sono essenzialmente esistenti, sei allora un proponente delle cose reali; sei caduto nell'estremo dell'esistenza intrinseca. Tuttavia, sostenere che questi fenomeni sono semplicemente esistenti non fa di te un proponente delle cose reali o un proponente dell'esistenza reale. Analogamente, se sostieni che le cose interne e esterne sono non-cose, prive della capacità di compiere funzioni, stai allora proponendo la non-esistenza delle cose, e sei caduto nell'estremo della non-esistenza. Tuttavia non cadi nell'estremo della non-esistenza dicendo che le cose mancano di esistenza intrinseca.

Alcuni [Tibetani che pretendono di essere Madhyamika] non distinguono la completa non-esistenza dall'assenza di esistenza intrinseca e non distinguono l'esistenza essenziale dalla semplice esistenza. [599] Essi sperano di evitare di cadere negli estremi di esistenza e non esistenza dicendo semplicemente: "Noi non sosteniamo che le cose sono non-esistenti (inesistenti) (*med pa*); diciamo che esse sono non esistenti (*yod pa ma yin pa*). Non sosteniamo che le cose esistono (*yod pa*); diciamo che esse non sono non-esistenti (*med pa ma yin pa*)".

Questa non è che una massa di contraddizioni; non spiega minimamente il significato della via di mezzo, perché quando confutano gli altri essi compiono la confutazione tramite un'investigazione (che verifica) se qualcosa esista intrinsecamente o no. Perciò devono limitare a due le possibilità [i.e.: esiste intrinsecamente oppure no]; tuttavia, nel fare le loro affermazioni essi pretendono che ci sia qualcosa che non è alcuna di queste due. Perché dovrebbero limitare a due le possibilità quando investigano qualcosa per vedere se esista o non esista intrinsecamente? Perché se ci fosse una terza possibilità oltre queste

due, non sarebbe ragionevole investigare sulla domanda: “Qual’è, intrinsecamente esistente o non intrinsecamente esistente?” Sarebbe come se ci fosse un colore e qualcuno chiedesse: “È blu o è giallo?”

Limitare le cose a due possibilità – se esistano intrinsecamente o no – deriva dalla limitazione universale secondo cui qualcosa di immaginabile o esiste o non esiste. Similmente, la limitazione per cui ciò che esiste davvero deve o esistere davvero come entità singola, oppure esistere davvero come entità plurima, è basata sulla limitazione universale per cui qualsiasi cosa deve essere o singola o plurima. Quando c’è una tale limitazione, viene generata necessariamente qualsiasi ulteriore alternativa; di conseguenza, è un totale nonsenso asserire un fenomeno che non sia né l’uno né l’altro di questi due. Come dice *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna:<sup>301</sup>

{147} Se fosse confutata l’assenza di natura intrinseca,  
Sarebbe allora dimostrata la presenza della natura intrinseca.

Inoltre, ci sarà sempre qualche dubbio nelle menti di coloro che fanno queste affermazioni, perché non hanno modo di fare un elenco definitivo che escluda ogni ulteriore alternativa. Questo perché, secondo il loro modo di vedere, l’esclusione di una possibilità – come “esiste” o “non esiste” – non comporta l’altra possibilità.

Se accettano che ci siano alcuni casi – come “è” (*yin*) e “non è” (*min*) – che escludono qualsiasi ulteriore alternativa, dovrebbero allora sapere che è esattamente la stessa cosa nel caso di “esiste” (*yod*) e “non esiste” (*med*).<sup>302</sup> [600] Evidentemente la loro posizione è un fraintendimento esageratamente letterale dei testi Madhyamaka che dicono: “non è esistente e non è non-esistente”. Perciò, se – come pretendono – è inappropriato dire “esiste” o “non esiste”, allora dovrebbe anche essere sbagliato dire: “non è esistente e non è non-esistente”, perché quei testi Madhyamaka dicono che dovresti rifiutare tutte e quattro le possibilità.

Perciò, il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, non si riferisce alla semplice esistenza e non-esistenza quando afferma:<sup>303</sup>

Dire “esiste” è una concezione di permanenza;  
Dire “non esiste” è una visione di annichilazione.  
Perciò il dotto non dovrebbe indugiare  
In una delle due: esistenza o non esistenza.

Questo significa chiaramente che la persona che sostiene che le cose esistono intrinsecamente avrà visioni di permanenza e annichilazione. *Chiare Parole*, di

Ciandrakirti, spiega che in questo passaggio la concezione di esistenza e non-esistenza si riferisce alla visione che le cose esistono e alla visione che le cose non esistono. Quindi dice:<sup>304</sup>

Perché quando hai la visione che le cose esistono e la visione che le cose non esistono, ne consegue che hai le visioni di permanenza e di annichilazione? Come dice il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna:

Qualunque cosa esista intrinsecamente è permanente

Dato che non diventa non-esistente.

Se dici che una cosa intrinsecamente esistente che era sorta prima

Ora è non-esistente, questo comporta l'estremo di annichilazione.

Dal momento che l'esistenza intrinseca non è sormontata, qualcosa che venga detto essere intrinsecamente esistente non potrebbe mai diventare non-esistente; perciò, l'affermazione secondo cui qualcosa è intrinsecamente esistente implica una visione di permanenza. Anche la visione di annichilazione è una conseguenza {148} dell'asserzione secondo cui c'era natura intrinseca nelle cose in un tempo precedente, ma ora è stata distrutta e non esiste più.

Ciandrakirti chiama l'asserzione di esistenza intrinseca 'visione di permanenza', e dice che se asserisci la successiva distruzione di ciò che in precedenza era intrinsecamente esistente, questa è una visione di nichilismo. Egli non dice questo della mera esistenza e della mera disintegrazione.

Anche il *Commentario di Buddhapalita sul "Trattato Fondamentale"* spiega chiaramente che quando Nagarjuna dice: "Qualunque cosa esista intrinsecamente è permanente", e così via, egli sta indicando il tipo di permanenza e il tipo di annichilazione che intendeva quando spiegò che dire "esiste" o dire "non esiste" è avere visioni di permanenza o annichilazione.<sup>305</sup>

In breve, se sostieni che la vacuità che è l'assenza di esistenza intrinseca non sia la vacuità sublime insegnata dal Buddha e la confuti, rinascerei allora in un regno miserevole, per aver abbandonato il vero insegnamento, la perfezione della saggezza. [601] Se sei interessato all'assenza di esistenza intrinseca ma pensi: "Se non c'è esistenza intrinseca, cosa c'è?" e quindi sostieni che tutti i fenomeni non esistono affatto, cadrà ancora nel baratro della visione di annichilazione. Similmente, [il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna] dice:<sup>306</sup>

Se vedono la vacuità nel modo sbagliato,  
Quelli di intelligenza limitata saranno rovinati.

Commentando ciò, *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>307</sup>

Se, da un lato, tu pensassi: “Tutto è vuoto, ossia, non esiste”, staresti allora vedendo la vacuità in modo scorretto. Seguendo questo filone, [La *Preziosa Ghirlanda*, di Nagarjuna] dice:

Se questo insegnamento è frainteso  
Manda in rovina l’universo, perché  
Si sprofonda nel sudiciume  
Delle visioni nichiliste.

Dall’altro lato, supponi di non negare tutti i fenomeni, ma di dire poi: “Noi abbiamo visto queste cose, come possono essere vuote? Pertanto, il significato di vacuità non è assenza di esistenza intrinseca”. In questo caso, hai abbandonato in modo esplicito la vacuità. Dopo aver abbandonato la vacuità in questo modo, rinascerei indubbiamente in un regno di miseria, a causa dell’azione di privarti del vero insegnamento. Come dice la *Preziosa Ghirlanda*, di Nagarjuna:<sup>308</sup>

{149} Inoltre, se fraintendono questo (insegnamento),  
I folli che si sentono orgogliosi della loro supposta saggezza  
Si auto-distruggeranno abbandonandolo  
E cadranno a capofitto nell’Inferno Implacabile.

*Dubbio*: Se avessimo sostenuto che c’erano cose reali e più tardi le avessimo viste come non-esistenti, avremmo allora una visione di annichilazione. Tuttavia, noi non accettiamo la loro esistenza dall’inizio. Che cosa è annichilito, così da rendere questa una visione di annichilazione? Perché [il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna] dice:<sup>309</sup>

Se dici che ciò che prima è sorto  
È ora non-esistente, questo comporta l’annichilazione.

Quindi, Nagarjuna dice che la visione di annichilazione è così. Anche *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>310</sup>

Gli yoghi non cadono nei due estremi se sanno che le verità convenzionali – che sono prodotte solo dall’ignoranza – mancano di esistenza intrinseca, e quindi sanno che la vacuità di quelle (verità) ha il carattere dell’*ultimo*. [602] Essi pensano: “Come potrebbe qualcosa che ora è diventata non-esi-

stente essere esistita allora?” Dal momento che non ritengono che le cose del tempo precedente abbiano avuto natura intrinseca, essi non pensano che quelle (cose) più tardi diventino non-esistenti.

*Risposta:* Questo non è ragionevole. La vostra supposizione è che per avere una visione di annichilazione uno debba asserire l'esistenza precedente di qualunque cosa sia successivamente annichilita. In quel caso, ne conseguirebbe per assurdo che perfino i Lokayata, proponenti del materialismo,<sup>311</sup> non avrebbero una visione di annichilazione, perché loro non pretendono che le vite passate e future, il karma e i suoi effetti, ecc., una volta esistessero e fossero diventate più tardi non-esistenti; non accettano questi come se fossero esistiti nel primo posto.

Perciò, quando Nagarjuna disse: “Se dite che ciò che sorse prima è ora non-esistente, questo comporta l'annichilazione”, egli intendeva che i proponenti dell'esistenza che asseriscono che le cose hanno una natura essenziale o intrinseca, avranno indiscutibilmente visioni di permanenza o di annichilazione. Questo perché se essi pretendono che questa natura intrinseca non cambi mai, essi avranno allora una visione di permanenza; se sostengono che una volta esisteva e poi fu distrutta, avranno allora una visione di annichilazione. I Madhyamika non accettano l'esistenza anche solo di una particella di natura essenziale o intrinseca; questo fatto prova che non hanno un tipo di visione di annichilazione, il tipo in cui si sostiene che una natura intrinseca che una volta esisteva viene più tardi distrutta. Non prova che essi abbiano eliminato *tutte* le visioni di annichilazione.

{150} In un modo differente, i Madhyamika sono anche dissimili da coloro che hanno l'altro tipo di visione di annichilazione, una visione in cui si sostiene che il karma e i suoi effetti non esistono. Questo è esposto ampiamente in *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, nel modo che segue. I Madhyamika e i nichilisti hanno tesi diverse, dal momento che coloro che hanno una visione di annichilazione sostengono che il karma e i suoi effetti, così come gli altri mondi oltre questa vita, non esistono, mentre i Madhyamika sostengono che tali cose mancano di esistenza intrinseca. I Madhyamika propongono che le cose, come il karma e i suoi effetti, mancano di esistenza intrinseca perché sorgono in modo dipendente; i nichilisti non asseriscono che il karma e i suoi effetti sorgono in modo dipendente, perciò essi non usano il sorgere dipendente come una ragione a supporto delle proprie tesi. [603] Invece, per sostenere che il karma e i suoi effetti sono non-esistenti adducono la ragione secondo cui gli esseri viventi che sono qui adesso non sono stati visti arrivare in questa forma da una precedente e non li si vede lasciarla per una futura. Per cui c'è un'enorme differenza tra i nichilisti e i Madhyamika per le (rispettive) ragioni. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>312</sup>

Alcuni dicono che i Madhyamika non sono differenti dai nichilisti. Perché? Perché i Madhyamika propongono che le azioni virtuose e non virtuose, gli agenti e gli effetti, come tutti i mondi di questa e di altre vite sono vuoti di esistenza intrinseca, mentre anche i nichilisti propongono che questi sono inesistenti. Di conseguenza essi sostengono che i Madhyamika non sono diversi dai nichilisti.

Ma non è questo il caso, perché i Madhyamika propongono il sorgere dipendente e lo propongono perché, essendo (entità) che sorgono in modo dipendente, tutte le cose – questo mondo, gli altri mondi e così via – mancano di esistenza intrinseca. La comprensione dei nichilisti, secondo cui i mondi aldilà di questa vita non sono reali, non viene raggiunta attraverso il conoscere che queste cose sono vuote di esistenza intrinseca per il fatto di essere (entità) che sorgono dipendentemente. Che cosa sostengono? Essi considerano come naturalmente esistenti gli aspetti delle cose di questo mondo;<sup>313</sup> non li vedono venire in questo mondo da un altro o andare in un altro mondo da questo, così negano l'esistenza di altre cose [ossia: vite precedenti e future] che siano di fatto come quelle che si vedono in questo mondo.

*Dubbio:* Anche se i Madhyamika e i nichilisti citano ragioni diverse, le loro visioni dell'assenza di esistenza intrinseca sono le stesse, perché sono uguali nel realizzare che il karma e i suoi effetti e i mondi delle vite passate e future mancano di esistenza essenziale o intrinseca.

{151} *Risposta:* Essi differiscono anche in questo, perché i nichilisti sostengono che l'assenza di esistenza intrinseca è totale non-esistenza, e così non accettano il karma, ecc., come una delle due verità. I Madhyamika, tuttavia, accettano convenzionalmente l'esistenza delle cose come il karma e i suoi effetti. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>314</sup> [604]

*Dubbio:* Anche così le loro visioni sono simili in un modo, perché i nichilisti ritengono che nelle cose non esista un'essenza.

*Risposta:* Non è così. Essi non sono simili, perché i Madhyamika asseriscono che le cose senza essenza esistono convenzionalmente; i nichilisti non asseriscono affatto questo.

Ciò mostra che coloro che pretendono di essere Madhyamika, non accettano tuttavia l'esistenza del karma e dei suoi effetti neanche convenzionalmente, di fatto hanno una visione simile a quella dei nichilisti Lokayata.

Che ragione dà il maestro Ciandrakirti per la differenza tra i Madhyamika e i nichilisti? Egli non dice: "Perché loro hanno asserzioni, mentre noi no". Egli non dice: "Loro asseriscono che queste (cose senza essenza) sono non-esistenti,

mentre noi non diciamo che esse sono non-esistenti (*med pa*);<sup>i</sup> noi sosteniamo piuttosto che esse sono non esistenti (*yod pa ma yin*).<sup>315</sup> Egli dice, invece, che i Madhyamika propongono che il karma e cose simili mancano di esistenza intrinseca; egli dice che i Madhyamika citano il sorgere dipendente quale ragione per quella mancanza di esistenza intrinseca; egli dice che i Madhyamika accettano in termini convenzionali gli insegnamenti sul karma e cose simili.

*Dubbio:* Voi proponete che le cose come il karma e i suoi effetti mancano di esistenza essenziale o intrinseca. Anche i nichilisti sostengono che tali cose mancano di esistenza intrinseca, dal momento che asseriscono che esse sono non-esistenti. Perciò concordano con i Madhyamika circa la mancanza di esistenza intrinseca.

*Risposta:* Di nuovo c'è una differenza molto grande. Per esempio, supponiamo che qualcuno che non sappia chi abbia rubato dei gioielli affermi mentendo: “Quella persona ha commesso il furto”. Anche un'altra persona – che ha visto il ladro rubare i gioielli – dice: “Quella persona ha commesso il furto”. Quando questo avviene, loro identificano lo stesso ladro che ha effettivamente rubato i gioielli. Tuttavia non sono uguali, perché l'uno parlò mentendo e l'altro onestamente. Su questa linea, *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>316</sup>

*Obiezione:* Madhyamika e nichilisti concordano sulle cose reali.

*Risposta:* Anche se concordano sul fatto che non esistono cose reali, essi non sono tuttavia uguali perché il modo in cui conoscono questo è differente. {152} Per esempio, supponiamo che qualcuno non sappia in realtà che una certa persona ha commesso un furto, ma che per animosità verso quella persona affermi con disonestà: “Questa persona ha commesso il furto”. [605] Un'altra persona fa la stessa accusa avendo effettivamente visto quel furto. Anche se non c'è differenza tra i due rispetto al fatto, c'è però una differenza tra i due accusatori, perché di uno si dice: “Quello parla con disonestà”, e dell'altro: “Quello parla onestamente”. Un'attenta investigazione sulla prima persona porterà al disonore e al discredito, ma non sarà così per il secondo.

Anche qui, analogamente, quando la comprensione e le affermazioni dei Madhyamika, che conoscono con precisione la natura delle cose, sono paragonate a quelle dei nichilisti, che non conoscono con precisione la natura delle cose, (si vede che) le cose che conoscono e dicono non sono le stesse.

Alcune persone, nel comprendere l'assenza di esistenza intrinseca, pensano che la ragione confuti le cose tipo il karma e i suoi effetti; perciò concludono che

<sup>i</sup> Il testo inglese indica con “nonexistent” l'equivalente del tibetano *med pa*, mentre indica con “non existent” l'equivalente di *yod pa ma yin pa*. In Italiano abbiamo usato “non-esistente” per il primo e “non esistente” per il secondo. Vedere anche la nota 302.

causa ed effetto non possono essere postulati nei loro sistemi. Ciandrakirti confuta totalmente la proposizione secondo cui tali persone, benché in errore per quanto riguarda la classe delle apparenze, i.e. le convenzionalità, hanno conseguito (però) un'accurata visione della classe della vacuità.

Perciò, non pensate che la vacuità significhi essere vuoti della capacità di svolgere funzioni. Dovete, invece, avere un modo per postulare il sorgere dipendente di cause ed effetti nonostante l'assenza di esistenza intrinseca. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze" di Ciandrakirti*, dice:<sup>317</sup>

In quel caso, riguardo a qualsiasi oggetto,

Quando è prodotto, esso non viene;  
Allo stesso modo, quando cessa, esso non va.

Esso non esiste intrinsecamente in modo definitivo. Se non esiste intrinsecamente, allora cosa c'è? Esistono (cose che) sorgono in modo dipendente – entità causate dall'afflito e dal puro.

Questo risponde con chiarezza alla domanda: “Se non c'è esistenza intrinseca, allora cosa esiste?”

Anche il maestro Buddhapalita dà una risposta che distingue chiaramente l'esistenza dall'esistenza essenziale; il *Commentario di Buddhapalita sul "Trattato Fondamentale"*, commentando il ventesimo capitolo del testo di Nagarjuna, dice:<sup>318</sup>

*Obiezione:* Se il tempo non esiste e cause, effetti e collezioni di cause e condizioni pure non esistono, allora cos'altro potrebbe esistere? [606] Perciò, la posizione Madhyamaka è semplicemente un'argomentazione nichilista.

{153} *Risposta:* Non è così. È del tutto impossibile per il tempo e cose simili esistere essenzialmente, come tu immagini. Tuttavia, essi sono determinati come designazioni dipendenti.

In tal modo egli confuta questo, dicendo che è impossibile che ci sia esistenza essenziale come sostengono gli essentialisti. Egli dice anche che le (entità) che sorgono in modo dipendente esistono: “Esse sono stabilite (determinate) come designazioni dipendenti”.

Così, supererai innumerevoli idee errate se distinguerai l'esistenza intrinseca e l'assenza di esistenza intrinseca da esistenza e non-esistenza. Inoltre, non confonderai gli argomenti che confutano l'esistenza intrinseca con le confuta-

168 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

zioni dell'esistenza stessa. Perciò, dal momento che le principali risposte che i Madhyamika danno agli eruditi essenzialisti procedono da questo insieme di distinzioni, io ho dato un po' di spiegazioni.

**{155} ANALISI RAZIONALE**

- (2') **Mostrare che la critica Madhyamaka non sradica l'esistenza convenzionale**  
 (a'') **Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se siano in grado di sopportare l'analisi razionale**

\* \* \*

**(2'') Mostrare che la critica Madhyamaka non sradica l'esistenza convenzionale**

Questo (punto) ha quattro parti:

1. Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se siano in grado di sopportare l'analisi razionale
2. Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se la cognizione valida li stabilisca (Capitoli 13-14)
3. Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se essi siano prodotti in uno dei quattro modi alternativi [da sé da altro, da entrambi o da nessuno dei due] (Capitolo 15)
4. La confutazione di tutte e quattro le parti del tetralemma<sup>i</sup> – le cose esistono, le cose non esistono, e così via – non è una critica legittima dei fenomeni convenzionali (Capitolo 15) {156}

**(a'') Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se siano in grado di sopportare l'analisi razionale**

L'analizzare correttamente se questi fenomeni – forma e cose simili – esistano o siano prodotti, in senso oggettivo, è ciò che chiamiamo “una linea di ragionamento che analizza la realtà”, o “una linea di ragionamento che analizza il modo finale di essere”. Dal momento che noi Madhyamika non asseriamo che la pro-

<sup>i</sup> Un “lemma” è una proposizione che funge da prima premessa di un ragionamento. “Tetralemma” sono qui le quattro proposizioni esposte: le cose esistono, le cose non esistono e così via.

duzione di forme e simili possa sostenere l'analisi (fatta) con tale ragionamento, la nostra posizione evita la convinzione errata che ci siano cose veramente esistenti.

*Domanda:* Se queste cose non possono sostenere l'analisi razionale, allora come è possibile che qualcosa esista quando la ragione l'ha confutata?

*Risposta:* Tu stai combinando in modo sbagliato l'inabilità di sopportare l'analisi razionale con l'invalidazione tramite la ragione. [607] Molti che hanno fatto questo errore pretendono che la produzione e simili esistano anche se l'analisi razionale della realtà li confuta. Questa è una chiacchiera avventata, perciò non siamo d'accordo.

Chiedere se qualcosa possa sostenere l'analisi razionale è chiedere se la si trovi tramite una linea di ragionamento che analizzi la realtà. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>319</sup>

... perché la nostra analisi è intenta a cercare la natura intrinseca.

Perciò questo è cercare di scoprire se le forme e così via abbiano una natura intrinseca che sia prodotta, cessi e così via. Dunque l'analisi cerca di vedere se le forme e così via abbiano produzione e cessazione che esistano essenzialmente; non è che questa linea di ragionamento cerchi la *mera* produzione e cessazione. Pertanto questa linea di ragionamento è detta "analizzare la realtà" perché analizza se la produzione, la cessazione e così via siano determinate nella realtà.<sup>320</sup>

Quando una tale linea di ragionamento analizza o cerca la produzione e così via, non trova traccia di essi; questi (la produzione e così via) sono "incapaci di sostenere l'analisi". Tuttavia, il fatto che questa linea di ragionamento non li trovi, non comporta che li confuti. Piuttosto, la ragione confuta qualcosa che – se esistesse – dovrebbe essere stabilita dalla ragione, ma che la ragione non stabilisce. Le coscienze convenzionali stabiliscono la produzione e la cessazione delle forme e simili; benché le forme e simili esistano, le coscienze ragionanti non le stabiliscono. Pertanto, se la ragione non trova le forme e cose simili, come potrebbe confutarle? Per esempio, una coscienza visiva non trova i suoni, ma questo non li confuta. La cosa è simile.

{157} Perciò, se produzione, cessazione e così via esistessero in modo essenziale, ossia, fossero stabiliti nella realtà, allora la ragione dovrebbe trovarli, perché analizza accuratamente se le forme e simili abbiano produzione e cessazione essenzialmente esistenti. Dal momento che tale analisi non trova la produzione e così via, essa confuta che la produzione, la cessazione e così via, esistano essenzialmente, ossia nella realtà. Questo perché, se essi esistessero essenzialmente, quell'analisi dovrebbe trovarli, ma non (li trova). [608] Per esem-

pio, quando un cercatore che è certo di trovare un vaso ad est, se c'è, cerca ad est il vaso e non lo trova, questo confuta l'esistenza di un vaso ad est. Tuttavia, come potrebbe confutare la mera esistenza di un vaso? Similmente, l'analisi Madhyamaka ha la certezza di trovare la produzione essenzialmente esistente, se tale cosa esiste; se non trova la produzione, ciò costituisce la confutazione delle produzione intrinsecamente o essenzialmente esistenti. Come potrebbe confutare la mera produzione? A questo proposito il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, è chiaro:<sup>321</sup>

Pertanto, quando la ragione analizza in questo modo, non c'è natura essenziale che esista nelle facoltà sensoriali, negli oggetti o coscienze; quindi essi non hanno esistenza essenziale. Se esistessero essenzialmente, allora, sottoponendoli all'analisi della ragione, il loro stato di essenzialmente esistenti dovrebbe essere riscontrato anche più chiaramente, ma non lo è. Perciò, essi sono stabiliti come "vuoti di natura intrinseca".

Ciandrakirti ammette ripetutamente che queste convenzionalità, tipo le forme e i suoni, esistono. Tuttavia, non sono minimamente stabiliti dal ragionamento che analizza la realtà, ossia, che analizza se essi abbiano natura intrinseca. Perciò non è applicato ad essi l'esame tramite la ragione. Inoltre, Ciandrakirti spesso dice che sono quelli incapaci di postulare le convenzionalità che pretendono che queste siano distrutte quando, tramite analisi razionale, la ragione non le trova.

Se il ragionamento che analizza se queste abbiano natura intrinseca potesse confutarle, allora dovresti applicare un intenso esame razionale a quelle convenzionalità, ossia, le forme, sensazioni, e così via. Tuttavia, i testi di questo maestro confutano completamente tali sforzi. Perciò, sono quelli che si sono scostati molto dalla via di mezzo a pretendere che qualcosa sia invalidato quando non lo si trova col ragionamento che analizza se abbia natura intrinseca.

Similmente, l'equilibrio meditativo di un nobile essere non vede la produzione e la cessazione delle forme e così via; ma come potrebbe vedere produzione, cessazione e così via come non-esistenti? [609] Inoltre, il ragionamento che analizza se le cose abbiano natura intrinseca {158} non trova la produzione e così via; ma non considera produzione, cessazione e così via come non-esistenti.

Dunque, perfino alcuni degli antichi eruditi,<sup>322</sup> per non parlare di quelli di oggi, sembra abbiano sbagliato nel non differenziare e considerare invece identiche le seguenti coppie: (1) qualcosa che non può sostenere l'analisi razionale *vs.* qualcosa di invalidato dalla ragione; (2) la non-percezione di produzione e cessazione da parte della saggezza dell'equilibrio meditativo di un essere nobile *vs.* la percezione di produzione e cessazione come non-esistenti da parte della

saggezza dell'equilibrio meditativo di un essere nobile; e (3) la non-scoperta di produzione e cessazione da parte della coscienza ragionante che analizza se essi esistano intrinsecamente *vs.* la scoperta che produzione e cessazione sono non-esistenti. Perciò, l'intelligente dovrebbe analizzare questo in dettaglio e fare attente distinzioni!

Nel dire ciò, noi non asseriamo che la coscienza convenzionale sia più potente della conoscenza dell'*ultimo*; né asseriamo che la coscienza convenzionale contraddica la conoscenza dell'*ultimo*. Tuttavia, voi pretendete che l'analisi razionale della realtà confuti le forme convenzionali, le sensazioni, e così via quando le analizza e non le trova. Non le confuta. Di fatto, la conoscenza mondana contraddirà qualsiasi tentativo di confutare i fenomeni convenzionali. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>323</sup>

Se pensi che il mondo non ti contraddica,  
Confuta allora qualcosa che sia proprio basato sul mondo.  
Tu e il mondo potete discutere su di esso  
E dopo io seguirò la parte più forte.

*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>324</sup>

Noi abbiamo sopportato grandi fatiche al fine di rovesciare le convenzionalità mondane. Per favore, voi eliminate le convenzionalità mondane. Se il mondo non vi contraddice, allora noi ci uniremo a voi. Tuttavia, il mondo vi contraddice. [610]

L'affermazione: "Abbiamo sopportato grandi fatiche al fine di rovesciare le convenzionalità mondane", si riferisce allo sforzarsi nel sentiero al fine di purificare i soggetti falsi (fraintesi), quali le coscienze visive, e le apparenze false (fraintese) degli oggetti, come le forme. Di conseguenza, noi non asseriamo che questi siano oggetti confutati dalla ragione. Li consideriamo, piuttosto, oggetti negati dalla coltivazione del sentiero.

L'affermazione: "Per favore, voi eliminate le convenzionalità mondane", risponde a quei Cittamatrin che tracciano il seguente parallelo: "Se voi Madhyamika confutate le entità dipendenti sostanzialmente esistenti, noi allora {159} useremo la ragione per confutare le vostre convenzionalità". Ciandrakirti replica: "Noi possiamo confutare l'esistenza intrinseca delle entità dipendenti; se voi potere usare la ragione per dare una confutazione simile delle convenzionalità, noi allora procederemo con voi". Egli intende che se la ragione *potesse* confutare le convenzionalità, noi vorremmo questa cosa, perché renderebbe non necessarie le fatiche richieste nel coltivare il sentiero per venirne a capo. Perciò, que-

sto passaggio mostra che la ragione non confuta le convenzionalità.

Dal momento che non le confuta, Ciandrakirti dice che ciò che viene comunemente conosciuto nel mondo contraddice qualsiasi tentativo di confutarle. Quindi, la conoscenza convenzionale contraddice qualsiasi argomentazione apparentemente ragionevole a quegli effetti. Noi perciò asseriamo che la conoscenza convenzionale è più potente di quelle argomentazioni. Di conseguenza, quando gli essenzialisti usano l'analisi razionale per confutare i fenomeni convenzionali come gli oggetti esterni, la ragione non trova quei fenomeni convenzionali, ma non li contraddice.

*Obiezione:* Quando diciamo che non confutiamo le forme e così via in termini convenzionali, intendiamo che queste (convenzionalità) non sono confutate agli occhi della gente mondana ordinaria, come i pastori. Tuttavia, l'analisi razionale della realtà le confuta.

*Risposta:* La vostra posizione è del tutto inaccettabile. Le persone riflessive possono chiedersi se l'analisi razionale della realtà le confuti, tuttavia non dubitano mai che tali cose restino non confutate per coloro le cui menti non sono state influenzate dai dogmi. Inoltre, se l'analisi razionale della realtà le confutasse, allora tale confutazione dovrebbe essere fatta in termini convenzionali.<sup>325</sup>

Il maestro Ciandrakirti afferma anche chiaramente che l'analisi razionale della realtà non confuta tutte le forme di produzione. [6II] Il suo *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"* dice:<sup>326</sup>

*Posizione Scorretta:* Aryadeva intende che i fenomeni composti mancano di produzione perché quest'analisi confuta tutte le forme di produzione.

*Risposta:* In tal caso, la produzione dei fenomeni composti non sarebbe come l'illusione (incantesimo) di un mago. Dovremmo, piuttosto farla comprendere usando esempi come quello del figlio di una donna sterile. Diffidenti verso l'implicazione assurda secondo cui le (entità) sorte in modo dipendente non esisterebbero, noi evitiamo tali paragoni. Invece, noi paragoniamo la produzione delle cose all'illusione di un mago e così via, esempi che non contraddicono il sorgere dipendente.

La frase "questa analisi" si riferisce all'analisi razionale della realtà. "Confuta tutte le forme di produzione" significa confutare ogni produzione di {160} qualsiasi tipo, senza aggiungere alcuna qualificazione all'oggetto da negare. Il passaggio che si riferisce alla donna sterile dovrebbe essere inteso come segue: se la ragione confutasse ogni produzione, allora la produzione – come il figlio di una donna sterile, le corna di una lepre, e cose simili – sarebbe una non-cosa, vuota di ogni funzione. In tal caso, ci sarebbe la credenza sbagliata secondo cui

ciò che sorge in maniera dipendente non esisterebbe. Noi diffidiamo di questo. Quindi non diciamo che è come la non-produzione di qualcosa priva della capacità di svolgere funzioni, come il figlio di una donna sterile. Noi diciamo che la produzione è come l'illusione (creata) da un mago e così via. Perciò noi confutiamo la produzione veramente esistente o intrinsecamente esistente.

Inoltre, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>327</sup>

*Obiezione:* Se gli occhi e simili non esistono, come possono allora le facoltà sensoriali degli organi tipo l'occhio essere considerate cose che derivano dal karma?

*Risposta:* Confutiamo noi forse che la natura di questi sia di derivare dal karma?

*Obiezione:* Dal momento che state sostenendo la confutazione degli occhi e simili, come potreste non confutare quello?

*Risposta:* Perché la nostra analisi è intenta a cercare la natura intrinseca. Qui noi confutiamo che le cose esistano essenzialmente; non confutiamo che gli occhi e simili siano prodotti e siano risultati del karma, sorti in modo dipendente. [612] Quindi, se gli occhi e simili sono spiegati solo come risultati del karma, essi esistono.

Dunque, Ciandrakirti afferma con molta chiarezza ed esattamente quale ragione attui la confutazione e quale no. Perciò, una volta che egli ha fatto queste distinzioni in un passaggio, esse devono essere applicate anche quando non sono riaffermate in tutti i passaggi simili dell'intero testo.

Pertanto, la ragione confuta l'esistenza essenziale – l'esistenza oggettiva trovata dal lato della cosa stessa; non confuta la mera esistenza. Poiché egli dice che la ragione è intenta a cercare la natura intrinseca, la ragione cerca di scoprire se qualcosa esista intrinsecamente. Quindi, questo significa che una confutazione tramite tale analisi è una confutazione dell'esistenza intrinseca. Perciò, distinguete questi due.<sup>328</sup>

Ciandrakirti non confuta che tali casi dimostrativi siano risultati del karma; in aggiunta, egli dice che i Madhyamika devono affermare questo. La continuazione di quel passaggio dice: "Perciò gli studiosi non sottopongono gli oggetti mondani all'analisi appena spiegata, ossia, all'analisi congruente con la percezione della realtà. Essi accettano, invece, che gli oggetti mondani siano semplicemente i risultati inconcepibili del karma. Essi {161} accettano il mondo intero come se fosse un'emanazione proiettata da un'altra emanazione".

Così, quando presentate le due verità, la linea di ragionamento che stabilisce l'*ultimo* contraddice forse la presentazione del convenzionale? Se lo fa, allora la vostra presentazione delle due verità contraddice se stessa. In quel caso,

come potreste aver perfezionato l'abilità di postulare le due verità? Se, d'altra parte, non c'è traccia di contraddizione interna nella vostra presentazione delle due verità, allora è una contraddizione pretendere che la linea di ragionamento che stabilisce l'*ultimo* confuti la presentazione delle convenzionalità. Anche *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>329</sup>

Incompetenti sulle verità ultima e convenzionale, voi talvolta applicate in modo improprio gli standard analitici e distruggete il convenzionale. [613] Poiché siamo competenti nel postulare le verità convenzionali, stiamo con la posizione del mondo, e usiamo i suoi standard convenzionali per rovesciare gli standard di cui voi disponete per eliminare la categoria delle convenzionalità. Come gli anziani del mondo, espelliamo solo voi che deviate dagli standard tradizionali del mondo; non espelliamo le convenzionalità.

In questo modo egli dice che confuta solo i proponenti dei dogmi che deviano dalle convenzionalità; non confuta le convenzionalità. Egli dice anche che sono quelli incapaci di postulare le due verità a distruggere le convenzionalità con l'uso dell'analisi, ossia l'analisi razionale della realtà. Perciò, questo maestro non intendeva affatto usare la ragione per confutare le forme convenzionali e cose simili.

In breve, mentre una persona può tentare di trovare contraddizioni nella presentazione delle due verità fatta da un'altra persona, io ritengo che non ci sia neanche uno tra i vari sistemi di dogmi buddhisti Indiani, Madhyamaka o d'altro tipo, che dica: "Nella mia presentazione delle due verità, il ragionamento diretto all'*ultimo* sradica gli oggetti convenzionali".



## {163} DETERMINAZIONE VALIDA

(b'')) Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se la cognizione valida li stabilisca

\* \* \*

**(b'')) Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se la cognizione valida li stabilisca**

Riguardo alle asserzioni circa le forme e cose simili, noi non sosteniamo che la cognizione valida non le stabilisce; la cognizione valida le stabilisce.

*Dubbio:* Allora come può essere corretto il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, quando dice: "Il mondo non è valido in alcun modo"?<sup>330</sup>

*Risposta:* Il passaggio confuta la nozione che le coscienze visive del mondo e simili siano valide riguardo alla realtà. Non confuta la loro validità riguardo a tutti gli oggetti. Su questa linea, *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice: <sup>331</sup>

"Di conseguenza, solo gli esseri nobili sono autorità quanto alla contemplazione della realtà; coloro che non sono esseri nobili, non lo sono (autorità)".  
[614] Quelli che non sono esseri nobili sarebbero autorità riguardo alla realtà se la nostra accettazione della critica del mondo significasse che accettiamo la validità della percezione del mondo riguardo alla nostra analisi della realtà. [Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* dice]:

Se il mondo fosse un'autorità, vedrebbe la realtà.

Allora che bisogno ci sarebbe degli altri chiamati esseri nobili?

{164} Cosa conseguirebbe il nobile sentiero?

Non va bene che gli sciocchi siano autorità.

Nel commentario successivo a quello [*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*], Ciandrakirti dice:<sup>332</sup>

Poiché la mera coscienza visiva e simili accerterebbero la realtà, sarebbe infruttuoso lavorare sull'etica o studiare, riflettere e meditare al fine di comprendere il nobile sentiero. Tuttavia, non è questo il caso. Perciò, [il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*] dice:

Poiché il mondo non è valido in alcun modo,  
Il mondo non ha una critica nel contesto della realtà.

Anche il *Commentario sulle "Sessanta Stanze di Ragionamento"* [di Nagarjuna] (*Yukti-sastika-vrtti*) dice:<sup>333</sup>

Considerare quelle forme e cose simili come semplicemente esistenti non è vedere la realtà. Per stabilire questo, il Bhagavan disse: "Le coscienze dell'occhio, orecchio e naso, non sono cognizioni valide".

Dal momento che Ciandrakirti cita tali scritture, è estremamente chiaro che egli confuta che le coscienze visive e simili siano valide rispetto a un oggetto speciale – la realtà – e non che siano valide riguardo agli altri oggetti.

Se non fossero intese in questo modo, le sue affermazioni sarebbero incongruenti. Supponiamo che Ciandrakirti intendesse: "Se le coscienze visive e simili fossero valide riguardo agli oggetti convenzionali come le forme e i suoni, ne conseguirebbe allora per assurdo che non ci sarebbe bisogno di sforzarsi nel nobile sentiero per percepire la realtà". Questo sarebbe altrettanto insensato quanto dire che se la coscienza visiva è consapevole della forma, ne consegue che non c'è bisogno dell'orecchio per udire i suoni. D'altra parte, supponiamo che intendesse: "Se la coscienza visiva fosse valida riguardo alle forme, ne conseguirebbe per assurdo che sarebbe inutile sforzarsi nel nobile sentiero al fine di percepire le cose come le forme e i suoni". Noi siamo completamente d'accordo con questo, perciò quale indesiderata assurdità dimostra?

*Dubbio: Il Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>334</sup>

È del tutto incongruente chiamare "percezione" la coscienza sensoriale ed anche considerarla valida riguardo alle altre cose. Dal punto di vista del mondo, una cognizione valida è semplicemente una coscienza non ingannevole; [615] tuttavia, il Bhagavan disse che anche la coscienza, poiché è composita, ha una qualità falsa e ingannevole ed è come l'illusione (creata) da un mago. Ciò che ha una qualità falsa e ingannevole ed è come l'illusione di un mago, non è non-ingannevole, perché [165] esiste in un modo ma appare in un altro. Non è corretto designarla come cognizione valida, perché ne conseguirebbe allora per assurdo che tutte le coscienze sarebbero cognizioni valide.

Come interpreti questa confutazione generale della posizione secondo cui le coscienze visive e cose simili sono cognizioni valide?

*Risposta:* A differenza del passaggio: “Occhio, orecchio e naso non sono validi”, questo passaggio è stato sorgente di grave dubbio. Perciò, lo spiegherò in dettaglio.

Questa confutazione della posizione secondo cui le coscienze visuali e simili sono sia percezioni che cognizioni valide è una confutazione delle asserzioni dei logici. Partiamo, perciò, dal considerare ciò che asseriscono. Il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>335</sup>

Poiché questi logici sono completamente inesperti nelle sensibilità (sensibilities) del mondo, devi addestrarli proprio dall’inizio, come bambini piccoli. Quindi, al fine di insegnare loro, li interroghi accuratamente, chiedendo: “Che cos’è una percezione nel tuo sistema?” Essi rispondono: “Una coscienza è una percezione”. “Che tipi di coscienza?” “Una libera da concettualità”. “Che cos’è questa concettualità?” “È la fluttuazione della discriminazione che è implicata nella sovrapposizione di nomi e tipi agli oggetti. Poiché questi sono liberi da ciò, le cinque coscienze sensoriali impegnano solo l’inesprimibile carattere intrinseco dei loro oggetti. Esse sono perciò chiamate ‘percezioni’”.

Quindi, i logici ritengono che una percezione sia una coscienza libera da concettualità e non-erronea. È non-erronea in quanto apprende il carattere intrinseco dell’oggetto proprio com’è. [616] Dunque, dal momento che tutte e cinque le percezioni sensoriali comprendono il carattere intrinseco dei loro oggetti, le caratteristiche intrinseche di forme, suoni e così via sono gli oggetti compresi da quelle cinque percezioni. Perciò, essi considerano che tali percezioni siano valide in relazione al carattere intrinseco di questi cinque oggetti.

Come spiegheremo,<sup>336</sup> il maestro Ciandrakirti non accetta neppure convenzionalmente che qualcosa esista essenzialmente o per via del suo carattere intrinseco. Così, come potrebbe accettare questa pretesa che le coscienze sensoriali siano valide riguardo al carattere intrinseco dei loro oggetti? Perciò, questa confutazione della pretesa che le coscienze sensoriali siano valide è una confutazione della visione secondo cui queste sono valide rispetto al carattere intrinseco dei cinque oggetti.

Questa confutazione è fatta per via dell’affermazione del Bhagavan secondo cui la coscienza è falsa e ingannevole. L’affermazione che [166] è ingannevole confuta il suo essere non-ingannevole, e ciò a sua volta confuta la sua validità, perché la definizione di “cognizione valida” è “ciò che è non-ingannevole”. In che senso è ingannevole? Come dice Ciandrakirti: “essa esiste in un modo ma appare in un altro”. Questo significa che i cinque oggetti – forme, suoni e così

via – non sono stabiliti per via del loro carattere intrinseco, ma appaiono alle coscienze sensoriali come se lo fossero. Pertanto, quelle coscienze sensoriali sono non valide riguardo al carattere intrinseco dei loro oggetti.

In breve, ciò che Ciandrakirti intendeva in questo passaggio è che le coscienze sensoriali non sono valide riguardo al carattere intrinseco dei cinque oggetti, perché esse sono ingannate in relazione all'apparenza del carattere intrinseco nei cinque oggetti. Questo perché quei cinque oggetti sono vuoti di carattere intrinseco, tuttavia appaiono averlo. Per esempio, è come una coscienza che percepisca due lune.

Su questo punto, gli essenzialisti sostengono che se le forme, i suoni e così via non esistessero intrinsecamente – ossia non fossero stabiliti per via del loro carattere intrinseco – essi sarebbero non-cose, prive di ogni capacità di svolgere funzioni. Essi perciò asseriscono che se le coscienze sensoriali non sono cognizioni percettive valide del carattere intrinseco dei cinque oggetti, allora non può esserci una cognizione valida dei cinque oggetti; se le coscienze sensoriali sono cognizioni valide dei cinque oggetti, allora esse saranno cognizioni valide del carattere intrinseco di quegli oggetti.

Secondo il maestro Ciandrakirti, se qualcosa fosse stabilito per via del suo carattere intrinseco, o essenza, sarebbe qualcosa di vero. [617] Quindi una cognizione valida che postulasse un tale oggetto veramente esistente dovrebbe essere valida riguardo al carattere intrinseco dell'oggetto. Comunque, poiché gli oggetti sono falsi, la cognizione valida che li postula non ha da essere valida riguardo al loro carattere intrinseco, perché il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>337</sup>

Non è ragionevole che la percezione mondana debba cancellare la percezione della realtà, perché la percezione mondana è valida solo per il mondo, e perché gli oggetti che osserva hanno una qualità falsa e ingannevole.

Pertanto, dato che Ciandrakirti sta confutando la posizione del logico secondo cui le coscienze sensoriali sono valide riguardo al carattere intrinseco degli oggetti, egli non ha bisogno di confutare la posizione secondo cui esse sono semplicemente cognizioni valide.

{167} Di conseguenza, Ciandrakirti *non* sta dando una confutazione generale della posizione secondo cui ci sono cognizioni valide tra le coscienze convenzionali. Se così fosse, non sarebbe ragionevole che lui avesse detto: "Come la vede il mondo, una cognizione valida è semplicemente una coscienza non-ingannevole".<sup>338</sup> perché avrebbe confutato la validità di ogni tipo di coscienza convenzionale. Questo contraddirebbe anche *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, in cui egli presenta le cognizioni valide dirette, inferenziali, scritturali e analogi-

che, dicendo: “Noi perciò postuliamo che il mondo conosce gli oggetti con quattro cognizioni valide”.<sup>339</sup>

Ciandrakirti confuta l'esistenza essenziale delle cognizioni valide e degli oggetti di comprensione; non confuta le cognizioni valide e gli oggetti di comprensione che sono (entità) sorte in modo dipendente, postulate come contingenti. Lo stesso testo [*Chiare Parole*] dice:<sup>340</sup>

Quelle sono stabilite tramite mutua dipendenza. Quando esistono le cognizioni valide, ci sono allora cose che sono oggetti di comprensione. Quando ci sono cose che sono oggetti di comprensione, ci sono allora cognizioni valide. Tuttavia, né le cognizioni valide, né gli oggetti di comprensione esistono in modo essenziale.

Pertanto, se una coscienza sensoriale è integra – ossia, non è affetta da alcuna malattia dell'occhio o da altre cause interne o esterne di errore – è allora accurata nei termini convenzionali. È erronea in termini di apparenza perché, sotto l'influenza dell'ignoranza, apprende il suo oggetto come se fosse intrinsecamente esistente – cosa che non è. Tuttavia, questo non contraddice la sua accuratezza convenzionale. [618] Il *Commentario sulla Via di Mezzo*, di Ciandrakirti, dice:<sup>341</sup>

Inoltre, i percettori di falsità sono di due tipi:  
 Quelli con intatte facoltà sensoriali e quelli con facoltà sensoriali menomate.  
 Una coscienza con una facoltà sensoriale menomata  
 È considerata errata in relazione a una coscienza con una buona facoltà sensoriale.  
 Quegli oggetti conosciuti dal mondo  
 E appresi con le sei facoltà sensoriali integre  
 Sono veri per il mondo. I rimanenti  
 Sono assunti come irreali per il mondo.

Dunque, le coscienze convenzionali e i loro oggetti sono di due tipi: accurati in relazione alla coscienza convenzionale e inaccurati in relazione alla coscienza convenzionale.

Riguardo alle condizioni interne che alterano le facoltà sensoriali, *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>342</sup>

{168} Malattie dell'occhio, itterizia, e così via, così come mangiare *datura*<sup>343</sup> e così via sono condizioni interne che alterano le facoltà sensoriali.

Riguardo alle condizioni esterne che menomano le facoltà sensoriali, quello stesso testo dice:<sup>344</sup>

Le condizioni esterne che menomano le facoltà sensoriali includono l'olio di sesamo, l'acqua, gli specchi, suoni emessi dall'interno di caverne e simili, così come la luce solare in certi momenti e luoghi. Anche in assenza di condizioni interne che menomino le facoltà sensoriali, queste (condizioni esterne) causano l'apprendere riflessi, echi, l'acqua di un miraggio, e così via. Dovresti comprendere che questo è anche il caso delle medicine, dei mantra e cose simili, usati dagli illusionisti e così via. Quanto a ciò che pregiudica la facoltà sensoriale della mente, ci sono (le condizioni) appena menzionate così come i dogmi sbagliati, ecc., e la falsa inferenza.

Egli dice, dunque, che i cattivi dogmi e il ragionamento falso sono condizioni che degradano la coscienza mentale. Egli dice che anche le condizioni come il sonno degradano le coscienze mentali associate ai sogni e così via. [619]. Pertanto, non dovresti considerare la menomazione dell'essere affetto da ignoranza come una causa di menomazione in questo contesto – anche se l'oggetto appreso dall'ignoranza non esiste neppure convenzionalmente, come sarà spiegato sotto.

*Dubbio:* Se le cinque coscienze sensoriali che non vengono menomate dalle cause di errore diverse dall'ignoranza sono non-erronee dal punto di vista convenzionale, allora il carattere intrinseco che appare loro deve esistere convenzionalmente. Tuttavia, il maestro Ciandrakirti non asserisce questo. Perciò, noi dobbiamo asserire che le coscienze sensoriali sono erronee; in quel caso, non è plausibile che quelle coscienze siano cognizioni valide che postulano le cose, come le forme e i suoni, in termini convenzionali. Perché? In termini convenzionali, esse sono erronee rispetto alle forme.

*Risposta:* Su questo punto, il maestro Bhavaviveka asserisce che è nella natura delle forme e simili esistere convenzionalmente per via del loro carattere intrinseco. I Cittamatrini sostengono che i costrutti frutto di immaginazione mancano di natura caratteristica, perché non è nella loro natura esistere con carattere intrinseco. Per confutarli, Bhavaviveka investiga gli agenti e gli oggetti coinvolti nel processo della costruzione immaginaria. Egli dice che se loro asseriscono che le condizioni e le menti che costruiscono le entità e le caratteristiche mancano di carattere intrinseco dal punto di vista convenzionale, stanno allora negando in modo improprio l'esistenza di entità contingenti. Perciò, è chiaro che Bhavaviveka asserisce che le entità contingenti hanno carattere intrinseco convenzionalmente. Lungo [169] le stesse linee (di pensiero), la *Lampada per il "Trattato Fondamentale"* [di Nagarjuna] (*Prajna-pradipa-mulamadhyamaka-vritti*), di Bhavaviveka, commenta come segue il venticinquesimo capitolo del testo di Nagarjuna:<sup>345</sup>

Se dici che la vera natura di un costrutto – l’espressione mentale e verbale “forma”- non esiste, stai allora negando erroneamente le cose, perché stai negando erroneamente le espressioni mentali e verbali.

Nel suo *Commentario Esplicativo sulla “Lampada per il ‘Trattato Fondamentale’” (Prajna-pradipa-tika) [di Bhavaviveka]* il maestro Avalokitavrata dice su questo:<sup>346</sup>

Questa affermazione di Bhavaviveka indica quanto segue: Quanto alla natura del costrutto immaginario, gli Yogaciarin dicono che esso non ha natura, dal momento che non ha natura caratteristica. Nel caso di entità e attributi come “forma”, cos’è la natura che costruisce le espressioni mentali, ossia le concezioni e le espressioni verbali, i.e., le convenzioni? [620] Se voi dite che una tale natura non c’è, perché esse non hanno natura caratteristica, questo è fuori luogo, dal momento che stareste negando in modo improprio anche l’esistenza convenzionale delle cose contingenti.

Egli dice che, se asserisci che quelle entità contingenti che sono incluse tra i termini e le menti imputanti mancano di natura caratteristica anche dal punto di vista convenzionale, allora la negazione è impropria.

“Carattere” nella frase “mancano di natura caratteristica” si riferisce al carattere intrinseco o natura intrinseca. I Cittamatrini affermano che le imputazioni non hanno tale carattere, ma che le entità contingenti sì, ed esistono perciò intrinsecamente. Nondimeno, poiché le entità contingenti sorgono da altre cose, esse non hanno una natura auto-prodotta e quindi i Cittamatrini ritengono che siano prive di natura in questo senso. Il Buddha così spiegò nel *Sutra che Svela il Significato Inteso*; egli disse che c’era un ulteriore significato dietro le affermazioni dei sutra della Perfezione della Saggezza, che dicono che tutti i fenomeni mancano di natura.<sup>347</sup> A questo riguardo, il maestro Kamalasila disse nel suo *Delucidazione della Via di Mezzo*:<sup>348</sup>

Indicando i significati intesi per i tre tipi di assenza di natura, [il *Sutra che Svela il Significato Inteso*], insegna la via di mezzo libera dai due estremi. Di conseguenza, il sistema che istituisce è strettamente definitivo.

L’argomentazione di Kamalasila è che [il *Sutra che Svela il Significato Inteso*] insegna il significato della via di mezzo mostrando che la natura ultima che viene sovrapposta alle entità contingenti {170} è un costrutto immaginario, ed è non-esistente, mentre insegna anche che le entità contingenti hanno carattere intrinseco convenzionalmente – evitando così una negazione impropria.

Quindi anche il maestro Kamalasila asserisce che gli oggetti hanno carattere intrinseco dal punto di vista convenzionale.

*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>349</sup>

Per esempio, un serpente è un costrutto immaginario quando è concepito in relazione a una corda,<sup>1</sup> ma è perfettamente reale quando è concepito in relazione a un vero serpente. Similmente, la natura è un costrutto immaginario quando è concepita rispetto alle entità contingenti, che sono fabbricazioni sorte in modo dipendente. Tuttavia, come l'oggetto di un Buddha, è considerata perfettamente reale. Comprendi in questo modo la presentazione delle tre nature; poi spiega cosa significa il *Sutra che Svela il Significato Inteso*. [621]

Egli afferma questo come commentario sulle seguenti linee tratte dal suo *Commentario sulla "Via di Mezzo"*:<sup>350</sup>

Qualsiasi sutra che spieghi qualcosa che non è realtà,  
Ed esponga il provvisorio, dovrebbe essere compreso come tale ed interpretato.

Così è ovvio che egli considera come provvisoria la presentazione del *Sutra che Svela il Significato Inteso*. Nel suo sistema, l'immaginario si riferisce all'esistenza intrinseca del contingente; quindi Ciandrakirti non asserisce che le entità contingenti hanno carattere intrinseco o natura intrinseca sia pur convenzionalmente.

I Cittamatrin accettano la non-esistenza di natura caratteristica solo per le cose immaginarie, ma non affermano questo riguardo al contingente e al perfettamente reale. Perciò, essi asseriscono che questi due hanno carattere essenziale, natura intrinseca. Pare che questa asserzione sia basata principalmente sul *Sutra che Svela il Significato Inteso*. Per questo essi asseriscono che il contingente e il perfettamente reale esistono in senso ultimo. I Maestri Buddhapalita e Ciandrakirti affermano che se qualcosa dovesse esistere per via del suo carattere intrinseco, allora dovrebbe essere veramente esistente; i maestri come Bhavaviveka affermano che solo questo non implica che qualcosa esista in senso ultimo.

Inoltre, i Cittamatrin dicono che le minute particelle individuali non sono gli oggetti delle coscienze sensoriali, perché esse (particelle) non appaiono a queste (coscienze); anche un'aggregazione di molte particelle minute non è un oggetto delle coscienze sensoriali, perché (tale aggregazione) non esiste sostanzialmente. Essi (Cittamatrin) dicono che è come l'apparire di {171} due lune.

<sup>1</sup> Ossia, quando si scambia una corda per un serpente.

Rispondendo alla prima proposizione, *Sfolgorio di Ragioni (Tarka-jvala)*, di Bhavaviveka, dice:<sup>351</sup>

Se state comprovando che una minuta particella da sola, non in un composto, non è un oggetto di una coscienza sensoriale, allora state provando ciò che è già stabilito.

Come risposta all'ultima posizione, egli dice:<sup>352</sup>

State sostenendo che un aggregato di particelle minute di un tipo, in un posto, non è la causa di una coscienza sensoriale, portando come vostra ragione "perché tali aggregazioni non esistono sostanzialmente?" Se è così, allora io semplicemente non accetto la vostra ragione. Perché? È come segue. Varie particelle minute di un singolo tipo si raggruppano e contribuiscono a quell'aggregazione, costituendo così le parti di un oggetto. Da questo sorge una mente a cui appare un'immagine, l'immagine di un'aggregazione di particelle minute. [622] Noi riteniamo che, come le particelle minute, anche i vasi e cose simili siano sostanzialmente esistenti, perché essi sono composti di particelle minute di un singolo tipo.

La natura di una particella minuta è di essere un'aggregazione di otto sostanze, tuttavia voi asserite esplicitamente che è sostanzialmente esistente. Allo stesso modo, perciò, anche i vasi e simili che hanno la natura di essere aggregazioni – sono sostanzialmente esistenti. Una singolarità non-aggregata non esiste.

In questo modo, sembra che egli asserisca che ciascuna delle minute particelle di un composto sia una causa di una coscienza sensoriale e che sia sostanzialmente esistente. Dal momento che egli afferma in modo evidente che ciascuna di queste è il *non plus ultra* (l'ultimo) delle particelle minute, egli implicitamente accetta che le particelle senza parti siano la condizione percettiva per il sorgere di una coscienza sensoriale. Perciò, Bhavaviveka afferma che le coscienze sensoriali sono non-erronee se non sono affette dalle cause interne o esterne di errore spiegate in precedenza.<sup>353</sup> A livello convenzionale, egli concorda con i Sautrantika nelle sue asserzioni circa la condizione percettiva per il sorgere di una coscienza.

*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>354</sup>

Alcuni dicono che i Madhyamika accettano in termini convenzionali esattamente ciò che i Sautrantika propugnano in senso ultimo. Dovreste sapere che quelli che dicono ciò parlano per pura ignoranza della realtà spiegata nel

*Trattato Fondamentale* di Nagarjuna. Ci sono anche quelli che pensano che i Madhyamika accettino in termini convenzionali ciò che i Vaibhasika sostengono in senso ultimo. Coloro che pensano questo capiscono proprio nulla della realtà esposta nel [172] *Trattato Fondamentale*, perché gli insegnamenti sovramondani non possono essere paragonati agli insegnamenti mondani in questo modo. Il dotto dovrebbe sapere che il nostro sistema è unico.

Così egli non accetta neppure convenzionalmente i soggetti e gli oggetti senza parti che sono postulati dai dogmi distintivi di queste scuole. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>355</sup>

Non è corretto per le scuole Buddhiste affermare le particelle minute sostanzialmente esistenti, come fanno i Vaisesika.

In questo modo egli dice che non asserisce le particelle senza parti. [623]

Ciandrakirti si riferisce a cose come le particelle senza parti quando dice che i Madhyamika non asseriscono in termini convenzionali ciò che le due scuole, Vaibhasika e Sautrantika, asseriscono in senso ultimo. Egli non intende che i Madhyamika rifiutano, anche convenzionalmente, ogni cosa che quelle due (scuole) affermano come vero, perché mentre i Vaibhasika e i Sautrantika asseriscono che le cose, come le forme e i suoni, sono vere, i Madhyamika accettano la vera esistenza di queste convenzionalmente.

Nel *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*,<sup>356</sup> Ciandrakirti confuta l'asserzione secondo cui ogni minuta particella all'interno di una collezione di particelle minute di una facoltà sensoriale è una causa di una coscienza sensoriale. Egli sostiene che non si stabilisce che le facoltà sensoriali siano solo quelle minute particelle o qualcosa di diverso da esse. Perciò, le basi delle coscienze sensoriali sono le facoltà sensoriali che sono imputate in dipendenza da quelle particelle minute. Allo stesso modo, nel caso degli oggetti, egli dice che gli quelli delle coscienze sensoriali esistono come costrutti che sono costruiti in modo contingente. Dice anche che la coscienza è designata come diretta [nel senso di percepire], ma che l'oggetto della coscienza è in effetti ciò che è diretto [ossia, direttamente davanti alla coscienza]. Perciò, benché il maestro Ciandrakirti e il maestro Bhavaviveka siano uguali nell'accettare gli oggetti esterni, essi sembrano differire nel modo in cui postulano le facoltà sensoriali e i loro oggetti.

In precedenza, nel confutare che le coscienze sensoriali siano valide rispetto al carattere intrinseco, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, diceva che l'oggetto di una coscienza sensoriale è ingannevole "perché esiste in un modo ma appare in un altro".<sup>357</sup> Dunque le cose come le forme e i suoni appaiono alle coscienze sensoriali come se esistessero per via del loro stes-

so carattere intrinseco, ma il carattere intrinseco che appare ad esse non esiste neanche convenzionalmente. Per questo Ciandrakirti asserisce che queste coscienze sensoriali sono erronee anche convenzionalmente.

{173} Tuttavia, non è impossibile che le coscienze sensoriali siano cognizioni valide che postulano convenzionalmente gli oggetti come le forme, i suoni e così via. La ragione per cui si presuppone che queste coscienze sensoriali siano erronee è che non c'è oggetto che esista per via del carattere intrinseco, come ad esse sembra. La non-esistenza di un tale oggetto è stabilita da una coscienza ragionante che analizza se le cose esistano intrinsecamente; non è per nulla stabilito dalla cognizione valida convenzionale. Perciò, per quanto riguarda le coscienze convenzionali, esse non sono erronee.

Quanto alle coscienze che percepiscono le cose come una luna doppia o un riflesso, gli oggetti tipo quelli che ad esse appaiono – due lune, un viso riflesso, e così via – non esistono; [624] questo è stabilito dalla cognizione valida convenzionale stessa, senza ricorrere a una coscienza ragionante. Perciò è appropriato che queste coscienze sensoriali errate e le cinque coscienze sensoriali valide siano differenziate come coscienze convenzionali scorrette e coscienze convenzionali corrette.

*Dubbio:* Noi concediamo che fa differenza se una coscienza è ritenuta errata in dipendenza da una coscienza ragionante oppure da una cognizione valida convenzionale. Tuttavia, proprio come non esiste il referente di una percezione dell'immagine di un volto riflesso, così pure non esiste il referente di una percezione di una cosa qualsiasi come se avesse carattere intrinseco. Proprio come esistono le forme e cose simili, le quali sono vuote di carattere intrinseco, così esiste pure il riflesso che è vuoto dell'essere un volto. Per questa ragione, non si possono differenziare quelle percezioni nei termini della loro accuratezza neppure in relazione alla consapevolezza convenzionale ordinaria.

*Risposta:* In vero, qualcosa che esista per via del suo carattere intrinseco e un oggetto in un riflesso che esista in conformità alla sua sembianza come volto, sono uguali nel non esistere convenzionalmente. Ed anche, le forme e i riflessi sono uguali nell'esistere convenzionalmente. Tuttavia, *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>358</sup>

Alcune cose sorte dipendentemente – come i riflessi e gli echi – sono false e appaiono essere false perfino all'ignorante. Alcune cose – il blu e altre forme, così come le menti, le sensazioni, ecc., – appaiono essere vere. La natura finale delle cose [ossia, la vacuità] non appare in alcun modo a quelli che sono ignoranti. Perciò, quella natura [i.e. la vacuità] e qualsiasi cosa sia falsa anche convenzionalmente, non sono verità convenzionali.

Egli fa così la distinzione secondo cui il blu e così via sono postulati come verità convenzionali, mentre i riflessi e cose simili non lo sono. Se qualcuno {174} dovesse mettere in discussione questa distinzione, come potremmo rispondere? Ecco cosa penso io: Benché le forme e i riflessi siano uguali nell'apparire alle coscienze convenzionali, anche una coscienza mondana (ordinaria) può sapere che i riflessi e cose simili sono falsi; perciò essi non sono postulati come verità per il mondo, ossia, per una coscienza convenzionale. [625] Il blu e simili sono falsità, ma una coscienza mondana non può comprenderli come falsità; quindi Ciandrakirti li postula come verità per il mondo, ossia, per una coscienza convenzionale.

È così possibile distinguere gli oggetti come veri e falsi in termini di coscienza convenzionale. Allo stesso modo, è possibile distinguere i soggetti come accurati e non-accurati in termini di coscienza convenzionale.

*Dubbio:* Se una coscienza sensoriale è accurata (precisa) in termini di coscienza convenzionale, questo contraddice il suo essere erronea convenzionalmente.

*Risposta:* C'è il "convenzionale" nei cui termini le coscienze sensoriali sono erronee quando diciamo che esse sono erronee convenzionalmente. Poi, ancora, c'è la coscienza "convenzionale" in relazione alla quale quelle coscienze sensoriali non menomate sono postulate come accurate. Se queste due fossero la stessa cosa, allora ci sarebbe una contraddizione. Tuttavia, poiché questi due usi del "convenzionale" sono distinti, che contraddizione c'è?

In che modo sono distinti? La ragione confuta l'esistenza essenziale o intrinseca delle forme e cose del genere. Non può fare questo in modo definitivo [perché nulla può essere fatto in modo definitivo in questo sistema che confuta l'esistenza ultima], perciò deve farlo per forza convenzionalmente. Per quel tipo di coscienza convenzionale, le coscienze sensoriali sono erronee. A parte quello, le coscienze sensoriali non sono erronee dal punto di vista delle coscienze convenzionali ordinarie; perciò non c'è contraddizione. Per esempio, è come la convenzione mondana: "Alcuni sono qui; alcuni non sono qui". Il termine "alcuni" è lo stesso, ma nessuno suppone che gli alcuni che sono qui e gli alcuni che non sono qui siano gli stessi. Così pure, la qualità "non-erronea" delle coscienze sensoriali è postulata nei termini di una coscienza ordinaria mondana; i Madhyamika non affermano che esse sono non-erronee. È come l'affermazione di Ciandrakirti: "Quelle... sono vere per il mondo".<sup>359</sup>

Perciò, i Madhyamika postulano le coscienze sensoriali come erronee. Ciononostante, non è una contraddizione che queste coscienze sensoriali postulino i loro oggetti falsi. Piuttosto, se fosse postulato un oggetto vero, sarebbe contraddittorio per noi sostenere che esso {175} fosse postulato da un soggetto erroneo. Dal punto di vista convenzionale, noi asseriamo che tutti i fenomeni sono

come l'illusione (creata) da un mago e sono perciò falsi in termini convenzionali. Tuttavia, non è contraddittorio postularli come verità convenzionali (tib. *kun rdzo bden pa*, scr. *samvrti-satya*). [Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti,] dice:<sup>360</sup> "Poiché l'ignoranza oscura la natura dei fenomeni, noi la chiamiamo l'occultatore (tib. *kun rdzob*, scr. *samvrti*)". Pertanto non c'è contraddizione in qualcosa che sia vero per l'occultatore (*kun rdzob*, *samvrti*), ossia, l'ignoranza, e falso per la coscienza convenzionale (tib. *kun rdzob*, scr. *samvrti*) con cui confutiamo l'esistenza essenziale nei fenomeni. [626]

L'affermazione [in *Spiegazioni del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti] "qualunque cosa sia falsa perfino convenzionalmente non è una verità convenzionale"<sup>361</sup> si riferisce a una cognizione valida convenzionale che realizza che le cose come un riflesso ritenuto un vero volto sono false. Non può riferirsi semplicemente a forme e cose simili che sono false in termini convenzionali.



## {177} L'ESISTENZA CONVENZIONALE

In questo modo, noi Madhyamika postuliamo convenzionalmente, all'interno del nostro sistema, molte presentazioni dell'esistenza ciclica e del nirvana; confutiamo anche l'esistenza convenzionale dei costrutti che sono proposti come asserzioni uniche dagli essenzialisti. Tutto questo è estremamente difficile, la conoscenza precisa della presentazione delle due verità è scarsa.

La comprensione erronea può sorgere come segue. Quando noi confutiamo l'esistenza convenzionale dei costrutti che gli essenzialisti asseriscono, dobbiamo portare avanti la confutazione usando l'analisi razionale. Inoltre, nel prendere la loro posizione su materie come l'esistenza della produzione e della cessazione convenzionale, gli individui capaci di riflessione decideranno cosa asserire in conformità con ciò che può essere provato e la prova è basata su una sequenza di ragionamenti. Prendendo in considerazione questo, alcuni sentono che, sottoposte all'analisi razionale, le convenzioni proposte di produzione, ecc. e i costrutti immaginari degli essenzialisti hanno lo stesso stato in entrambe i casi: (che siano) contraddetti o non contraddetti dalla ragione. Perciò, se negano l'esistenza convenzionale dei costrutti come un creatore divino o un'essenza primordiale,<sup>362</sup> essi devono allora negare anche l'esistenza convenzionale delle forme e cose simili; se essi ritengono che le forme esistano convenzionalmente, dovrebbero allora accettare anche l'esistenza di un creatore divino. Essi vedono quei due come equivalenti. Dicono che è improprio per il loro sistema identificare o asserire di qualsiasi fenomeno: "Questo è così e così; questo non è così e così". Essi presumono di aver trovato in questo la realtà Madhyamaka. Inoltre, in accordo con tale comprensione, essi ritengono che stabilizzare la mente senza apprendere {178} alcunché sia coltivazione della genuina visione Madhyamaka. [627] C'è un gran numero (di persone) che asserisce questo.

È evidente che un tale parlare non piace all'erudito. Questo perché, non essendo riusciti a identificare l'oggetto negato dalla ragione come spiegato sopra, quelli che dicono ciò usano le argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca per distruggere tutte le presentazioni delle convenzionalità. Di conseguenza, la loro è una posizione altamente inesatta, che tratta come uguali la visione corretta e la visione sbagliata nel grado in cui sono erronee o non-erronee. Come risultato, l'abitudine prolungata a una tale visione non ti porta minimamente più vicino alla visione corretta. Di fatto, ti porta più lontano da essa,

perché una tale visione errata si trova in aperta contraddizione col sentiero del sorgere dipendente, il sentiero in cui tutti gli insegnamenti su ciò che sorge in modo dipendente nell'esistenza ciclica e sul nirvana sono sostenibili all'interno del nostro sistema. Perciò, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>363</sup>

Il sé come è immaginato dai filosofi non buddhisti  
Che sono disturbati dal sonno dell'ignoranza,  
E le cose che sono ascritte a miraggi,  
Illusioni (create) dai maghi, e così via, non esistono nemmeno per il mondo.

Egli dice che ciò che è immaginato nelle asserzioni uniche dei filosofi non buddhisti – o, secondo la precedente citazione<sup>364</sup> nelle uniche asserzioni dei buddhisti essenzialisti – non esiste neppure convenzionalmente nel nostro sistema Madhyamaka. Spiegherò questo punto.

Come si determina se qualcosa esiste convenzionalmente o no? Noi sosteniamo che qualcosa esista convenzionalmente: (1) se è nota a una coscienza convenzionale; (2) se nessun'altra cognizione valida convenzionale contraddice il suo essere come è così conosciuto; e (3) se la ragione che analizza accuratamente la realtà – ossia, analizza se qualcosa esista intrinsecamente o no – non la contraddice. Noi riteniamo che ciò che non collima con questi criteri non esista.

In un senso, la coscienza convenzionale opera in maniera non inquisitiva. Opera solo entro il contesto di come un dato fenomeno le appare, senza analizzare: “È questo il modo in cui l'oggetto esiste effettivamente, oppure esso appare solo alla mia mente in questo modo?” [628] È chiamata coscienza non analitica, ma non è che sia completamente non-inquisitiva. Opera entro il contesto di come appaiono le cose, come sono conosciute, a una coscienza mondana o convenzionale. Non opera tramite analisi di come le cose esistano effettivamente. Perciò è chiamata conoscenza mondana. Questo tipo di coscienza è presente in tutte le persone, che siano state o no {179} coinvolte nei sistemi di dogmi filosofici. Perciò, a prescindere dalla corrente mentale in cui si manifesta, questa è chiamata “conoscenza mondana” o “coscienza non-analitica”.

Non supponete che esista soltanto nelle correnti mentali di quelle persone mondane che non sono coinvolte in sistemi di dogmi filosofici. Quelli che sono coinvolti in tali sistemi possono spesso avere menti che analizzano (così): “La conoscenza convenzionale è accurata?” oppure: “Questo oggetto esiste in questo modo nella realtà?” Inoltre, come potrebbero *tutte* le loro coscienze analizzare come esistono effettivamente le cose? Perciò, se vuoi comprendere cosa sia la conoscenza mondana, non puoi chiedere solo a quegli anziani del mondo che non hanno dogmi filosofici. Tuttavia, è sufficiente considerare come le menti

non analitiche operino nelle correnti mentali delle due parti in un dibattito. Ciò che queste coscienze conoscono è la base percettiva o esperienziale per la costruzione del linguaggio convenzionale.

La gente comune non comprende il karma e i suoi effetti, i livelli dei sentieri o argomenti di questo genere, ma ne sente parlare e li sperimenta, prendendoli in tal modo come oggetti. Poiché è così, queste cose appaiono anche alle coscienze ordinarie che non analizzano come le cose esistano effettivamente. Noi evitiamo perciò la convinzione erronea che queste non siano cose conosciute dal mondo.

Altre cognizioni convenzionali valide non contraddicono ciò che esiste convenzionalmente. Per esempio, una coscienza che non analizzi come esistano effettivamente le cose può pensare che una corda sia un serpente o che un miraggio sia acqua. Tuttavia, la cognizione convenzionale valida contraddice gli oggetti appresi da tali coscienze, perciò quegli oggetti non esistono neppure convenzionalmente.

Una coscienza razionale che analizzi accuratamente se qualcosa esista intrinsecamente o no, non contraddice ciò che esiste convenzionalmente. [629] Ciò che è postulato convenzionalmente deve essere stabilito dalla cognizione valida convenzionale. In aggiunta, la coscienza razionale che analizza accuratamente se ciò esista o no intrinsecamente, non deve di sicuro contraddirlo in alcun modo. Qualunque cosa un tale ragionamento stabilisca come esistente deve esistere essenzialmente, perciò è contraddittorio che quello sia un oggetto convenzionale. Per questo motivo, è errato confondere: (1) non essere contraddetto da una coscienza razionale e (2) essere stabilito da una coscienza razionale. Tale confusione è la base della concezione errata secondo cui le seguenti proposizioni hanno pari valore, che siano entrambe vere o entrambe false:

1. Piacere e dolore sorgono convenzionalmente dalla virtù e dalla non virtù. {180}
2. Piacere e dolore sorgono da un creatore divino e da un'essenza primordiale.

Questa idea sbagliata è scorretta. Le due proposizioni sono equivalenti nei limiti in cui una linea di ragionamento che analizzi accuratamente se le cose esistano o no intrinsecamente stabilirà nessuna delle due, ma le due non sono uguali da tutte le angolazioni – una è contraddetta dalla ragione e l'altra non lo è.

Un oggetto e un soggetto senza parti, un sé, un'essenza primordiale, un creatore divino – tali cose sono costrutti immaginari portati avanti nelle asserzioni uniche degli essenzialisti buddhisti e non buddhisti. Quando postulano tali cose, lo fanno dopo analisi razionale (che verifichi se) tali cose esistano o no essenzialmente; essi pensano che questo tipo di analisi razionale scoprirà que-

ste cose. Perciò, dato che essi asseriscono che queste cose possono sostenere l'analisi razionale, devono accettare che altri al di fuori delle loro scuole possano compiere tale analisi razionale per scoprire se queste cose esistano intrinsecamente o no. Quando (vengono) analizzate in questo modo, quelle cose non possono sopportare la pressione dell'indagine (condotta) da un ragionamento impeccabile. Così, quando la ragione non le trova, esse sono confutate – perché se esistessero tale ragionamento dovrebbe trovarle.

Noi postuliamo le forme, i suoni e cose simili solo come sono conosciute dalle coscienze convenzionali che non sono menomate da cause interne o esterne di errore. [630] Non le asseriamo come parte di un sistema in cui un'analisi, (che accerti) se sono mere convenzioni o se invece abbiano un'esistenza oggettiva, troverà che esse sono essenzialmente o intrinsecamente esistenti. Perciò, l'analisi razionale (che valuti) se esistano intrinsecamente o no, è irrilevante, perché non asseriamo che questi oggetti possono sopportare l'analisi razionale. Per esempio, se qualcuno afferma "Questa è una pecora", è fuori luogo analizzare questa affermazione chiedendo: "È un cavallo o è un elefante?" Questa è analogo.

Ci sono cose che sono state "conosciute dal mondo" da tempo senza inizio, e tuttavia non esistono neppure convenzionalmente giacché la ragione le contraddice. Come esempio, si può citare l'essenza che l'ignoranza sovrappone alle cose, l'"io" e il "mio" essenzialmente esistenti concepiti dalla visione reificante degli aggregati perituri, o l'oggetto della concezione secondo cui la montagna di ieri è la montagna di oggi. Perciò, non è che i Madhyamika accettino convenzionalmente tutto ciò che è conosciuto dal mondo.

Alcuni sostengono che, in termini di esistenza convenzionale, le forme, i suoni e così via non sono equivalenti ai costrutti dei filosofi non buddhisti per la ragione che i primi sono noti a tutto il mondo {181} mentre i secondi sono noti solo ai fautori dei dogmi filosofici. Quelli che sostengono questa posizione non sono stati capaci di fare accurate distinzioni; altrimenti vedrebbero le molte implicazioni indesiderabili delle loro argomentazioni, come la seguente: in termini convenzionali, le forme e cose simili potrebbero non essere come illusioni; piuttosto, a livello convenzionale dovrebbero esistere essenzialmente. Anche il *Commentario sulle "Sessanta Stanze di Ragionamento"* [di Nagarjuna], di Ciandrakirti, dice:<sup>365</sup>

Le persone imprecise sono quelle che apprendono queste cose dell'esistenza ciclica solo come datrici di felicità e così via, perché anche dal punto di vista convenzionale queste cose non hanno tale natura. Le persone accurate (precise) sono quelle che apprendono queste cose come sofferenza e così via, perché tali cose hanno questa natura convenzionalmente.

Egli spiega che, nonostante la permanenza e così via delle cose dell'esistenza ciclica sia "conoscenza comune" nel mondo, tali concezioni sono inaccurate anche convenzionalmente. [631] Inoltre, anche se la loro impermanenza e così via non sono note a tutto il mondo, tali concezioni sono esatte.

Perciò, una coscienza concettuale che apprenda gli aggregati come impermanenti e così via è erronea riguardo all'oggetto che le appare, ma noi la chiamiamo accurata, o non-erronea, giacché ciò che discerne non è contraddetto da cognizione valida. Le coscienze sensoriali sono erronee rispetto agli oggetti che ad esse appaiono e noi non le chiamiamo non-erronee dal momento che esse non hanno un altro fattore che sia non-erroneo. Tutte le coscienze sensoriali sono uguali nell'essere erronee rispetto a ciò che appare loro. Tuttavia, le coscienze sensoriali come quelle a cui appare un riflesso sono coscienze convenzionali non-corrette; invece, le coscienze sensoriali non menomate sono coscienze convenzionali corrette. Ciò si basa sull'esistenza o meno di un oggetto compatibile con ciò che appare alla prospettiva visuale mundana di quella coscienza sensoriale.

Dal momento che gli oggetti concepiti dalle coscienze concettuali che apprendono gli aggregati come permanenti e così via, non esistono convenzionalmente, la ragione può confutarli. Tuttavia, gli oggetti referenti delle concezioni degli aggregati come impermanenti, ecc. esistono sì convenzionalmente; quindi la ragione non può confutarli. Non c'è permanenza ultima o essenziale e così via; allo stesso modo, non c'è impermanenza ultima o essenziale e così via. Perciò, le concezioni di quegli otto come esistenti nella realtà sono identiche nel loro grado di precisione (accuratezza).<sup>366</sup> Pensava a questo il Buddha quando disse [nei sutra della Perfezione della Saggezza] che voi state meditando sui segni di vera [182] esistenza sia che meditate sulle forme come permanenti o impermanenti, portatrici di felicità o di dolore, dotate di un sé o prive di un sé.

*Dubbio:* L'ignoranza sovrappone una natura intrinseca alle cose. Per voi, usare la ragione per superare la sua prospettiva e tuttavia non confutare gli oggetti convenzionali – questa è una contraddizione, perché il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>367</sup>

Il Saggio disse che, poiché l'ignoranza oscura la natura dei fenomeni,  
Essa è un "occultatore" (tib. *kun rdzob*, scr. *samvrti*).  
Le fabbricazioni che percepisce come vere  
Sono chiamate "verità per un occultatore" (tib. *kun rdzob bden pa*, scr. *samvrti-satya*).

Così Ciandrakirti dice che le forme, i suoni e così via sono postulate come verità

convenzionali (tib. *kun rdzob bden pa*, scr. *samvrti-satya*) per la forza dell'ignoranza.

*Risposta:* Qui non c'è errore. [632] Quando postuliamo le cose, tipo le forme e i suoni, come verità convenzionali, "verità" significa che esse sono vere per la forza di un particolare pensiero. Dal momento che quel pensiero deve essere considerato una concezione di vera esistenza, le forme, i suoni e così via sono verità per l'ignoranza che sovrappone ad esse l'esistenza intrinseca. Perciò, Ciandrakirti si riferisce ai due tipi di *arhat* che hanno eliminato l'afflizione dell'ignoranza e ai bodhisattva sull'ottavo livello e oltre quando dice: "Essi vedono queste apparenze come fabbricazioni e non come vere, perché essi non hanno una concezione esagerante della vera esistenza".<sup>368</sup> Per questa ragione Ciandrakirti dice che per quelli che non hanno la concezione di vera esistenza, le forme e così via sono "mere convenzionalità".

Pertanto, la *verità* di forme, suoni e simili è postulata dal punto di vista dell'ignoranza, ma l'ignoranza non postula cose come le forme e i suoni. Per esempio, dalla prospettiva di una coscienza errata che apprende una corda come un serpente, la corda è un serpente, ma questa coscienza errata non postula la corda. Dal momento che le menti che postulano le cose come forma e suono sono le sei coscienze inalterate associate all'occhio, ecc., gli oggetti che essi stabiliscono, esistono convenzionalmente e perciò la ragione non li confuta. Tuttavia, anche convenzionalmente essi non esistono come l'ignoranza li apprende. Questo perché l'ignoranza sovrappone alle cose una natura essenziale o intrinseca, e questa natura intrinseca non esiste neppure convenzionalmente. Perciò, la ragione confuta convenzionalmente ciò che l'ignoranza apprende; se non lo facesse, voi non potreste allora provare che, al livello convenzionale, le cose sono come illusioni.

{183} L'ignoranza sovrappone una natura intrinseca alle cose; da questo sorgono attaccamento, ostilità e così via, che sovrappongono ulteriormente a quella natura intrinseca le caratteristiche di essere attraente o non attraente. Perciò, la ragione può anche essere utile per sradicare il modo in cui l'attaccamento e simili apprendono gli oggetti. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>369</sup>

L'attaccamento e così via sovrappongono caratteristiche di attrattiva o mancanza di attrattiva solo alla natura intrinseca delle cose che è stata sovrapposta dall'ignoranza. [633] Perciò non lavorano separate dall'ignoranza; esse dipendono dall'ignoranza. Questo perché l'ignoranza è l'afflizione principale.

Queste sono le afflizioni innate che operano da tempo senza inizio. Tuttavia, poiché la ragione può sradicare il modo in cui esse apprendono le cose, i loro oggetti referenti non esistono neppure convenzionalmente. Perciò, gli oggetti

delle menti innate sono di due tipi: quelli che la ragione può confutare e quelli che la ragione non può confutare. Gli oggetti delle cognizioni valide innate convenzionali che postulano che le cose come forma e suono esistano convenzionalmente; quindi, la ragione non li confuta.

Di conseguenza, dal momento che noi confutiamo l'esistenza essenziale o intrinseca, anche convenzionalmente, nel sistema dei maestri Buddhapalita e Ciandrakirti, sembra sia veramente difficile postulare gli oggetti convenzionali. Se non comprendete come postulare bene questi, senza contraddizione, non sarete allora perfettamente sicuri delle pratiche della classe dell'esecuzione.<sup>370</sup> Pare che questo causi la caduta di molti individui in una visione eccessivamente negativa. Perciò, l'intelligente dovrebbe avere padronanza sulla procedura di questo sistema per postulare le cose convenzionali. A questo punto, io temo di aver parlato più che a sufficienza su questo; non elaborerò più nulla ulteriormente.



## {185} LA PRODUZIONE NON È CONFUTATA

- (c'')) Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se essi siano o no prodotti in uno dei quattro modi alternativi.
- (d'')) La confutazione di tutte e quattro le parti del tetralemma<sup>i</sup> non è una critica legittima dei fenomeni convenzionali.

\* \* \*

**(c'')) Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se essi siano o no prodotti in uno dei quattro modi alternativi**

*Obiezione:* Il (sistema) Madhyamaka confuta la produzione da sé, da altro e da entrambi, così come la produzione senza cause. Questo confuta la produzione? Se sostenete di sì, allora, dal momento che questi quattro tipi alternativi di produzione non esistono neppure convenzionalmente in questo sistema Madhyamaka, non c'è bisogno di aggiungere alcuna frase qualificante alla confutazione della produzione. Se sostenete di no, allora la vostra confutazione delle quattro alternative della produzione non riesce a confutare la produzione ultima.

*Risposta:* Noi non accettiamo la prima di queste due posizioni, perciò io spiegherò la risposta alla seconda.

Quelli che asseriscono la produzione ultima devono asserire che essa sopporta l'analisi condotta dal ragionamento che analizza la realtà. Dato che è così, essi devono usare la ragione per analizzare la produzione al fine di scoprire quale sia tra le quattro alternative – produzione da sé, da altro e così via. [634] Quindi, a coloro che asseriscono la produzione ultima {186} si richiede in modo chiaro di asserire che essa può essere collocata analiticamente all'interno di una delle quattro alternative.

Poiché noi affermiamo la mera produzione – il sorgere di particolari effetti in dipendenza da particolari cause e condizioni – noi non asseriamo la *reale* produzione. Dato che non affermiamo la reale produzione, perché dovremmo usare il ragionamento che analizza la realtà per analizzare quale (tipo) di pro-

<sup>i</sup> Vedi sopra LRCM, 6c6 e nota (ndt).

200 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

duzione sia – produzione da sé, da altro e così via? Questo perché non ci è richiesto di asserire che la produzione resiste all'analisi razionale.

Inoltre, la produzione dipendente stessa confuta i quattro tipi alternativi di produzione. Come dice il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>371</sup>

Poiché le cose sorgono in modo dipendente  
 Queste concezioni errate non possono sopportare l'attenta indagine.  
 Perciò, il ragionamento del sorgere dipendente  
 Taglia tutti gli intrichi delle visioni cattive.

Dunque Ciandrakirti afferma che la produzione dipendente confuta i quattro tipi alternativi di produzione. Tuttavia, voi sostenete che se non c'è produzione fra uno dei quattro tipi alternativi, allora non esiste neanche la mera produzione. Sembra, perciò, che quello che proponete sia l'opposto di ciò che asserisce Ciandrakirti. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice anche:<sup>372</sup>

Poiché le cose non sono prodotte  
 Senza causa, o da cause come un creatore divino,  
 O da sé, da altro, o da entrambi: sé e altro,  
 Esse sono prodotte dipendentemente.

Comunque, secondo voi, sarebbe contraddittorio per Ciandrakirti dire questo. Perciò, le (entità) sorte in modo dipendente, prodotte dipendentemente, sono libere dai quattro tipi estremi di produzione. Quindi non chiedete: "Ciò che è libero dagli estremi – qual è dei quattro estremi?" Ancora una volta questi oppositori sbagliano nel non distinguere "produzione non intrinseca" da "non produzione".

*Dubbio:* Come spiegate l'affermazione del *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>373</sup>

L'argomentazione che mostra che la produzione da sé e da altro  
 È insostenibile nel contesto della realtà ultima  
 Mostra anche che la produzione è insostenibile convenzionalmente.

*Risposta:* Questo significa che se asserite la produzione sostanzialmente esistente, o la produzione che esiste per via del suo carattere intrinseco, {187} allora queste argomentazioni la confutano anche convenzionalmente. Non indica per niente una confutazione della mera produzione, perché nella transizione verso quel passaggio, [*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di

Ciandrakirti] dice:<sup>374</sup> [635]

*Obiezione:* Le cose che servono da cause dei fenomeni afflitti e puri, devono produrre entità esistenti sostanzialmente.

*Risposta:* Se fosse così, allora le stesse parole della tua affermazione non rimarrebbero. Perché?

A questo punto, Ciandrakirti dà i versi citati sopra: “L’argomentazione che mostra che la produzione da sé e da altro...”. Commentando quel verso, egli dice:<sup>375</sup>

Devi perciò ammettere, per quanto malvolentieri, che la produzione per via di carattere intrinseco non esiste nei termini dell’una o dell’altra delle due verità.

In tal modo, dal momento che la produzione esistente essenzialmente è la produzione ultima, quando gli altri la asseriscono – anche se la asseriscono convenzionalmente – dovete confutare la sua correttezza proprio come confutate la produzione ultima. Dato che questa è l’asserzione eccellente del maestro Ciandrakirti, non dovrete asserire la produzione essenzialmente esistente neppure convenzionalmente. Il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>376</sup>

L’auto-generazione del figlio di una donna sterile

Non esiste né in realtà né nel mondo.

Similmente, tutte queste cose mancano di produzione essenziale

Per entrambi, il mondo e la realtà.

Alcuni ritengono che la mancanza di produzione intrinseca – mancanza di esistenza intrinseca della produzione – debba significare che la produzione non esiste. Essi sostengono che la produzione dipendente e l’assenza di produzione intrinseca sono contraddittori. Ciandrakirti dice [nel *Commentario sulle “Sessanta Stanze di Ragionamento”*] che quelli che dicono così non hanno orecchie o cuore. Nel dire che non hanno orecchie, egli intende che non odono la qualificazione “intrinseca” quando facciamo riferimento alla mancanza di produzione intrinseca; ritengono che noi abbiamo detto: “mancanza di produzione”. Nel dire che non hanno cuore, egli intende che anche se la odono, essi non hanno la comprensione del significato della parola “intrinseca”. *Sessanta Stanze di Ragionamento*, di Nagarjuna, dice:<sup>377</sup>

Il supremo conoscitore della realtà

Disse che la produzione dipendente non è produzione.

Commentando quel passaggio, il *Commentario sulle “Sessanta Stanze di Ragionamento”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>378</sup>

{188} Quando vedi il sorgere dipendente, non percepisci le cose come intrinsecamente esistenti. Questo perché ciò che è prodotto dipendentemente non è prodotto intrinsecamente, come un riflesso. [636]

*Obiezione:* Non sarà che ciò che è prodotto dipendentemente è solo prodotto? Come puoi dire che non è prodotto? Se dici che qualcosa non è prodotto, allora non dovresti dire che è prodotto dipendentemente. Perciò, dato che questi si escludono reciprocamente, la tua posizione è scorretta.

*Risposta:* Poveretto! Senza né orecchie né cuore discuti ancora. Questo ci mette in una situazione difficile. Noi sosteniamo che le cose prodotte dipendentemente sono, come i riflessi, non prodotte intrinsecamente. Poiché le cose stanno proprio così, come può la tua obiezione avere una *chance*?

Perciò dovrete tenere in gran conto queste distinzioni.

Anche *Domanda del Re dei Naga Anavatapta (Anavatapta-naga-raja-pariprccha-sutra)* dice:<sup>379</sup>

Qualsiasi cosa sia prodotta da condizioni non è prodotta;  
Non è intrinsecamente prodotta.  
Io considero vuota qualunque cosa dipenda da condizioni;  
Chi conosce la vacuità è diligente.

Il Buddha, dopo aver affermato nella prima linea: “Qualsiasi cosa sia prodotta da condizioni non è prodotta”, indica nella seconda linea il modo della non-produzione: “Non è intrinsecamente prodotta”. In tal modo, aggiungendo una frase qualificante all’oggetto della negazione, il Buddha dice che le cose non sono prodotte intrinsecamente. Alcuni sentono queste parole e non le comprendono; essi dicono: “Solo il prodotto non è prodotto; solo il dipendente non dipende”. Evidentemente, essi pensano che sostenere questa massa di contraddizioni costituisca una visione avanzata.

Questo è affermato molto chiaramente anche nel *Sutra della Discesa in Lanka (Lankavatara-sutra)* come citato da Ciandrakirti nel suo *Chiare Parole*:<sup>380</sup>

Mahamati, pensando che essi non sono prodotti intrinsecamente, io ho detto che tutti i fenomeni non sono prodotti.

Questo in effetti risponde alla domanda se la qualificazione “in senso ultimo” debba essere aggiunta alla confutazione della produzione e così via. Comunque,

io risponderò più specificamente a questa domanda qui sotto.<sup>381</sup>

Questi punti spiegati sopra indicano che nessuna delle confutazioni esposte dagli oppositori può confutare questa procedura per postulare le cose come causa ed effetto in assenza di esistenza intrinseca [637]. In generale, il colmo della falsa confutazione è una discussione che oblitera l'analisi che si supponeva confutasse l'oppositore, senza lasciare traccia. Perciò, la vostra affermazione è il colmo della falsa [189] confutazione. Questo perché il metodo che voi usate per confutare la posizione del vostro antagonista, analizzando se la ragione la contraddica e così via, può essere rivolto contro di voi e usato per confutare la vostra critica.

*Dubbio:* Voi asserite l'esistenza delle forme e simili, così l'analisi di esse nei termini delle quattro alternative si avvicina alla vostra posizione. Noi, tuttavia, non abbiamo una nostra posizione, perciò tale analisi non si applica a noi.

*Risposta:* Questa discussione non può evitare quei falsi ragionamenti. Spiegherò questo più avanti, nella sezione (che discute) se la visione sia stabilita tramite argomenti per *reductio ad absurdum* o tramite sillogismi autonomi.<sup>382</sup>

### (d'')) **La confutazione di tutte e quattro le parti del tetralemma non è una critica legittima dei fenomeni convenzionali**

*Dubbio:* I testi Madhyamaka confutano tutte e quattro le parti del tetralemma – una cosa o natura intrinseca: (1) esiste, (2) non esiste, (3) entrambe le cose: esiste e non esiste, e (4) né esiste, né non esiste. La ragione confuta ogni cosa, perché non ci sono fenomeni che non siano inclusi tra questi quattro.

*Risposta:* Come indicato in precedenza, “cose” ha due significati.<sup>383</sup> Tra questi due, noi confutiamo l'asserzione che le cose esistano essenzialmente in termini di entrambe le verità; tuttavia, a livello convenzionale, non confutiamo le cose che possono svolgere funzioni. Quanto alle non-cose, se voi ritenete che i fenomeni non-composti siano non-cose essenzialmente esistenti, noi allora confutiamo anche tali non-cose. Allo stesso modo, confutiamo qualcosa che sia entrambe: una cosa del genere e una non-cosa del genere, e confutiamo anche qualcosa che esista essenzialmente come né l'una né l'altra. Perciò, dovrete capire che tutti i metodi per confutare il tetralemma sono come questo, che implicano qualche (avverbio) qualificativo come “essenzialmente”.

Supponiamo che confutiate il tetralemma senza aggiungervi alcuna qualificazione del genere. Confutate la posizione secondo cui le cose esistono e confutate la posizione secondo cui le cose non esistono; voi dite allora: [638] “Non è vero che esse esistono e non esistono”. Se ora continuate con la confutazione dicendo: “Non è vero neanche che esse sono né esistenti né non esistenti”, allora voi contraddite esplicitamente la vostra stessa posizione. Se poi ostinatamen-

te insistete: “Anche così non c’è errore”, allora il dibattito è finito, perché noi non discutiamo con gli ostinati.

Inoltre, quando confutate la natura essenziale o intrinseca, o il sé, rispetto agli aggregati, questo fa sorgere una coscienza di saggezza che pensa: “La natura intrinseca, o il sé, non esiste”. Se confutate anche la mancanza di natura intrinseca che è l’oggetto di quella coscienza di saggezza, state allora confutando la visione Madhyamaka. Questo {190} perché avete confutato l’oggetto della coscienza di saggezza che conosce che i fenomeni mancano di natura intrinseca.

Questo è ciò che chiedo a coloro che pretendono di confutare sia la natura intrinseca che l’assenza di natura intrinseca: Per favore, ditemi in che modo confutate l’assenza di natura intrinseca che è l’oggetto della coscienza di saggezza che accerta che gli aggregati non esistono intrinsecamente.

*Dubbio: Il Trattato Fondamentale di Nagarjuna dice:*<sup>384</sup>

Se ci fosse una minima traccia non-vuota,  
Allora esisterebbe anche una traccia di vacuità;  
Poiché non c’è traccia che sia non-vuota,  
Come potrebbe esserci una traccia della vacuità?

Perciò, dato che non c’è nulla che non sia vuoto, non esiste neanche la vacuità che è assenza di esistenza intrinseca.

*Risposta:* Qui, nel *Trattato Fondamentale*, “vuoto” e “non-vuoto” si riferiscono all’essere vuoto e non vuoto di natura intrinseca, e sono usati in questo modo nell’intero testo, dall’inizio alla fine. Perciò, “non vuoto di natura intrinseca” significa “che ha natura intrinseca”. Cosa potrebbe essere più ridicolo della vostra posizione secondo cui, dal momento che non c’è natura intrinseca, non esiste neppure la vacuità che è l’assenza di natura intrinseca!

Inoltre, la conoscenza certa che apprende che qualcosa tipo una pianticella manca di natura essenziale o intrinseca, apprende che non c’è natura intrinseca nella pianticella. Non pensa: “Questa assenza di natura intrinseca esiste”, né pensa: “Questa assenza di natura intrinseca non esiste”. Chiudi gli occhi, ritirati all’interno e conosci questo; è veramente facile da capire. Non sarebbe corretto apprendere l’assenza di natura intrinseca come esistente in quel modo.<sup>385</sup> [639] Supponiamo che questo significhi che è corretto usare la ragione per confutare l’esistenza della vacuità al fine di superare la concezione secondo cui l’assenza di natura intrinseca esiste. Dovresti ancora sostenere che stai confutando l’oggetto di qualche altra mente che apprende l’assenza di natura intrinseca come qualcosa che esiste; sarebbe proprio sbagliato confutare l’oggetto della saggezza che realizza che una pianticella non esiste intrinsecamente.

Quando noi confutiamo la natura essenziale o intrinseca di una pianticella, abbiamo una conoscenza certa che la pianticella non esiste intrinsecamente. Allora, anche se qualche altra consapevolezza apprende quell'assenza di natura intrinseca come esistente, la ragione non confuta l'oggetto di {191} quell'altra mente. Tuttavia, se quella mente ritiene che la vacuità esista essenzialmente, allora la ragione lo confuta.

*Dubbio:* Come potrebbe qualcuno sviluppare una concezione secondo cui l'assenza di natura intrinseca esiste intrinsecamente?

*Risposta:* Nel percepire la mancanza di natura intrinseca della pianticella, non stabilisci questa mancanza come natura intrinseca della pianticella. Tuttavia, potresti sviluppare l'idea che l'assenza di natura intrinseca sia la natura intrinseca di quella pianticella. Per esempio, in assenza di un vaso, non svilupperesti l'idea: "La verità è che c'è un vaso", ma potresti sviluppare l'idea: "La verità è che non c'è un vaso".

In conformità, dal momento che non c'è proprio nulla che non sia vuoto di esistenza intrinseca, è perfettamente ragionevole dire che anche la vacuità che è la mancanza di natura intrinseca di una pianticella, manca di esistenza essenziale. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"* di Ciandrakirti parla del confutare l'esistenza essenziale della vacuità:<sup>386</sup>

Se ciò che è chiamato vacuità avesse qualche esistenza essenziale, allora le cose avrebbero natura intrinseca. Tuttavia non l'ha. Per indicare questo, *Quattrocento Stanze (Catuh-sataka)*, di Aryadeva, dice:

Poiché non c'è nulla che non sia vuoto,  
Da cosa può sorgere la vacuità?  
Poiché non c'è nulla da opporre,  
Come può esserci un rimedio?

Se non sei d'accordo e confuti l'esistenza della vacuità che è l'assenza di natura intrinseca, allora l'assenza di natura intrinseca non esisterebbe. In tal caso, dal momento che *esisterebbe* la natura essenziale o intrinseca, sarebbe totalmente fuori luogo confutare la natura intrinseca, [64c] perché su questa linea, *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, dice:<sup>387</sup>

Come potrebbe l'assenza di natura intrinseca delle mie parole  
Confutare la mia asserzione che le cose mancano di natura intrinseca?  
Se l'assenza di natura intrinseca fosse confutata,  
Sarebbe allora provata la presenza di natura intrinseca.

206 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

E il *Commentario sulla “Confutazione delle Obiezioni”* di Nagarjuna commentando ciò dice molto chiaramente<sup>388</sup>

*Obiezione:* Proprio come una persona potrebbe fermare un suono con il suono: “Non fare un suono”, così l’assenza di esistenza intrinseca nelle tue parole confuta la tua asserzione che non c’è natura intrinseca nelle cose.

*Risposta:* L’esempio è corretto, ma la tua idea non lo è. Ecco, le parole che non hanno natura intrinseca confutano proprio l’esistenza intrinseca delle {192} cose. Se l’assenza di natura intrinseca delle parole potesse confutare l’assenza di natura intrinseca delle cose, ciò confuterebbe allora la stessa assenza di natura intrinseca. Perciò le cose avrebbero natura intrinseca e, avendo natura intrinseca, non sarebbero vuote.

Quindi – proprio dopo il passaggio del *Trattato Fondamentale* citato sopra,<sup>389</sup> “Come potrebbe esserci una traccia di vacuità?” – Nagarjuna dice:<sup>390</sup>

Il Conquistatore disse che la vacuità  
Sradica tutte le visioni dogmatiche;  
Quanto a quelli che assumono una visione dogmatica della vacuità,  
Egli disse che essi sono incurabili.

Di nuovo, avere una visione dogmatica della vacuità non significa assumere la visione che le cose sono vuote di natura intrinseca. Significa pensare alla vacuità, alla vacuità di natura intrinseca, come realmente esistente o considerarla come una cosa reale. Il *Commentario di Buddhapalita sul “Trattato Fondamentale”* dice questo molto chiaramente, dando un esempio:<sup>391</sup>

È possibile sconfiggere le concezioni errate di quelli che pensano che le cose esistano essenzialmente. [641] Puoi spiegare la vacuità e mostrare che le cose sono vuote di essenza, dicendo: “Poiché queste sono entità che sorgono in modo dipendente, sono designate come questa o quella cosa per la forza di cause e condizioni; le cose non esistono essenzialmente”. Tuttavia, non c’è modo di sconfiggere le concezioni errate di quelli che pensano che la vacuità sia una cosa reale. Per esempio, se dici a qualcuno: “Io non ho alcunché”, e quella persona dice allora: “Dammi quel nulla”, come potresti far capire a quella persona che tu hai niente?

Se non fosse preso in questo modo, anche l’esempio sarebbe improprio. Supponi di dirmi: “Dammi del denaro”, e che io risponda: “Io non ho denaro”. Se tu concludi: “Questa persona non ha denaro”, allora non c’è problema. Ma se tu

pensi al “non denaro” come a un tipo di denaro, in tal caso non c’è modo che io possa assicurarti che non ho denaro. Proprio in modo analogo, supponi di chiedere: “Le cose hanno natura intrinseca o no?” e che io risponda: “Esse non hanno natura intrinseca”. Se tu allora pensi: “Le cose non hanno natura intrinseca”, come potrebbe essere un problema? Io volevo che tu recepissi questa idea. Ma se tu pensi che la mancanza di natura intrinseca delle cose sia essa stessa intrinsecamente esistente, allora questo è un problema. Secondo la tua interpretazione, quando mi senti dire che non ho soldi e quindi sviluppi l’idea “Questa persona non ha soldi”, perfino quell’idea deve essere confutata. Perciò sarebbe magnifico per te fidarti di ciò che ho detto.

{193} Inoltre, in *Chiare Parole*, Ciandrakirti parla dell’aggrapparsi alla vacuità come a una cosa reale;<sup>392</sup> quindi egli non confuta la vacuità stessa e non c’è difetto nell’aver semplicemente la visione della vacuità. Il *Verso Sommario della Perfezione della Saggezza in Ottantamila Linee (Ratna-guna-sancaya-gatha)* dice:<sup>393</sup>

Un bodhisattva che pensa: “Gli aggregati sono vuoti”, sta meditando sui segni ed è privo di fede nel regno della non-produzione.

Anche la *Preziosa Ghirlanda* di Nagarjuna dice:<sup>394</sup>

Perciò il Grande Saggio ha confutato  
Le visioni del sé e dell’assenza del sé.

Benché queste ed altre scritture e trattati dicano che è sbagliato avere una visione della vacuità o assenza del sé, tu dovresti comprendere come ho spiegato sopra. Altrimenti contraddirebbero una gran quantità di affermazioni di altri testi. Nel *Sutra del Cuore (Prajnaparamita-hrdaya-sutra)*, Sariputra chiede ad Avalokitesvara come dovrebbe addestrarsi colui che desidera praticare la profonda perfezione della saggezza. In risposta, Avalokitesvara dice:<sup>395</sup> [642]

Un Bodhisattva dovrebbe vedere correttamente questi cinque aggregati come vuoti di esistenza intrinseca.

Il *Verso Sommario della Perfezione della Saggezza in Ottantamila Linee* dice:<sup>396</sup>

Colui che sa che i fenomeni non esistono intrinsecamente sta praticando la suprema perfezione della saggezza.

Il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>397</sup>

208 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Di conseguenza, uno yoghi vede la vacuità del sé  
E di ciò che appartiene al sé, e in questo modo si libera.

Perciò, la radice di tutti i problemi è l'ignoranza che sovrappone l'esistenza intrinseca. C'è solo una coscienza che può sradicarla, apprendendo le cose in un modo che la smentisca esplicitamente. Quella coscienza è la saggezza che conosce l'assenza del sé, l'assenza di esistenza intrinseca. Poiché è così, se confuti questo modo di apprendere le cose, dovrai allora ammettere, sebbene contro voglia, che stai confutando la visione della realtà.

Nel punto in cui *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice: “Non c'è una seconda porta per la pace”, il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>398</sup>

L'estinzione dell'attaccamento è la causa del raggiungimento del nirvana ed eccetto che la visione dell'assenza di esistenza intrinseca, {194} non c'è altro insegnamento che possa produrre l'estinzione dell'attaccamento. Perciò, la mancanza del sé – caratterizzata dall'assenza di esistenza intrinseca – è l'una e la sola porta per la pace. Come ingresso alla città del nirvana, è sola, e nulla può uguagliarla.

Benché ci siano le tre porte della liberazione chiamate “vacuità”, “assenza di segno” e “assenza di desiderio”, tuttavia solo la visione dell'assenza del sé assume priorità. Se conosci i fenomeni, senza eccezione, come privi di sé e per questo estingui ogni attaccamento a tutte le cose, come potrai mai ardere di desiderio per qualcosa o apprendere i segni in qualcosa? Per questo soltanto l'assenza di sé è l'una e la sola porta per la pace. [643] Perciò, *Dotazione per l'Illuminazione (Byang chub kyi tshogs)* spiega:<sup>399</sup>

Poiché i fenomeni non esistono intrinsecamente, essi sono vuoti.  
Inoltre, poiché i fenomeni sono vuoti, a che servono i segni?  
Giacché sono andati oltre tutti i segni  
Perché i colti dovrebbero desiderare tali fenomeni?

Così Ciandrakirti risolve l'apparente contraddizione tra le spiegazioni scritturali che (affermano) esserci tre porte per la liberazione e altri testi che spiegano che la visione della vacuità di esistenza intrinseca è la sola porta per la liberazione. Egli usa scritture e ragione per comprovare che proprio questa visione è la porta per la liberazione.

Perché dovrebbe la mera negazione della natura intrinseca implicare la confutazione dell'oggetto della saggezza? Non dovrebbe, perché tale conoscenza è

un rimedio alle concezioni dei due sé come segni ed è priva perfino di una traccia di tale concetto errato. Se consideri difettosa anche tale concezione, e confuti ogni concettualità di qualsiasi tipo – buona o cattiva – allora è evidente che vuoi intraprendere il sistema dell'abate Cinese Ha-shang.



## {195} NON NEGARE ABBASTANZA

(2)) Confutare un'identificazione eccessivamente ristretta dell'oggetto che deve essere negato

\* \* \*

**(2)) Confutare un'identificazione eccessivamente ristretta dell'oggetto che deve essere negato**

*Oppositore:* L'oggetto che deve essere negato è una natura intrinseca che abbia tre attributi: (1) cause e condizioni non la pongono in essere, (2) la sua condizione è immutabile e (3) è postulata senza dipendere da qualche altro fenomeno, perché il *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna dice: 4<sup>OO</sup>

Non è ragionevole che una natura  
 Debba sorgere da cause e condizioni.  
 Se sorgesse da cause e condizioni  
 Allora la natura sarebbe qualcosa che è prodotto.

Come potrebbe essere appropriato  
 Per una natura essere qualcosa che è prodotto?  
 Una natura non è fabbricata  
 E non dipende da un'altra.

*Risposta:* In generale, se qualcuno sostiene che le cose interne e esterne – per es. le pianticelle – abbiano “natura intrinseca” in questo senso, allora i Madhyamika devono proprio confutarlo. Tuttavia, qui identificare l'oggetto da negare significa identificare l'oggetto fondamentale di negazione. Quando confuti l'oggetto fondamentale di {196} negazione, allora la visione Madhyamaka – la conoscenza che i fenomeni mancano di natura intrinseca – si sviluppa nella tua corrente mentale. [644]

Le convinzioni errate sorgono se noi seguiamo l'interpretazione dell'oppositore. Dal momento che i sostenitori delle scuole buddhiste non-Madhyamaka hanno già stabilito che i fenomeni composti sono prodotti da cause e condizio-

ni e sono mutevoli, noi non dovremmo aver bisogno di dimostrare loro l'assenza di natura intrinseca. Essi dovrebbero anche aver riconosciuto che le cose mancano di natura intrinseca. Perciò, come può questo essere l'unico oggetto di negazione Madhyamaka?

Molti testi Madhyamaka adducono argomenti come questo: se le cose esistessero essenzialmente non potrebbero dipendere da cause e condizioni, dovrebbero essere immutabili e così via. Tuttavia, queste affermazioni indicano idee errate che sarebbero implicate se le cose esistessero essenzialmente; esse non identificano l'oggetto di negazione nei suoi termini.

Il fatto è che se qualcosa esistesse in senso ultimo, esisterebbe in realtà, quindi non potrebbe dipendere da cause e condizioni e così via; tuttavia, non è questo il significato di esistenza ultima. Per esempio, anche se l'essere un vaso comporta l'essere impermanente, il significato corretto di vaso non è impermanenza; devi piuttosto dire che significa "una cosa a forma di bulbo con la base piatta capace di svolgere la funzione di contenere acqua".

Allo stesso modo, se qualcosa esistesse in senso ultimo, ecc., dovrebbe essere una cosa senza parti; tuttavia, nel Madhyamaka noi non suggeriamo che "una cosa senza parti" sia l'oggetto fondamentale di negazione. Dal momento che le cose senza parti sono semplicemente imputate dalla prospettiva unica dei paladini dei dogmi filosofici, tali nozioni non sono la causa fondamentale che vincola gli esseri incarnati all'esistenza ciclica. Inoltre, anche se voi determinate che quelle cose senza parti mancano di natura intrinseca e quindi meditate su quello, ciò non si opporrebbe per nulla alla concezione ignorante che opera da tempo senza inizio. Perciò, anche la conoscenza ottimale e diretta di quello non sconfiggerebbe le affezioni innate.

Così, quando esegui determinazioni filosofiche, fai che il tuo compito principale sia di determinare che un oggetto come concepito dall'ignoranza innata non esiste. In subordinate a questo, confuta gli oggetti delle concezioni errate acquisite. [645] Se non comprendi questo e non riesci a sradicare la prospettiva dell'ignoranza innata, allora, nel confutare il sé personale, confuterai solo un sé che sia permanente, unitario e indipendente. Nel confutare un sé oggettivo, confuterai solo le cose imputate dai propugnatori dei {197} dogmi filosofici – come gli oggetti che sono particelle senza parti, momenti di esperienza senza parti, o un substrato naturale (*pradhana*) con i tre *guna* ("elementi primi") asseriti dai Samkhya. Questo è completamente improprio. Se pensi diversamente, allora quando fai determinazioni filosofiche, stabilirai niente più che questa poco profonda mancanza del sé. Poiché le determinazioni filosofiche sono fatte ai fini della meditazione, quando mediti dovrai meditare solo su questo. Perciò, anche se tu realizzassi tale mancanza del sé in meditazione e ne coronassi la coltivazione, non ne verrebbe nulla. Sarebbe estremamente assur-

do sostenere che puoi vincere le affezioni innate col vedere come non esistenti i due sé<sup>401</sup> imputati da idee sbagliate acquisite. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice: <sup>402</sup>

Quando conoscono l'assenza del sé, alcuni eliminano il sé permanente,  
Ma noi non consideriamo questo la base della concezione dell' "Io".  
È perciò sorprendente sostenere che conoscere questa assenza del sé  
Espunge e sradica la visione del sé.

Anche *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>403</sup>

Per delucidare proprio tale punto, l'irrelevanza di questo per le affezioni innate, per mezzo di un esempio:

Una persona vede un serpente che vive nel muro della sua casa.  
Per alleviare la sua preoccupazione, un'altra persona dice: "Qui non c'è  
un elefante".  
Ahimè, per gli altri è ridicolo  
Supporre che questo possa dissolvere la paura del serpente.

Ciandrakirti si riferisce all'assenza del sé della persona, ma è la stessa cosa per l'assenza del sé degli oggetti; egli avrebbe potuto aggiungere:

Quando conoscono l'assenza del sé, alcuni eliminano la concezione errata del sé,  
Ma noi non consideriamo questa come base dell'ignoranza.  
È perciò sorprendente sostenere che conoscere questa assenza del sé  
Espunga e sradichi l'ignoranza. [646]

*Domanda:* Nell'affermazione di Nagarjuna esposta sopra,<sup>404</sup> egli dice che le caratteristiche che definiscono una "natura" sono il non essere fabbricata e il non dipendere da qualcos'altro. Stava parlando ipoteticamente o una tale natura esiste?

*Risposta:* Il Buddha postula una "natura" dicendo: "Questa è la realtà dei fenomeni".<sup>405</sup> Non è fabbricata e non dipende da qualcosa {198} d'altro. *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, stabilisce che essa esiste, citando la fonte di un sutra:<sup>406</sup>

C'è una natura che abbia quelle qualificazioni che sostiene Nagarjuna? Sì, è la "realtà" di cui il Bhagavan parlò ampiamente, dicendo: "Che i *tathagata*

appaiano o no, la realtà dei fenomeni resta”.<sup>407</sup> Cos’è questa “realtà?” È la natura delle cose come questi occhi. E qual è la loro natura? È ciò che in essi non è né fabbricato né dipendente da qualcosa d’altro; è la loro identità come conosciuta dalla conoscenza libera dalla menomazione dell’ignoranza. Esiste o no? Se non esistesse, a che scopo i bodhisattva coltiverebbero il sentiero delle perfezioni? Perché i bodhisattva si sottoporrebbero a centinaia di tribolazioni per conoscere la realtà?

*Domanda:* Non hai affermato prima che tutti i fenomeni mancano di natura intrinseca?

*Risposta:* Anche i fenomeni che non sono costrutti mentali interni mancano perfino di una particella di natura essenziale o intrinseca. Non abbiamo già dato questa risposta diverse volte? Perciò, che bisogno c’è di parlare di altri fenomeni nei termini di tale natura? Perfino la realtà, la verità ultima, non ha per nulla natura intrinseca. Perciò *Chiare Parole* di Ciandrakirti dice:<sup>408</sup>

La “natura finale” è l’entità fondamentale non fabbricata che è ineluttabilmente presente nel fuoco, nel passato, nel presente e nel futuro; [647] non è l’ultimo manifestarsi di qualcosa che prima non c’era; non dipende da cause e condizioni come il calore dell’acqua, o da qui e là, da lungo e corto. Il fuoco ha forse una natura del genere? Non ce l’ha essenzialmente né ne manca essenzialmente. Tuttavia, per evitare di spaventare gli ascoltatori, io la reifico e dico: “Esiste convenzionalmente”.

Così Ciandrakirti confuta la visione secondo cui questa natura esiste essenzialmente; egli dice che esiste convenzionalmente.

*Obiezione:* Egli non afferma che esiste, perché dice che la reifica per evitare di spaventare gli ascoltatori.

*Risposta:* Ciò non è ragionevole. Egli ha parlato anche di altri fenomeni, avendoli imputati per quella stessa ragione. Perciò, se la natura finale non esistesse, anche quegli altri fenomeni non esisterebbero. Come citato in precedenza, Ciandrakirti dimostra che la natura finale esiste, portando l’argomento che, se non esistesse, ne conseguirebbe allora per assurdo che la condotta pura non avrebbe senso. Anche *Spiegazioni del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>409</sup>

{199} Non solo il maestro Nagarjuna asserisce questa natura, (ma) anche gli altri sono indotti ad accettarla. Così egli postula questa natura come stabilita al dibattito da ambo le parti.

Se le cose stessero in un altro modo, allora dovresti sostenere che nel Madhyamaka è impossibile raggiungere la liberazione. Questo perché (1) Ciandrakirti dice che raggiungere il nirvana significa percepire il nirvana, e dice che il nirvana è considerato una vera cessazione e che le vere cessazioni sono verità ultime; e (2) le verità ultime non esisterebbero. Nel suo *Commentario sulle Sessanta Stanze di Ragionamento*, Ciandrakirti si dà un bel da fare per dimostrare che, quando raggiungi il nirvana, devi necessariamente percepire la verità ultima della cessazione. [648]

Conformemente, i fenomeni composti quali gli occhi non sono nature nel senso di essere essenzialmente esistenti, né sono nature quando la realtà è postulata come natura finale. Quindi essi non sono né l'uno né l'altro tipo di natura. Le verità ultime sono nature quando la realtà è postulata come la natura finale, ma ciò che le stabilisce come nature di quel genere è il fatto che esse sono non-fabbricate e non dipendono da qualcos'altro. Esse non esistono per niente come nature nel senso di essere essenzialmente esistenti. Pertanto, esistono meramente in modo convenzionale.

“Fabbricate” significa “prodotte” nel senso di un nuovo manifestarsi di qualcosa che prima non esisteva; “dipendere da qualcos'altro” significa dipendere da cause e condizioni.

Dal momento che le forme e così via non sono né l'uno né l'altro dei due tipi di natura, quando parli di coltivare il sentiero al fine di vedere la natura finale, “natura” ha il senso di realtà. Perciò, Ciandrakirti dice che la condotta pura non è senza senso. Inoltre, egli spiega che questa totale mancanza di un'asserzione secondo cui i fenomeni hanno una natura nel senso di esistenza essenziale, non contraddice la sua asserzione incidentale di una natura finale.<sup>410</sup> *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>411</sup>

*Obiezione:* Ahimè, completamente errato! Tu non asserisci per nulla le cose reali, ma asserisci anche per inciso una natura che è non-fabbricata e non dipende da qualcos'altro. Stai dicendo cose che sono manifestamente contraddittorie.

*Risposta:* Nel dire questo, non afferri l'essenziale del *Trattato Fondamentale*. Ecco ciò che intende dire: Se gli occhi e simili – entità sorte in modo dipendente che sono evidenti agli esseri ordinari puerili – fossero la loro stessa natura, allora la condotta pura non avrebbe senso perché anche le coscienze imprecise potrebbero conoscere quella natura. Poiché non sono la loro stessa natura, la condotta pura intesa a vedere quella natura ha uno scopo. Inoltre, io dico che questa natura, {200} in quanto paragonata alle verità convenzionali, è non fabbricata e non dipende da qualcos'altro. [649] Solo qualcosa che gli esseri puerili ordinari non vedono, è idonea ad essere la natura. Perciò, l'*ultimo* non è né una cosa né una non cosa; per natura, è semplicemente pace.

Qui “cosa” e “non cosa” si riferiscono all’esistenza essenziale e alla totale non-esistenza, come spiegato sopra nella sezione sul dualismo.<sup>412</sup>

Ora, quando tu come essere ordinario determini che i fenomeni mancano perfino di una particella di natura essenziale o intrinseca, trovi che la vacuità – vacuità di natura intrinseca – è un attributo dei fenomeni, come la forma, che servono come suoi *substrata*.<sup>i</sup> Perciò non è contraddittorio per i *substrata* e per l’attributo essere gli oggetti di una singola mente. Dal momento che non hai posto fine all’apparenza dualistica, quella vacuità è una verità ultima nominale piuttosto che effettiva (reale).

Abituandoti a quella visione che conosce l’assenza di natura intrinseca, la conoscerai percependola. Con una tale coscienza, giungono a termine tutte le apparenze mal interpretate. Qui apparenze mal interpretate significa l’apparenza di esistenza intrinseca dove non c’è esistenza intrinseca. Perciò, dal momento che la coscienza che percepisce direttamente la realtà non percepisce i sostrati come le forme, né quella realtà né i suoi sostrati esistono dal punto di vista di quella mente. Perciò la vacuità e le forme, ecc., devono essere postulati come realtà e sostrati dalla prospettiva di qualche altra mente, una mente convenzionale.

Poiché è così, la verità ultima viene postulata dove, in aggiunta al calmarsi di tutte le elaborazioni di esistenza intrinseca, c’è anche un puro e semplice arresto di tutte le elaborazioni di apparenze fraintese, apparenze di esistenza intrinseca dove non ce n’è alcuna. Perciò, mentre noi asseriamo una natura finale, come potremmo essere costretti ad accettare una natura essenzialmente esistente? *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>413</sup>

Guidati dalla menomazione dell’ignoranza, gli esseri ordinari percepiscono un certo aspetto delle cose. Poiché gli esseri nobili, che sono liberi dalla menomazione dell’ignoranza, non vedono quell’aspetto erroneo, c’è qualche altra cosa che serve da oggetto per loro. Proprio quella entità è assunta come la natura finale di quelle cose.

Anche:<sup>414</sup> [65c]

La mancanza di produzione intrinsecamente esistente delle cose non è qualcosa. Perciò, dal momento che è proprio una non-cosa, non ha essenza. Perciò, non è la natura intrinseca delle cose.

<sup>i</sup> “*Substrata*” (latino) è il plurale di “*substratum*” che si traduce substrato, sostrato, fondo, base (ndt).

{201} Alcuni [Tibetani] non postulano la verità ultima come la pura e semplice eliminazione delle elaborazioni degli oggetti di negazione, *ergo*, i due sé. Ritengono invece che, come l'oggetto di una mente che conosce senza errore il modo di esistere delle cose, l'*ultimo* appaia esistere per il suo stesso potere – proprio come le cose tipo il blu e il giallo appaiono a una mente ordinaria. Accertare che esiste in quel modo è la visione che conosce il profondo. Essi sostengono anche che è un passo falso, rispetto alla visione corretta, considerare i fenomeni interni ed esterni – le basi in relazione alle quali gli esseri viventi si aggrappano ai due sé – come privi di esistenza intrinseca.

Queste asserzioni sono al di fuori della sfera di tutte le scritture, Hinayana e Mahayana. Essi ammettono che è necessario bloccare la concezione del sé, la radice che lega tutti gli esseri viventi all'esistenza ciclica. Asseriscono poi che non blocchi la concezione del sé realizzando che non c'è esistenza intrinseca nei sostrati che apprende come un sé; piuttosto, la arresti conoscendo come veramente esistente qualche altro fenomeno non connesso. Questo non è differente dallo scenario che segue. Supponi che non ci sia un serpente ad est, ma qualcuno pensa che ci sia ed è terrorizzato. Tu dici alla persona angosciata: "Non puoi bloccare l'idea che ci sia un serpente pensando 'A est non c'è alcun serpente'. Dovresti invece pensare 'C'è un albero a ovest'. Questo bloccherà la tua idea che ci sia un serpente e porrà fine alla tua angoscia".

Quindi, voi che volete il bene per voi stessi dovrete stare lontani da tali visioni errate. Dovreste lavorare sul metodo per sradicare il modo in cui l'ignoranza apprende le cose, essendo tale ignoranza la radice di tutto ciò che vi lega e vi degrada nell'esistenza ciclica. Riguardo a questo metodo, i testi del padre, il nobile Nagarjuna, e del suo figlio spirituale Aryadeva espongono chiaramente vaste collezioni di argomenti che edificano una conoscenza profonda e certa delle scritture definitive e (spiegano) come il significato di queste scritture non possa essere interpretato in altro modo.<sup>415</sup> [651] Affidandovi a questi testi di Nagarjuna e Aryadeva, passate sull'altra sponda dell'oceano dell'esistenza ciclica.

Per evitare passi falsi nel raggiungere la visione Madhyamaka, è della massima rilevanza confutare le idee errate circa l'oggetto di negazione. Per questa ragione ho dato una spiegazione estesa.



### {203} L'EFFETTIVO OGGETTO DA NEGARE

- (c) Come il nostro sistema identifica l'oggetto di negazione:
- (1) L'effettiva identificazione dell'oggetto da negare
  - (2) Quando aggiungere qualificazioni agli altri oggetti di negazione
  - (3) Se aggiungere o no la qualificazione "ultimo" all'oggetto di negazione

\* \* \*

#### (c) Come il nostro sistema identifica l'oggetto di negazione

Questo (punto) ha tre parti:

1. L'effettiva identificazione dell'oggetto da negare
2. Quando aggiungere qualificazioni agli altri oggetti di negazione
3. Se aggiungere o no la qualificazione "ultimo" all'oggetto di negazione

#### (1) L'effettiva identificazione dell'oggetto da negare

In generale, riguardo agli oggetti di negazione, ci sono oggetti negati dal sentiero e oggetti negati dalla ragione. Quanto ai primi di questi, *Separazione del Mezzo dagli Estremi*, di Maitreya, dice:<sup>416</sup>

Ci sono insegnamenti sull'oscurazione afflittiva  
 E sull'oscurazione cognitiva.  
 Noi riteniamo che tutte le oscurazioni rientrino in queste,  
 E quando se ne sono andate, tu sei libero.

Perciò, ci sono oscurazioni afflittive e oscurazioni cognitive. Questi oggetti di negazione si trovano tra gli oggetti di conoscenza, {204} perché, se non esistessero, tutti gli esseri incarnati sfuggirebbero allora senza sforzo all'esistenza ciclica.

Quanto agli oggetti negati dalla ragione, *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, dice:<sup>417</sup>

220 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Qualcuno pensa che  
Una donna emanata<sup>i</sup> sia una donna (vera).  
Un'altra emanazione impedisce questa concezione errata –  
Questo è come quello.

Nel suo *Commentario sulla "Confutazione delle Obiezioni"* egli dice:<sup>418</sup>

Una donna emanata da qualche essere è vuota della natura di essere una donna, ma qualcun altro pensa erroneamente: "Questa è con certezza una donna". Perciò, per via di quella concezione errata, sorge l'attaccamento. Il Tathagata o uno *śravaka* del Tathagata emette un'altra emanazione, e in tal modo blocca la concezione errata di quella persona.

Similmente, le mie parole, che sono vuote come un'emanazione, bloccano qualsiasi concezione che qualcosa esista intrinsecamente. Tutte le cose, come la donna emanata, sono vuote e non esistono intrinsecamente. [652]

Così egli parla delle concezioni errate come oggetti di negazione e tratta come oggetto di negazione anche la natura intrinseca che esse apprendono, stabilendo due tipi di oggetti da negare. Tuttavia, il principale oggetto di negazione è il secondo. Questo perché, al fine di far cessare una coscienza inesatta, devi per prima cosa confutare l'oggetto che quella coscienza apprende. Per esempio, il sorgere dipendente confuta l'esistenza essenziale o intrinseca delle persone e dei fenomeni.

Questo secondo oggetto di negazione non può essere tra gli oggetti di conoscenza, perché, se esistesse, non potrebbe allora essere confutato. Tuttavia, ci sono sovrapposizioni erronee che lo apprendono come esistente, perciò devi proprio confutarlo. Questa confutazione non è come distruggere un vaso con un martello; è piuttosto una questione di sviluppare conoscenza certa che riconosce il non-esistente come non-esistente. Quando sviluppi la conoscenza certa che esso non esiste, la coscienza erronea che lo apprende come esistente verrà a cessare.

Analogamente, usare la ragione per stabilire qualcosa, non è come stabilire *ex novo* qualcosa che prima non esisteva, come un seme che produce una pianticella. È piuttosto lo sviluppo della conoscenza certa che riconosce un fenomeno com'è. *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, dice:<sup>419</sup>

<sup>i</sup> Un'immagine apparentemente reale, prodotta magicamente da un *siddha* (ossia una persona dotata di poteri psichici), da un illusionista, da un mago, ecc. (ndt).

A che serve stabilire la negazione  
 Di ciò che non esiste in alcun modo, anche senza parole?  
 {205} Per rispondere a questo, le parole “non esiste”  
 Causano la comprensione; esse non eliminano.

Nel suo *Commentario*, Nagarjuna dice su questo:<sup>420</sup>

*Dubbio:* Se stai stabilendo la negazione di qualcosa che non esiste anche senza parole, senza dire nulla, allora a che servono le tue parole: “Tutte le cose mancano di natura intrinseca?”

*Risposta:* Le parole “Tutte le cose mancano di natura intrinseca” non causano la mancanza di natura intrinseca delle cose, ma, in assenza di natura intrinseca, fanno capire che le cose mancano di natura intrinseca.

Per esempio, benché Devadatta non sia in casa, qualcuno dice: “Devadatta è in casa”. Qualcun altro, per mostrare che Devadatta non c'è, dice: “Devadatta non c'è”. [653] Quelle parole non causano l'assenza di Devadatta, ma indicano semplicemente che Devadatta non è in casa. Analogamente, le parole “Le cose mancano di natura intrinseca” non causano la mancanza di natura intrinseca delle cose. Tutte le cose mancano di natura intrinseca, come le creature di un'illusione magica. Tuttavia, gli esseri infantili sono confusi riguardo all'assenza di reale essenza in tutte le cose, così noi facciamo comprendere loro che non c'è natura intrinseca nelle cose che essi, confusi dall'ignoranza, reificano come se avessero natura intrinseca. Perciò, ciò che hai detto – che, se non c'è natura intrinseca, a che servono le parole: “Non c'è esistenza intrinseca”, giacché le cose sarebbero stabilite come prive di natura intrinseca anche senza alcuna parola, senza dire nulla – non è ragionevole.

Dovreste comprendere ciò in conformità a questa affermazione veramente chiara.

Alcuni ritengono che condurre l'analisi razionale estesa, richiesta per le confutazioni e le prove, sia muoversi tra i meandri delle mere parole convenzionali, perché tutti i fenomeni sono privi di confutazione e prova, in quanto, se qualcosa esiste, non può essere confutato e, se non esiste, non ha bisogno di essere confutato. Questa è una collezione insensata di contraddizioni, che non mostra né la consapevolezza generale di come la ragione stabilisca e neghi le cose, né la consapevolezza generale di come il sentiero stabilisca e neghi le cose. Questo perché pretendete che la confutazione e la prova non debbano essere fatte, mentre voi stessi state confutando l'uso che il vostro oppositore fa dell'analisi che implica la confutazione e la prova, citando come ragione: “Se qualcosa esiste, non può essere confutata e, se non esiste, non ha bisogno di essere confutata”. Inoltre, la ragione che avete addotto non è una confutazione appropriata di un oppositore

che sostiene essere necessario condurre la confutazione e la prova perché, secondo {206} voi, se qualcosa esiste, non può essere confutato e, se non esiste, non c'è bisogno che sia confutato.

Noi eseguiamo le confutazioni con un ragionamento eccellente al fine di far cessare le concezioni imprecise ed errate; la prova per mezzo del ragionamento è una tecnica per sviluppare una conoscenza accurata e certa. [654] Pertanto, coloro che desiderano porre fine alle varie consapevolezze inaccurate e sviluppare le varie consapevolezze accurate dovrebbero perseguire le collezioni di argomentazioni di autori come Nagarjuna e dovrebbero sviluppare menti dotate di conoscenza accurata e certa della confutazione e della prova.

*Domanda:* Se, come dici, la confutazione per mezzo del ragionamento è fatta per sviluppare una conoscenza accurata e certa sradicando i processi cognitivi inaccurati, la ragione cancellerà un oggetto come è appreso da un certo tipo di mente. Cos'è quella mente?

*Risposta:* In generale, c'è un numero illimitato di coscienze concettuali che apprendono l'oggetto di negazione; tuttavia, dovresti identificare con cura la coscienza concettuale scorretta che è la radice di tutti gli errori e i difetti e dovresti sradicare il suo oggetto referente, perché, se quello è bloccato, tutti gli errori e i difetti saranno bloccati.

Inoltre, i rimedi esposti nel sutra per le altre affezioni, quali l'attaccamento, curano una porzione delle affezioni, mentre i rimedi spiegati per l'ignoranza curano tutte le affezioni. Perciò, l'ignoranza è la base di tutti gli errori e i difetti. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>421</sup>

Gli insegnamenti dei Buddha – i gruppi di sutra e così via – sono basati sulle due verità.

In nove tipi essi proclamano giustamente i vasti rimedi che corrispondono al comportamento mondano.

Tra questi, quelli pronunciati per eliminare l'attaccamento non estinguono l'ostilità,

Quelli pronunciati per eliminare l'ostilità non estinguono l'attaccamento,

E quelli pronunciati per estinguere l'orgoglio e così via non sconfiggono gli altri contaminanti.

Perciò non sono efficaci in generale e quelle scritture non hanno grande significato.

Quelli pronunciati per estinguere l'illusione sconfiggono tutte le affezioni;

I Conquistatori hanno detto che tutte le affezioni sono basate sull'illusione.

Com'è l'illusione? È ignoranza, che in questo contesto è una consapevolezza che erroneamente sovrappone la natura intrinseca; apprende i fenomeni inter-

ni ed esterni come esistenti per via del {207} proprio carattere intrinseco. [655]  
Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>422</sup>

Si dice che uno si attacca alle cose per il potere di un'incomprensione afflittiva, una coscienza che sovrappone un'essenza delle cose, e che si blocca l'esistenza ciclica interdicendo totalmente ciò che funge da seme per il processo dell'esistenza ciclica. Per indicare questo, *Quattrocento [Stanze]* dice:

I seme dell'esistenza mondana è una coscienza;  
Gli oggetti sono la sua sfera di attività.  
Quando vedi che gli oggetti sono privi di un sé,  
Tu neghi il seme dell'esistenza ciclica.

Quindi Aryadeva ritiene che, vedendo gli oggetti come mancanti di natura intrinseca, tu blocchi il seme dell'esistenza ciclica, la coscienza che causa attaccamento. Ciò fa cessare l'esistenza ciclica per gli *śravaka*, i *pratyekabuddha* e i bodhisattva che hanno raggiunto la sopportazione (tolleranza, pazienza) riguardo all'insegnamento della non-produzione.

Questa è anche chiamata la concezione di vera esistenza, perché *Quattrocento [Stanze]*, di Aryadeva, dice:

Proprio come la facoltà sensoriale tattile pervade il corpo,  
L'illusione sta all'interno di tutte le afflizioni.  
Perciò, distruggendo l'illusione,  
Distruggerai tutte le afflizioni.

Commentando questo verso, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>423</sup>

A causa della confusione prodotta dal pensiero che le cose esistano veramente come appaiono, l'illusione agisce per sovrapporre alle cose un'essenza di vera esistenza.

*Dubbio:* Se, come dici, l'ignoranza è la radice dell'esistenza ciclica, sarebbe allora incorretto per Ciandrakirti spiegare nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"* e in *Chiare Parole* che la visione degli aggregati corruttibili come "io" e "mio" è la radice dell'esistenza ciclica, perché non ci possono essere due cause primarie di esistenza ciclica.

*Risposta:* Nella sezione sulla persona di media capacità, io ho già spiegato

ciò che dicono gli altri maestri sul come asserire l'ignoranza e la visione degli aggregati corruttibili.<sup>424</sup> Perciò, qui io spiegherò le asserzioni del maestro Cian-drakirti. Gli altri Madhyamika ritengono che la concezione delle cose come veramente esistenti sia un'oscurazione cognitiva; egli asserisce che tale concezione è ignoranza e, per di più, asserisce che è ignoranza afflittiva. {208} Questo perché, come citato sopra,<sup>425</sup> il suo *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"* spiega che la concezione di vera esistenza è afflittiva. [656] Anche *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"* dice:<sup>426</sup>

Poiché questa causa confusione negli esseri viventi rispetto alla visione dello stato effettivo delle cose, essa è illusione; l'ignoranza sovrappone erroneamente alle cose un'essenza che esse non hanno. Essa è fatta in modo da interdire la percezione della loro natura. È un'occultatrice.

Anche:<sup>427</sup>

In tal modo, le verità convenzionali sono postulate attraverso la forza dell'ignoranza afflittiva che è inclusa nei fattori dell'esistenza ciclica.

Quindi, poiché egli spiega che è il primo dei dodici fattori del sorgere dipendente, è un'afflizione e non un'oscurazione cognitiva. Cosa sono le oscurazioni cognitive? Questo sarà spiegato in seguito.<sup>428</sup>

Dunque, egli spiega che l'ignoranza, che è il primo dei dodici fattori, è la radice dell'esistenza ciclica e, all'interno di questo, spiega anche che la visione degli aggregati corruttibili è la radice dell'esistenza ciclica. Dal momento che l'ignoranza è la categoria generale e la visione degli aggregati corruttibili è un caso illustrativo, non c'è contraddizione.

Ignoranza è l'opposto di conoscenza, e questo non si riferisce a qualsiasi conoscenza, ma alla saggezza che conosce la realtà che è assenza di sé. L'opposto di questa non può essere semplicemente la non esistenza di quella saggezza, né può essere semplicemente qualcosa di diverso da quella saggezza; perciò, è una concezione che è l'equivalente contraddittorio di quella saggezza. Questa (concezione) è la sovrapposizione del sé. Ce ne sono due tipi: la sovrapposizione di un sé oggettivo e la sovrapposizione di un sé personale. Perciò, la concezione di un sé personale e la concezione di un sé oggettivo sono entrambe ignoranza. Pertanto, quando egli indica che la visione degli aggregati corruttibili è la radice di tutte le altre afflizioni, questo non significa che l'ignoranza non sia la radice.

Anche [la *Preziosa Ghirlanda*, di Nagarjuna], dice<sup>429</sup>: "Fino a quando concepirai gli aggregati, li concepirai come *io*". Questo significa che l'ignoranza,

che è confusione riguardo ad un sé oggettivo, causa confusione rispetto ad un sé personale. [657] Dal momento che questo colloca le divisioni interne dell'ignoranza in una relazione di causa ed effetto, ciò non contraddice l'insegnamento secondo cui la visione degli aggregati corruttibili è la radice di tutte le afflizioni diverse dall'ignoranza.

{209} Se non comprendi questo modo di spiegare ciò che il maestro Cian-drakirti intendeva, è allora davvero difficile dissolvere la falsa impressione che egli contraddicesse se stesso spiegando la radice dell'esistenza ciclica in due modi diversi.

Anche Nagarjuna il Protettore accetta questo sistema di identificare l'ignoranza, perché il suo *Settanta Stanze sulla Vacuità* dice:<sup>430</sup>

L'Istruttore disse che l'ignoranza  
È la concezione che, in realtà,  
Le cose siano prodotte da cause e condizioni.  
Da questo sorgono i dodici fattori.

Tramite la visione della realtà, tu conosci  
Che le cose sono vuote; l'ignoranza non sorge.  
Questa è la cessazione dell'ignoranza.  
Per via di questo, i dodici fattori cessano.

Inoltre, il ventiseiesimo capitolo del suo *Trattato Fondamentale* dice:<sup>431</sup>

Quando l'ignoranza è fatta cessare  
L'attività compositiva non sorge per nulla.  
Ciò che arresta l'ignoranza  
È il conoscere ed il meditare sulla realtà.

Bloccando questo e quel fattore precedente del sorgere dipendente,  
Questo e quel fattore successivo non sorgeranno.  
In questo modo fai cessare completamente  
L'intero ammasso della sofferenza.

Questo e l'altro passaggio appena citato sono in accordo e si attagliano molto bene alla linea della *Preziosa Ghirlanda*, di Nagarjuna: "Fino a quando concepisci gli aggregati..."<sup>432</sup> che dice che la radice dell'esistenza ciclica è la concezione degli aggregati come intrinsecamente esistenti.

Anche il nobile Aryadeva asserisce questo, come è chiaramente indicato dal passaggio citato in precedenza: "Proprio come la facoltà sensoriale tattile per-

226 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

vade il corpo...” ed anche: “La radice dell’esistenza ciclica è una coscienza...”.<sup>433</sup>

Quando il maestro Nagarjuna confuta l’oggetto di negazione nel *Trattato Fondamentale*, egli porta tutte le sue diverse argomentazioni al fine di confutare una natura intrinseca – la reificazione dell’illusione dei fenomeni come essenzialmente esistenti – e di dimostrare che i fenomeni mancano di essenza. Così Nagarjuna offre un’ampia gamma di argomenti solo allo scopo di sradicare il modo in cui l’ignoranza apprende le cose. Il *Commentario di Buddhapalita sul “Trattato Fondamentale”* dice:<sup>434</sup>

{210} Qual è lo scopo dell’insegnare l’originazione dipendente? [658] Il maestro Nagarjuna, la cui vera natura è compassione, vede che gli esseri viventi sono assediati da varie sofferenze e assunse il compito di insegnare la realtà delle cose proprio perché è così che essi potrebbero essere liberati. Egli incominciò, perciò, con l’insegnare il sorgere dipendente. Infatti, si dice:

Vedendo ciò che non è reale, tu sei legato;  
Vedendo il reale, tu sei libero.

Cos’è la realtà delle cose, proprio com’è? È l’assenza di esistenza. Le persone impreparate il cui occhio dell’intelligenza è oscurato dal buio dell’illusione, concepiscono un’essenza delle cose e quindi generano attaccamento ed ostilità rispetto ad esse. Quando l’illuminazione della conoscenza del sorgere dipendente rimuove l’oscurità dell’illusione e l’occhio della saggezza vede l’assenza di essenza delle cose, allora non c’è base (fondamento) per le altre affezioni e attaccamento e ostilità non si sviluppano.

Inoltre, nella transizione al ventiseiesimo capitolo, lo stesso testo dice:<sup>435</sup>

*Domanda:* Tu hai già spiegato l’ingresso nell’*ultimo* attraverso i testi Mahayana. Spiega ora l’ingresso nell’*ultimo* attraverso i testi degli *sravaka*.

*Risposta:* [Il *Trattato Fondamentale* dice]: “Per via dell’oscurazione dovuta all’ignoranza, si ripete (ricorre) l’esistenza ciclica....”

E nella transizione al ventisettesimo capitolo, Buddhapalita dice:<sup>436</sup>

*Domanda:* Ora illustra l’assenza di visioni errate usando scritture che concordino col veicolo degli *sravaka*.

*Risposta:* [Il *Trattato Fondamentale*] dice: “Nel passato, io sorsi...”.

Queste affermazioni chiarificano che il maestro Buddhapalita asserisce anche che l'ignoranza, la quale è il primo dei dodici fattori del sorgere dipendente, è la sovrapposizione della natura intrinseca sulle cose e che anche gli *sravaka* ed i *pratyekabuddha* conoscono la mancanza del sé degli oggetti. [659] Perciò, dovrete capire che la grande prova per mostrare che gli *sravaka* ed i *pratyekabuddha* sanno che gli oggetti mancano di natura intrinseca è il fatto che la concezione di un sé oggettivo sia considerata come l'ignoranza che sta tra i dodici fattori del sorgere dipendente.

*Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>437</sup> “Vedendo concettualmente, tu sei vincolato; dovrebbe essere bloccata qui”. Anche la concettualità menzionata in questa affermazione non si riferisce a tutte le {211} coscienze concettuali di qualunque tipo, ma piuttosto alle coscienze concettuali che sovrappongono ai fenomeni esistenza essenziale. Infatti, commentando quel passaggio, il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze,”* di Ciandrakirti, dice:<sup>438</sup> “Una coscienza concettuale sovrappone un senso scorretto di esistenza intrinseca”. Inoltre, egli afferma che è ignoranza afflittiva. Quindi, mentre ci sono persone che sostengono che la ragione confuti l'oggetto di ogni coscienza concettuale che pensi: “Questo è così e così”, esse non hanno fatto dettagliate investigazioni su questa materia.

Se fosse in un altro modo, allora, dal momento che per gli esseri ordinari il significato della realtà è celato, essi non avrebbero modo di apprendere il significato della vacuità con una coscienza non concettuale. Inoltre, se gli oggetti di ogni coscienza concettuale fossero contraddetti dalla ragione, allora anche gli oggetti della conoscenza certa sarebbero come la natura intrinseca sovrapposta da una coscienza erronea, sbagliata. Questo implicherebbe che non c'è una visione corretta che conduca allo stato di nirvana, per cui sarebbe inutile compiere qualsiasi studio o riflessione sui testi Madhyamaka. Per questo, *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>439</sup>

Vedendo ciò che non è vacuità come se fosse vacuità,

Alcuni dicono: “Io raggiungerò il nirvana”, ma non lo raggiungeranno.

I Tathagata dissero che

Non raggiungi il nirvana tramite le visioni errate.

Basandosi proprio su questa [natura intrinseca], l'oggetto di riferimento del modo in cui l'ignoranza apprende le cose come spiegato sopra, le scuole essenzialiste – buddhiste e non buddhiste – reificano molte cose diverse. Quando neghi il referente del processo cognitivo dell'ignoranza, tu poni fine completamente a tutte queste reificazioni guidate dal dogma, come se tagliassi un albero alla radice. [66c] Perciò, coloro che hanno la facoltà della saggezza dovreb-

bero capire che l'oggetto referente dell'ignoranza innata è l'oggetto basilare della negazione e non dovrebbero votarsi puramente a confutare i costrutti immaginari, che sono imputati solo dai propugnatori dei dogmi filosofici.

Confutare in questo modo l'oggetto di negazione non è un passatempo ozioso. Voi vedete che gli esseri viventi sono vincolati all'esistenza ciclica da una coscienza concettuale errata, che ha come suo oggetto l'oggetto di negazione, e quindi voi confutate il suo oggetto. Ciò che vincola tutti gli esseri viventi all'esistenza ciclica è l'ignoranza innata; l'ignoranza acquisita esiste solo tra quelli che sostengono i dogmi filosofici, perciò non può essere la radice dell'esistenza ciclica. È estremamente importante guadagnarsi una conoscenza specifica e certa di questo punto.

{212} Quindi, la coscienza concettuale errata ultima che concepisce l'oggetto di negazione è l'ignoranza innata, che è il primo dei dodici fattori del sorgere dipendente. Gli oggetti di negazione acquisiti sono puramente sovrapposizioni basate su questa. Perciò, non corrisponde affatto a verità che la ragione neghi tutti i processi cognitivi tramite i quali le coscienze non concettuali – *ergo*, le coscienze sensoriali – apprendono le cose. Pertanto, solo le coscienze mentali concettuali hanno processi cognitivi che sono negati dalla ragione; più specificamente, la ragione confuta i processi cognitivi delle due concezioni del sé ed i processi cognitivi di quelle coscienze concettuali che sovrappongono ulteriori attributi agli oggetti che sono stati imputati da quelle due concezioni del sé. Non è che la ragione confuti i processi cognitivi di tutte le coscienze concettuali di qualsiasi tipo.

*Domanda:* In che modo l'ignoranza sovrappone la natura intrinseca?

*Risposta:* In generale, nei testi di Ciandrakirti appaiono molti usi delle convenzioni verbali come “natura” o “essenza” in relazione agli oggetti che esistono solo convenzionalmente. Tuttavia, nel caso della reificazione da parte dell'ignoranza c'è, rispetto agli oggetti, siano essi persone o altri fenomeni, la concezione che quegli oggetti abbiano uno stato ontologico – un modo di esistenza – in sé e per sé, senza che sia postulato tramite la forza di una consapevolezza. L'oggetto referente che è così appreso da quella concezione ignorante, lo stato ontologico indipendente di quei fenomeni, è identificato come un ipotetico “sé” o “natura intrinseca.” [661] Infatti, *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>440</sup>

Tutto questo è senza un potere proprio;

Perciò non c'è un sé.

Commentando questo, il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>441</sup>

È quello che esiste essenzialmente, intrinsecamente, autonomamente, e senza dipendere da un altro...

In tal modo, egli dice che quelli sono sinonimi. “Senza dipendere da un altro” non significa non dipendere da cause e condizioni. “Altro” si riferisce, invece, a un soggetto, ossia una coscienza convenzionale, e si dice che qualcosa non dipende da altro per il fatto di non essere postulata tramite la forza di quella coscienza convenzionale.

Perciò, “autonomamente” si riferisce alla natura di un oggetto che ha il suo unico stato ontologico o modo di essere. È proprio questo che è chiamato “essenza” o “natura intrinseca.” Prendiamo, per esempio, {213} il caso di un serpente immaginario che sia erroneamente imputato su una fune. Se lasciamo da parte il modo in cui è imputato dalla prospettiva che apprende un serpente (mentre invece è una fune) e cerchiamo di analizzare com'è il serpente, nei termini della sua natura, dal momento che il serpente semplicemente non è presente in quell'oggetto, le sue caratteristiche non potranno essere analizzate. La cosa è simile per questi fenomeni. Supponiamo di mettere da parte l'analisi del modo in cui appaiono – ossia, come essi appaiono alla coscienza convenzionale – e di analizzare gli oggetti stessi chiedendoci: “Qual è il modo di essere di questi fenomeni?” Troviamo che non sono stabiliti in alcun modo. L'ignoranza non apprende i fenomeni in questo modo; essa apprende ogni fenomeno come se avesse un modo di essere tale da poter essere compreso in sé e per sé, senza essere postulato tramite la forza di una coscienza convenzionale. Il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>442</sup>

Senza alcun dubbio, ciò che esiste solo tramite la presenza del pensiero concettuale, e non esiste senza il pensiero concettuale, con certezza non esiste in modo essenziale – come nel caso di un serpente che sia imputato ad una corda arrotolata.

In questo modo Ciandrakirti afferma come i fenomeni non esistano essenzialmente.

Perciò, ciò che esiste oggettivamente nei termini della sua essenza, senza essere postulato tramite il potere di una mente soggettiva, è chiamato “sé” o “natura intrinseca”. [662] L'assenza di questa qualità nella persona è chiamata mancanza del sé della persona; la sua assenza nei fenomeni come gli occhi, le orecchie e così via, è chiamata assenza del sé degli oggetti. Di conseguenza, si può comprendere implicitamente che le concezioni di quella natura intrinseca come presente nelle persone e negli oggetti sono le concezioni dei due sé. È come dice il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti:<sup>443</sup>

“Sé” è un’essenza delle cose che non dipende da altre cose; è una natura intrinseca. La non-esistenza di questa è assenza del sé. Per via della divisione tra oggetti e persone, è intesa come duplice: “assenza del sé degli oggetti” e “assenza del sé delle persone”.

*Dubbio:* La concezione delle persone come esistenti per via del loro carattere intrinseco non può essere una concezione di un sé personale, perché, se così fosse, allora anche l’osservare le persone diverse da se stessi ed il concepirle come esistenti per via della loro caratteristica intrinseca, sarebbe una concezione di un sé personale. Se ammettete questo, allora, mentre deve necessariamente essere una visione degli aggregati corruttibili, non può essere una visione degli aggregati corruttibili nella misura in cui non è una concezione che pensa: “io”.

{214} *Risposta:* Come spiegato in precedenza, Ciandrakirti dice che una natura intrinseca nelle persone è un sé delle persone; perciò si deve necessariamente accettare che una concezione della persona come intrinsecamente esistente è una concezione di un sé delle persone. Tuttavia, una concezione di un sé delle persone non è necessariamente una visione degli aggregati corruttibili.

Cosa occorre per avere una concezione del sé che sia una visione degli aggregati corruttibili? Nel caso della concezione del sé che sia una visione *acquisita* degli aggregati deperibili, non c’è una regola definita, perché ci sono molti – incluse alcune tra le scuole Sammitiya – che, come risultato delle loro filosofie, apprendono un sé quando osservano gli aggregati. Comunque, nel caso della *visione innata* degli aggregati deperibili, il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, confuta che gli aggregati siano l’oggetto osservato ed il suo *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”* dice che l’oggetto osservato è il sé imputato in modo dipendente.<sup>444</sup> Quindi, una visione innata degli aggregati corruttibili non prende come suo oggetto di osservazione gli aggregati, ma osserva piuttosto la mera persona. Inoltre, la base per il sorgere del pensiero “io” deve essere per forza una persona. Perciò, una persona di un altro *continuum* di aggregati mentali e fisici non è l’oggetto dell’osservazione. [663]

Riguardo a come è appreso quell’oggetto di osservazione, *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>445</sup>

Riguardo a questo, una visione degli aggregati deperibili opera all’interno dei pensieri di “io” e “mio”.

Per cui, non è semplicemente una concezione di esistenza intrinseca, ossia, esistenza per via di carattere intrinseco; deve per forza essere una concezione che pensa: “io”. *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”* dice anche:<sup>446</sup>

Proprio la visione degli aggregati corruttibili deve essere eliminata, ed è eliminata con la comprensione della mancanza di sé del sé.<sup>ii</sup>

Così Ciandrakirti dice che elimini la visione degli aggregati deperibili conoscendo l'assenza di sé – l'esistenza non-intrinseca – del sé che è l'oggetto dell'osservazione, contraddicendo con ciò il modo in cui è appreso dalla visione degli aggregati corruttibili. Per cui, la visione degli aggregati corruttibili deve per forza apprendere l'opposto di quella visione che conosce l'assenza del sé. Inoltre, dal momento che una visione degli aggregati soggetti a deterioramento è una concezione della persona come essenzialmente esistente, essa è una concezione di un "io" che esiste per via del suo carattere intrinseco.

Usando questo come esempio, dovresti essere in grado di capire la visione degli aggregati deperibili, che è una concezione di "mio".

{215} Anche quando non concepiscono l'"io" od il "mio", le concezioni della persona come sostanzialmente esistente sono ancora casi di ignoranza che concepisce in modo errato il sé delle persone, perciò non è vero che non sono affezioni.

Come nel passaggio appena citato, "sé" si riferisce alla mera esistenza essenziale od intrinseca e si riferisce anche all'oggetto di una consapevolezza che pensa semplicemente: "io". Di questi due, il primo è l'oggetto negato dalla ragione, mentre il secondo è accettato convenzionalmente, perciò non è confutato. Questo passaggio indica, quindi, che non confuti l'oggetto che è osservato dalla visione innata degli aggregati corruttibili. Tuttavia, il suo aspetto è appreso come un "io" essenzialmente esistente, perciò non è che non confuti quel modo di apprendere. Per esempio, tu non confuti il suono che è l'oggetto osservato da una concezione secondo cui il suono è permanente, ma confuti il suono permanente che è l'oggetto cui si riferisce quella concezione. Non è una contraddizione; questo caso è simile.

Il nobile padre Nagarjuna, suo figlio spirituale Aryadeva e i due maestri [Buddhapalita e Ciandrakirti] fanno precedere le loro confutazioni da queste parole: "Se le cose esistessero intrinsecamente", "Se le cose esistessero essenzialmente", "Se le cose esistessero per via del loro carattere intrinseco", e "Se le cose esistessero sostanzialmente". Dovresti capire che la natura intrinseca e così via, menzionate in quei testi, è come indicata sopra. [664] Inoltre, dovresti comprendere che le parole indicanti che quelle varie cose non esistono, significano che esse non esistono nel modo in cui sono concepite dall'ignoranza.

<sup>ii</sup> Ingl. "the selflessness of the self" (ndt).

**(2)) Quando aggiungere qualificazioni agli altri oggetti di negazione**

Quando dici che le cose totalmente non esistenti, come le corna di un coniglio ed il figlio di una donna sterile, non esistono, non hai bisogno di aggiungere una qualificazione tipo “intrinsecamente”. Similmente, ci sono cose che, benché esistenti tra gli oggetti di conoscenza, esistono in certi momenti e luoghi e non esistono in altri momenti e luoghi. Quando dici che queste non esistono in un particolare tempo o luogo, non c'è bisogno neanche (in questo caso) di aggiungere quella qualificazione. Inoltre, nel confutare i costrutti immaginari delle asserzioni uniche (specifiche?) degli essenzialisti buddhisti e non buddhisti – cose che i Madhyamika non accettano come convenzionalmente esistenti – non c'è bisogno di nuovo di aggiungere agli oggetti la qualificazione “essenzialmente” o “intrinsecamente”, eccetto che nella situazione occasionale in cui dovresti aggiungerla, tenendo conto della prospettiva degli oppositori. Questo perché quei proponenti di dogmi hanno già asserito l'esistenza essenziale di quegli oggetti.

{216} In qualsiasi altro caso, in cui i Madhyamika postulano convenzionalmente l'oggetto, se tralasci di aggiungere una qualificazione quando lo confuti, allora le idee sbagliate che adduci saranno applicate del pari alla tua stessa critica, e quindi si tratterà solo di una simulazione di confutazione. Perciò deve proprio essere aggiunta.

Inoltre, come spiegato in precedenza,<sup>447</sup> né una coscienza razionale che analizza se qualcosa esista intrinsecamente, né una cognizione valida convenzionale possono contraddire ciò che i Madhyamika postulano convenzionalmente. Infatti, se l'una o l'altra lo facessero, sarebbe totalmente improponibile fare la distinzione (tra le due posizioni seguenti): che noi non asseriamo convenzionalmente le cose come un creatore divino e tuttavia asseriamo le forme, i suoni e cose simili. Quindi non ci sarebbe modo di fare presentazioni del mondano o del sovramondano, tipo: “Questo è il sentiero, questo non è il sentiero”, oppure: “Questo dogma è corretto; quello non è corretto”. [665] Di conseguenza, la caratteristica distintiva secondo cui tutte le presentazioni dell'esistenza ciclica e del nirvana sono difendibili all'interno della vacuità di esistenza intrinseca, sarebbe impossibile.

Per un filosofo abile, è ridicolo pretendere che qualcosa sia confutata anche se tali cognizioni valide non la contraddicono. Perciò, quando affermate che confutate i fenomeni tipo le forme, dovrete essere sicuri di aggiungere una frase qualificativa. Il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, ed il *Commentario sulle “Sessanta Stanze di Ragionamento”*, molto spesso aggiungono una frase qualificativa quando confutano l'oggetto che deve essere negato. Tali frasi appaiono frequentemente nel *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna, nel *Commentario di Buddhapalita sul “Trattato Fondamentale”*, in *Chiare Parole*, di Cian-

drakirti, nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"* insieme a *Spiegazioni del Commentario sulla "Via di Mezzo"*. Dunque, quegli autori consideravano la ripetizione di frasi qualificative come un'eccessiva verbosità, e pensavano che il significato di averle aggiunte in certi punti sarebbe stato facilmente compreso anche quando non lo facevano. Voi dovrete aggiungerle, anche dove loro non lo fecero, perché non c'è la minima differenza tra i posti in cui le aggiunsero ed i posti in cui non le aggiunsero.

Inoltre, loro aggiungono frequentemente la qualificazione dell'analisi, dicendo: "Quando analizzato, esso (oggetto) non esiste". Come spiegato sopra, ciò significa che se qualcosa esistesse essenzialmente, dovrebbe essere trovato dalla coscienza ragionante che analizza il modo in cui esiste; tuttavia, non lo si trova e, perciò, un oggetto essenzialmente esistente non esiste. Dovreste, quindi, realizzare che questo equivale a dire: "Esso non esiste essenzialmente o intrinsecamente". Infatti, è come dice il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti:<sup>448</sup>

{217} Dal momento che sono ingannevoli – come la ruota (tracciata) da un tizzone ardente, un'emanazione o cose analoghe – queste cose diventano non-cose. Se non lo fossero, allora, sottoposte a severa analisi razionale, la loro essenza sarebbe osservabile molto chiaramente, come nel caso di un orafo che analizza l'oro. Tuttavia, le loro cause sono rigorosamente erranee, così che quando il fuoco dell'analisi le brucia, non possono essere nient'altro che senza essenza.  
[666]

### (3) Se aggiungere o no la qualificazione "ultimo" all'oggetto di negazione

È del tutto irragionevole sostenere che aggiungere la qualificazione "ultimo" all'oggetto di negazione sia la procedura esclusiva della Madhyamaka Svatantrika. *Spiegazioni del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, cita il *Sutra della Perfezione della Saggezza [in Venticinquemila Righe (Panca-vimsatisahasrika-prajnaparamita)]*:<sup>449</sup>

"Venerabile Subhuti, non c'è conseguimento né chiara conoscenza? È così?"

Subhuti rispose: "Venerabile Sariputra, conseguimento e chiara conoscenza esistono come convenzioni del mondo. Anche i 'vincitori della corrente', 'quelli che tornano una sola volta', 'quelli che non ritornano', gli *arhat*, i *pratyekabuddha* ed i bodhisattva esistono come convenzioni del mondo. In senso ultimo, tuttavia, non c'è conseguimento né chiara conoscenza".

*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice che dovrete seguire questa affermazione. Sostieni che questo è un sutra Svatan-

234 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

trika? È evidente che c'è una grande quantità di casi del genere, in cui i sutra definitivi aggiungono la qualificazione "ultimo". Anche *Settanta Stanze sulla Vacuità*, di Nagarjuna, dice:<sup>450</sup>

Mediante la forza della convenzione mondana,  
E non mediante la forza della realtà,  
Il Buddha parlò di durata, produzione e cessazione;  
Di esistenza e non-esistenza; di ciò che è basso, mediocre, o supremo.

Anche la *Preziosa Ghirlanda* di Nagarjuna dice:<sup>451</sup>

Si dice che tanto il sé che ciò che appartiene al sé esistano.  
Essi non esistono in senso ultimo.

Anche:

Come può qualcosa essere vero  
Quando il seme che lo produce è falso?

{218} Anche:<sup>452</sup>

Similmente, produzione e disintegrazione  
Appaiono in questo mondo illusorio,  
Ma in senso ultimo non c'è produzione  
E non c'è disintegrazione.

Così, tali testi fanno spesso affermazioni in cui aggiungono "in senso ultimo", "veramente", o "in realtà" alla negazione; anche quando non li aggiungono, con molta frequenza aggiungono una qualificazione per cui qualcosa "non esiste essenzialmente", "non esiste intrinsecamente", o "non esiste per via di un suo carattere intrinseco". [667]

Anche il *Commentario di Buddhapalita sul "Trattato Fondamentale"* dice:<sup>453</sup>

*Trattato Fondamentale* di Nagarjuna:

Gli insegnamenti dati dai Buddha  
Poggiano interamente sulle due verità –  
Le verità convenzionali del mondo  
E le verità ultime.

Per cui, con la verità della convenzione mondana, tu dici: “Il vaso esiste”, o “La stuoia di bambù esiste”, e con lo stesso senso convenzionale indichi che essi sono impermanenti – “Il vaso si è rotto”, “La stuoia di bambù è bruciata”. Quando cominci a contemplare la realtà, i vasi e le stuoie di bambù sono insostenibili in quanto sono oggetti imputati in modo dipendente. In tal caso, come può essere accettabile considerarli rotti o bruciati?

Inoltre, mediante la forza delle convenzioni mondane, tu fai notare perfino l'impermanenza del Tathagata: “Il Tathagata è diventato vecchio”, e “Il Tathagata è andato oltre il dolore”. Quando contempi l'*ultimo*, perfino il Tathagata è insostenibile; in tal caso, come può essere sostenibile il suo invecchiamento ed il suo passaggio oltre il dolore?

Anche il maestro Ciandrakirti dice che egli confuta la vera produzione, ma non confuta la mera produzione. Il suo *Commentario sulle “Sessanta Stanze di Ragionamento”* dice:<sup>454</sup>

Noi non proponiamo che la percezione (l'apprendere) di un riflesso – prodotto in modo dipendente e visto strettamente come falso – non sia prodotta in alcun modo. Tuttavia, diciamo che non avviene nei termini della natura e proponiamo che non è prodotta in quel senso. Cos'è la natura nei cui termini diciamo che non è prodotta? Una natura che puoi chiaramente considerare come una verità. Comunque, non è che non sia prodotta come qualcosa di falso, perché asseriamo che sorge come quello in modo dipendente.

{219} In questo modo, egli non confuta la produzione che è falsa, come un'illusione; egli confuta la vera produzione. Dice che non è contraddittorio essere prodotto in modo dipendente e non prodotto intrinsecamente. Quello stesso testo dice:<sup>455</sup>

Perciò, in questo modo produzione e non-produzione hanno uno ambito differente, quindi come possono contraddirsi l'un l'altra? [668]

Anche:<sup>456</sup>

Noi sosteniamo che le cose prodotte dipendentemente sono, come i riflessi, non prodotte intrinsecamente. Stando così le cose, come può la vostra obiezione avere una possibilità?

Egli dice questo in risposta ad un'obiezione secondo cui è contraddittorio per

236 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

qualcosa essere prodotta in modo dipendente e tuttavia non (essere) prodotta intrinsecamente. Anche il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* di Ciandrakirti, dice:<sup>457</sup>

Perciò, mediante tale processo dovrete comprendere che, dal punto di vista primordiale,

In realtà le cose non sono prodotte, ma sono prodotte nel mondo.

In questo modo egli aggiunge la qualificazione "in realtà" a "non prodotte". Anche il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* dice:<sup>458</sup>

Proprio come queste cose – vasi e simili – non esistono in realtà

Ma esistono nei termini di ciò che il mondo comprende,

Così è per tutte le cose.

Perciò, non ne consegue che esse sono come il figlio di una donna sterile.

Così egli dice che tutte le cose interne ed esterne non esistono in realtà, ma esistono convenzionalmente. Per cui, egli non omette la qualificazione "in senso ultimo" nella negazione.

In breve, se non accetti in alcun modo l'aggiunta della qualificazione "in senso ultimo" alla negazione, allora non avrai modo di distinguere le due verità, e non sarai in grado di dire: "In senso ultimo, è così e così; convenzionalmente, è così e così". Non c'è spiegazione di un tale Madhyamaka in alcun luogo, perciò è semplicemente un'idea sbagliata.

*Chiare Parole*, di Ciandrakirti, confuta l'aggiunta della qualificazione "in senso ultimo" alla negazione nel contesto del confutare la produzione da sé, non nel contesto del confutare la mera produzione. Questo è molto chiaro in quel commentario. Anche, come dice *Spiegazione del Commentario della "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>459</sup>

{220} Il maestro Nagarjuna confuta la produzione da sé in generale, senza usare una qualificazione, dicendo: "Non c'è produzione da sé". C'è qualcuno [i.e. Bhavaviveka] che usa la qualificazione: "Le cose sono non prodotte da sé *in senso ultimo* per via dell'esistere, come un essere vivente". Io penso che questo uso della qualificazione "in senso ultimo" sia senza senso.

Di conseguenza, noi non distinguiamo la Madhyamaka-Svatantrika dalla Madhyamaka-Prasangika sulla base dell'aggiunta o meno della qualificazione "in senso ultimo" alla negazione. [669] Esse differiscono, piuttosto, nel confutare o meno l'esistenza essenziale o intrinseca dal punto di vista convenzionale. Per-

tanto, quando confutano l'esistenza essenziale o intrinseca dei fenomeni interni ed esterni, i Prasangika dicono che non è necessario aggiungere nuove qualificazioni come "in senso ultimo", "in realtà", o "veramente". Questo perché, se ci fosse esistenza essenziale o intrinseca, dovrebbe essere stabilita come un *ultimo*, ecc.. Gli Svatantrika dicono che se non aggiungi ad esse "*ultimo*" o qualcosa del genere, allora non possono essere confutate; così aggiungono "in senso ultimo", "in realtà", o "veramente". Tuttavia, né l'uno né l'altro sistema Madhyamaka asserisce che si possano confutare [le cose esistenti convenzionalmente, come] la produzione, la cessazione, la schiavitù, la liberazione e così via senza aggiungere qualche qualificazione come "in senso ultimo" o "essenzialmente".

Qual è il significato di "non esiste in senso ultimo" (*don dam par med pa*)? Ecco, "oggetto" (*don*) significa qualcosa di conoscibile e "il più alto" (*dam pa*) significa supremo; un "ultimo" (*don dam*) è un *locus* (*lat.*) comune a entrambi. (Messo) in un altro modo, "il più alto" si riferisce alla sublime saggezza non concettuale e l'*ultimo* è l'oggetto del più alto (*don dam*), perché è l'oggetto o il dominio (campo, sfera) di quello. In un altro modo ancora, è chiamata *ultima* la saggezza concordante con la sublime saggezza non-concettuale che conosce direttamente l'*ultimo*.

[il *Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka] dice:<sup>460</sup>

La terra e così via  
Non sono elementi in senso ultimo.

Commentando questo, il suo *Sfolgorio di Ragioni* dice:<sup>461</sup>

Riguardo al termine "ultimo" (tib. *don dam pa*, scr. *paramartha*), è un "oggetto" (tib. *don*, scr. *artha*) poiché è qualcosa da conoscere, è sinonimo di "qualcosa da esaminare" e "qualcosa da comprendere". "Il più alto" (tib. *dam pa*, scr. *parama*) è un termine che significa "supremo". Uniti nel composto "oggetto più alto" (tib. *don dam*, scr. *paramartha*), questo significa che, dato che la vacuità è un oggetto ed anche il più alto, essa è l' "*ultimo*".

{221} In un altro modo, *ultimo* significa "oggetto del più alto" (tib. *dam pa'i don*, scr. *paramasya artha*). Poiché la vacuità è l'oggetto del più alto – una sublime saggezza non concettuale – essa è l'*ultimo*.

In un altro modo, significa ciò che è "concordante con l'ultimo". Poiché quell'*ultimo* esiste per una saggezza che è concordante con la conoscenza diretta dell'*ultimo*, si dice che è concordante con l'*ultimo*. [67c]

Quando dicono che qualcosa "non esiste in senso ultimo" o "è non-esistente in senso ultimo", ciò ha l'ultimo di questi tre significati, perché quello stesso testo

dice:<sup>462</sup>

*Dubbio:* L'*ultimo* è al di là di tutte le consapevolezze, ma la confutazione di un'essenza delle cose è nel regno delle lettere. Così, per quella ragione, non sarebbe [forse] non-esistente la confutazione?

*Risposta:* Ci sono due tipi di *ultimo*. Uno di questi opera senza attività concettuale; è sovramondano, senza macchia e senza elaborazioni. Il secondo opera con l'attività concettuale ed è concordante con le collezioni di meriti e saggezza; esso è chiamato "sublime saggezza nel mondo" ed implica elaborazioni. Qui noi riteniamo che quest'ultimo sia il qualificatore nella tesi: "non esiste in senso ultimo"; perciò non c'è errore di visione.

Prendi questo come se si riferisse alla saggezza basata sullo studio e la riflessione che analizza correttamente la realtà ed alle coscienze al di sopra di quella; non si riferisce solo alla condizione post-equilibrio di un nobile essere.

Anche *Delucidazione della Via di Mezzo*, di Kamalasila, dice:<sup>463</sup>

Il significato di un'affermazione come: "La produzione non esiste in senso ultimo" è il seguente: tutte le coscienze che sorgono dallo studio, dalla riflessione e dalla meditazione sulla realtà sono soggetti precisi. Perciò essi sono chiamati "*ultimo*" in quanto sono il *non plus ultra* (l'ultimo) di quelle coscienze. Essi differiscono secondo il lavorare direttamente o indirettamente, ma la forza del loro pensiero fa comprendere che tutte quelle cose sono strettamente non prodotte. Quindi, noi spieghiamo la frase: "La produzione non esiste in senso ultimo" nel senso che la conoscenza della realtà non stabilisce che queste cose sono prodotte.

Ciò pare accordarsi con ciò che è affermato [in *Sfolgorio di Ragioni*, di Bhavaviveka]. Anche il *Commentario sui Punti Difficili dell' "Ornamento per la Via di Mezzo,"* [di Santaraksita] (*Madhyamakalamkara-panjika*) dice:<sup>464</sup>

Alla domanda: "In che modo le cose non esistono intrinsecamente?", Santaraksita rispose: "In realtà". [671] Il termine "realtà" si riferisce allo *status* delle cose proprio come esse sono, qualcosa che è {222} conosciuto per inferenza basata sui fatti. Questo equivale a dire che le cose sono vuote quando le analizzi proprio come esse sono. Ciò spiega la frase "in realtà", "in senso ultimo", e così via.

In un'altra accezione, i termini come "realtà" possono riferirsi solo alla conoscenza della realtà, perché quello è ciò che essa osserva. La conoscenza della realtà, conoscenza non convenzionale, procura la comprensione che ci consente di dire che le cose non esistono intrinsecamente.

Sia la *Lampada per il "Trattato Fondamentale"* [di Nagarjuna], di Bhavaviveka, che il suo *Sfolgorio di Ragioni* aggiungono spesso qualificazioni come "in realtà" all'assenza di esistenza intrinseca. In particolare, *Lampada per il "Trattato Fondamentale"*, commentando il quindicesimo capitolo del *Trattato Fondamentale*, dice:<sup>465</sup>

*Obiezione:* Se le cose non hanno essenza, come fanno a essere cose? Se sono cose, allora non sono senza essenza. Perciò voi avete la superstizione di negare erroneamente gli oggetti con le stesse parole incluse nella vostra tesi.

L'obiezione è che all'interno della tesi: "Le cose non hanno essenza", Bhavaviveka contraddice le sue stesse parole. In quello stesso testo egli risponde:<sup>466</sup>

Noi non sosteniamo che le cose abbiano essenza in senso ultimo e dunque avanziamo la tesi della mancanza di essenza. Quindi, per tale ragione non neghiamo sbagliando l'oggetto della nostra tesi. Per cui, dal momento che questo non è un caso in cui il significato della ragione non è stabilito, noi non siamo in errore.

Egli sostiene di non negare erroneamente le cose a causa del suo asserire che le cose mancano di essenza *in senso ultimo*; così è chiaro che asserisce che *sarebbe* un negare erroneo dire che esse mancano di essenza – ossia non esistono essenzialmente – *dal punto di vista convenzionale*. Quello stesso testo dice:<sup>467</sup>

In senso ultimo, le cose interne mancano di essenza perché sono prodotte e anche perché questa affermazione distintiva del loro essere prodotte indica che esse sono dipendenti da ciò che è dipendente.<sup>468</sup> Per esempio, sono come gli esseri umani, ecc., emanati da un mago illusionista. [672]

In tal modo, egli aggiunge con chiarezza la qualificazione "in senso ultimo" nella confutazione dell'esistenza intrinseca.

Riguardo a questo, tutti quei maestri sono d'accordo sul fatto che la non esistenza di qualcosa in senso ultimo significa che, quando una coscienza razionale che analizzi nel giusto modo il suo *status* ontologico la sottopone ad attento esame, quella coscienza non stabilisce la sua esistenza. Perciò, anche {223} i testi di Bhavaviveka, nel postulare le cose convenzionali, dicono di tali cose: "Senza l'impegno nell'analisi che concorda con la percezione della realtà...;" nel confutare l'esistenza intrinseca, spesso dicono: "... non esiste alla luce dell'analisi razionale". Perciò queste affermazioni sono simili a quelle dei maestri

precedenti.

Tuttavia, quei maestri non sono d'accordo su questo: se qualcosa che esiste essenzialmente debba o no essere considerato in grado di sopportare l'indagine accurata del suo *status* ontologico da parte dell'analisi razionale. Come ho spiegato ampiamente sopra, i due maestri Buddhapalita e Ciandrakirti ritenevano che qualcosa che esiste essenzialmente dovesse necessariamente essere in grado di sopportare l'esame minuzioso condotto dall'analisi razionale della realtà, e quindi dovesse anche essere stabilito in senso ultimo.

{225} INTERPRETAZIONE ERRATA DELLA DISTINZIONE  
SVATANTRIKA/PRASANGIKA

- (2'') Se condurre la confutazione con la procedura Svatantrika o con la procedura Prasangika
- (a) Il significato di Svatantrika e Prasangika
- (1) Confutazione delle posizioni degli altri
- (a') Cosa credono gli altri
- [(1')] La prima interpretazione errata]
- [(2')] La seconda interpretazione errata]
- [(3')] La terza interpretazione errata]
- [(4')] La quarta interpretazione errata]

\* \* \*

**(2'') Se condurre la confutazione con la procedura Svatantrika o con la procedura Prasangika**

Dovresti confutare l'oggetto di negazione con una procedura Svatantrika o con una procedura Prasangika? Questo (punto) ha due parti:

1. Il significato di Svatantrika e Prasangika (Capitoli 18-21)
2. Quale sistema seguire per sviluppare la visione filosofica corretta nella tua corrente mentale (Capitolo 21)

**(a) Il significato di Svatantrika e Prasangika**

Non è chiaro che il commentario del maestro Buddhapalita costituisca un sistema Prasangika, distinguendo Prasangika da Svatantrika. {226} Ciò non ostante, considera il suo commentario sulle righe di apertura del *Trattato Fondamentale*:<sup>469</sup>

Non c'è un senso in cui qualcosa  
Sia mai stata prodotta  
Da sé, da qualcos'altro,  
Da entrambe, o senza una causa.

Qui egli nega i quattro tipi di produzione evidenziando i difetti (errori) degli altri sistemi. Il maestro Bhavaviveka lo confuta, sostenendo che le argomentazioni di Buddhapalita non hanno il potere di stabilire la sua stessa posizione o di sconfessare le posizioni degli altri. [673] Ora il maestro Ciandrakirti fa un ampio commento sul perché il sistema proprio di Buddhapalita non è affetto da tali difetti, e nel fare questo egli afferma che i Madhyamika dovrebbero far ricorso ad argomentazioni per *reductio ad absurdum* (*prasanga*), non ad argomentazioni autonome (*svatantra*), come metodo per instillare la visione Madhyamaka negli altri. In questo modo, Ciandrakirti delucida la posizione Prasangika tramite una confutazione dell'argomentazione autonoma.

Questa sezione sul come presentare tale distinzione Svatantrika/Prasangika ha due parti:

1. La confutazione delle posizioni degli altri (Capitoli 18-19)
2. Esporre la nostra posizione (Capitoli 20-21)

### (1) **Confutazione delle posizioni degli altri**

Questa sezione ha due parti:

1. Esporre ciò che credono gli altri
2. Confutare quelle posizioni (Capitolo 19)

### (a') **Cosa credono gli altri**

Ci sono stati molti modi di definire le argomentazioni per *reductio* e le argomentazioni autonome; chi potrebbe spiegarli tutti? Ecco perché metto a fuoco solo alcuni di essi.

### [(1')] **La prima interpretazione errata**<sup>470</sup>

Jayananda propugna la seguente posizione. Nel suo *Spiegazione del "Commentario [di Ciandrakirti] sulla Via di Mezzo"* (*Madhyamakavatara-tika*), egli dice:<sup>471</sup>

*Domanda:* Se ritieni che l'argomentazione per *reductio ad absurdum* sia un ragionamento sillogistico, allora lo stabilisce la cognizione valida? Se è così, sarebbe stabilito per *entrambe* le parti, perciò come puoi dire che è "ciò che asserisce l'altra parte?" Se non è così, allora, dal momento che [227] sarebbe fuori luogo per l'altra parte asserire ciò che non è stabilito, come puoi dire che si tratta di "ciò che l'altra parte asserisce?"

*Risposta:* Alcuni potrebbero rispondere: “Qualunque cosa la cognizione valida stabilisca, è stabilita per ambo le parti”, ma quello è precisamente ciò che noi *non* conosciamo. Quando una parte propone qualcosa come ragione probativa, anche se la cognizione valida può stabilirla per quella (parte) che propone il sillogismo, come può quella persona essere certa che la cognizione valida la stabilisca per l'altra parte? Dopo tutto, i particolari della mente di un'altra persona non sono oggetti né di percezione né di inferenza. E come puoi essere certo che la cognizione valida la stabilisca anche per te, perché è possibile che tu possa essere ingannato, dal momento che sei stato sotto l'influenza dell'errore per un tempo esageratamente lungo. Perciò, io accetto la natura delle cose per la forza derivante dal fatto che entrambi, il proponente e l'opponente, la accettano come valida. Quindi, io confuto le posizioni degli altri nei termini delle loro stesse asserzioni. [674]

Colui che propone un sillogismo qualsiasi non sa se gli antagonisti abbiano o no stabilito la ragione per se stessi per mezzo di una cognizione valida. Questo perché nessuno dei due tipi di cognizione valida [cognizione valida di tipo sensoriale e cognizione valida basata su una ragione] dà al proponente accesso a ciò che sta pensando l'antagonista. Non puoi essere certo che la cognizione valida stabilisca la ragione neanche per te stesso, perché anche quando determini che l'hai stabilita per mezzo di una cognizione valida, è possibile che tu sia stato ingannato. Perciò, dal momento che non ci sono ragioni stabilite in modo valido, il dibattito è fondato su ciò che le parti accettano come valido. Di conseguenza, è corretto confutare gli oppositori nei termini di ciò che essi accettano, anche se la cognizione valida non stabilisce alcunché per ambo le parti. Ecco come lo spiega.

E ancora, questo stesso (testo) *Spiegazione del “Commentario [di Ciandrakirti] sulla ‘Via di Mezzo’ ”* continua:<sup>472</sup>

Secondo i sostenitori del ragionamento autonomo, ciò che fa di qualcosa una ragione probativa autonoma è il fatto che la cognizione valida stabilisca la pervasione<sup>i</sup> tra la ragione ed il *probandum* (*lat.*: ciò che è da comprovare). Tuttavia, quella pervasione non è stabilita. Una cognizione valida che stabilisca una pervasione è o una percezione o un'inferenza. Prendiamole una alla volta.

Una percezione non può stabilire la pervasione. Tramite ciò che è percepito e ciò che non è percepito, puoi conoscere che c'è una necessaria relazione condi-

<sup>i</sup> Vedi anche {130}, {137}, {233-4} rintracciabile nella traduzione italiana (n.d.t.).

zionale tra il fuoco ed il fumo in una cucina, così che se esiste uno, esisterà anche l'altro e se uno non esiste, non (esisterà) neppure l'altro. Tuttavia, puoi dedurre l'esistenza del fuoco dall'esistenza del fumo in *tutti* i luoghi.

{228} Né puoi usare l'inferenza per stabilire la pervasione, perché anche quella è limitata a certi campi (dominii). Il dominio dell'inferenza non è universale, perché la conoscenza che qualcosa è impermanente, per esempio, sorgerà solo quando c'è una ragione concernente il *probandum* e non in tutti i luoghi ed i tempi. Perciò, la pervasione è stabilita solo per via di ciò che il mondo accetta e non per mezzo di una cognizione valida. Di conseguenza, come può essere sbagliato usare il ragionamento sillogistico per *reductio* per confutare l'opposizione?

Perciò, se le cognizioni valide stabilissero le pervasioni – come la presenza del fuoco ovunque ci sia fumo o l'impermanenza di tutto ciò che è prodotto – allora le argomentazioni autonome sarebbero accettabili, ma non lo sono. [675] Se le cognizioni valide stabilissero le pervasioni, allora le pervasioni concernenti l'esistenza del fuoco ovunque ci sia del fumo e l'impermanenza ovunque ci sia produzione dovrebbero essere stabilite in tutti i luoghi ed i tempi. Tuttavia, dal momento che la percezione e l'inferenza stabiliscono quelle pervasioni solo in relazione a campi (dominii) specifici, come le cucine ed i vasi, la sfera di quelle pervasioni è limitata. Perciò, la mera accettazione e la cognizione non valida devono stabilire anche le pervasioni. Questo è ciò che dice Jayananda. Evidentemente egli crede che se una prova usa una ragione per la quale la cognizione valida ha stabilito i tre criteri, allora è un'argomentazione autonoma; se una prova è costruita solo sulla base del fatto che le parti accettano la soddisfazione dei tre criteri,<sup>473</sup> è allora un'argomentazione per *reductio*.

### [(2')] **La seconda interpretazione errata**

Alcuni traduttori, studenti di quell'erudito [Jayananda], dibattono nel modo seguente:<sup>474</sup> i Madhyamika non hanno tesi proprie. Confutano solo ciò che credono gli altri. Dal momento che non c'è accordo sugli elementi di un sillogismo – ossia, non è accettato da entrambe le parti – le argomentazioni autonome non sono sostenibili. Il solo risultato dell'analisi ragionata è che gli altri abbandonano i loro dogmi. A parte questo, dal momento che i Madhyamika non hanno credenze proprie, il sillogismo autonomo non dovrebbe essere usato in tutte le circostanze. Perciò, sono ammissibili solo le argomentazioni per *reductio*. In verità, dal momento che queste argomentazioni per *reductio* che stabiliscono una posizione positiva derivano in definitiva dai sillogismi autonomi, sono ammissibili solo le *reductio* che negano le posizioni degli oppositori. Dal

momento che quest'ultimo tipo di *reductio* è una *reductio* in cui sia la ragione che la pervasione sono meramente accettate da ambo le parti o derivate dalle mere asserzioni delle parti, la cognizione valida corretta non stabilisce la ragione e la pervasione. È sulla base di tale *reductio* che essi eliminano le affermazioni e le elaborazioni degli altri, e fanno questo con quattro tipi di argomentazioni.

{229} Di questi, l'“argomentazione per *reductio* esprime una contraddizione” si svolge come segue. Gli oppositori, per esempio, accettano che la produzione sia finalizzata e finita e credono anche che le cose si producano da sé. Ma se una cosa è prodotta da sé, dato che ciò significherebbe che qualcosa di già esistente viene prodotta, la produzione sarebbe senza scopo e senza fine, e sarebbe scorretto ritenere che sia finalizzata e finita. Se accettano questo, è per loro scorretto accettare che le cose siano prodotte da se stesse. Quando si assommano in questo modo le contraddizioni, il solo risultato è che gli oppositori le capiscono e abbandonano questo dogma. [676]

“L'inferenza basata su ciò che accettano gli altri” confuta l'oppositore usando un soggetto, una ragione e così via, che sono accettati da quell'oppositore. Per esempio, la pianticella che tu accetti come auto-prodotta, non è prodotta da se stessa perché è il suo vero sé. Anche se i Madhyamika affermano che non è prodotta da sé, questa è puramente una confutazione della pretesa altrui che le cose sorgano da se stesse; non stabilisce per gli stessi Madhyamika la non-esistenza della produzione da sé, e perciò i Madhyamika non hanno tesi.

L'argomentazione chiamata “la somiglianza della ragione probativa e del *probandum*” (i.e. ciò che è da dimostrare) implica il mostrare come nessuno degli esempi o dei segni, che gli oppositori espongono per comprovare la loro posizione, possa dimostrarsi rilevante per quella posizione.

L'“argomentazione da parallelismo o ragioni simili” implica parallelismo tra le ragioni indistinguibili, tipo che se accetti uno, tu accetti l'altro.

*Obiezioni:* Bene; allora, tu credi o non credi a tali confutazioni di ciò che l'antagonista accetta? Se sì, allora ciò di per sé costituisce la tua tesi e ci sarebbe una ragione autonoma che prova quella posizione. Se no, non ha senso che tu offra argomentazioni che confutano ciò che l'altra parte accetta.

*Risposta dei seguaci di Jayananda:* Quando analizzi l'ultimo, se accetti un predicato come “manca di esistenza intrinseca” o “non è prodotto”, allora devi accettare le tesi e le ragioni autonome. Tuttavia, dal momento che non accettiamo tali predicati, non siamo in errore. Se il semplice credere in qualcosa significa che hai una tesi, allora ciascuno avrebbe tesi su tutto.

Ecco come spiegano la loro posizione [i seguaci di Jayananda]. Evidentemente credono che, anche se per parte loro non hanno alcunché da provare, sia possibile a loro meramente confutare le posizioni altrui; che anche se hanno

delle credenze, non hanno delle tesi; e di {230} non avere posizioni proprie, evitando tesi come l'assenza di esistenza intrinseca nell'analizzare l'*ultimo*. Apparentemente, essi considerano come Svatantrika coloro che non credono che ci sia proprio niente che possa essere asserito e che perciò, nell'analizzare l'*ultimo*, asseriscono il predicato "manca di natura intrinseca" e stabiliscono quella come propria posizione. Considerano come Prasangika quelli che non asseriscono tali predicati, ma si impegnano solo nella confutazione di ciò che accettano gli altri.

[(3')] **La terza interpretazione errata**<sup>475</sup> [677]

Secondo quelli che oggi si considerano Madhyamika Prasangika, non c'è nulla da accettare neppure convenzionalmente nel proprio sistema, né rispetto all'*ultimo* né rispetto al convenzionale. Se hai una tesi del genere, devi allora accettare gli esempi e le ragioni che la comprovano, ed in tal caso sei uno Svatantrika. Perciò, i Prasangika non hanno per nulla un loro sistema. Per questo, *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, afferma:<sup>476</sup>

Se io avessi una qualsiasi tesi,  
Soffrirei allora per quel difetto (errore),  
Ma poiché non ho tesi,  
Solo io sono senza difetti.

Se le percezioni sensoriali e così via,  
Potessero effettivamente percepire qualcosa  
Ci sarebbe in quel caso qualcosa da provare o da confutare.  
Ma poiché non (percepiscono effettivamente), io non posso essere trovato in fallo.

Anche *Sessanta Stanze di Ragionamento*, di Nagarjuna, dice:<sup>477</sup>

I Mahatma non hanno posizioni,  
Non hanno argomentazioni,  
Come possono coloro che non hanno posizioni loro stessi  
Avere posizioni di fronte ad altri?

Anche *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>478</sup>

Indipendentemente da quanto ci provi  
Non puoi mai contraddire

Quelli che non hanno posizione  
Rispetto all'esistenza, alla non-esistenza o ad entrambe.

Tutte queste sono sorgenti che mostrano che un Madhyamika non ha posizione o tesi. *Chiare Parole* afferma:<sup>479</sup>

Se sei un Madhyamika, non è corretto formulare un'argomentazione autonoma, perché noi non accettiamo le posizioni degli altri.

Ed anche:<sup>480</sup>

{231} L'opposto della conseguenza assurda in una *reductio* spetta all'oppositore, ma non a noi, perché noi non abbiamo tesi.

Anche il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>481</sup>

Una confutazione opera forse per confutare contattando ciò che confuta?  
Oppure confuta senza creare un contatto?  
Questo problema è inevitabile per coloro che hanno posizioni,  
Ma dal momento che io non ne ho, questa argomentazione per *reductio* non mi riguarda.

Questi passaggi affermano che, dato che i Madhyamika non hanno posizioni, quegli errori (difetti) non li riguardano. Pertanto, tutte le esposizioni Madhyamaka sono portate avanti solo nei termini della prospettiva dell'altra parte. [678] Infatti, come afferma il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>482</sup>

Mentre voi accettate le entità dipendenti reali  
Io non le accetto neppure convenzionalmente;  
Per fare effetto (colpo), io dico che esse esistono anche se non (esistono).  
Assumendo la prospettiva del mondo, io parlo di un sé.

Quel che più conta, *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, dice:<sup>483</sup>

Dal momento che non c'è nulla da confutare,  
Io non confuto alcunché.  
Perciò, dicendo che io confuto qualcosa,  
Tu mi insulti.

Perciò, non c'è una cosa come il normale confutare qualche altra posizione. Questo è ciò che loro dicono.

[(4')] **La quarta interpretazione errata**<sup>484</sup>

Alcuni Madhyamika dei primi tempi, dotti Tibetani che seguono il maestro Ciandrakirti, dibattono in questo modo. Noi rifiutiamo completamente questi sistemi che pretendono che i Madhyamika non abbiano posizioni proprie, né valide cognizioni per stabilirle. Il nostro sistema è come segue. Noi confutiamo “le cognizioni valide basate sul fatto reale”,<sup>485</sup> sia quelle percettive che quelle inferenziali, di coloro che propongono presentazioni della cognizione valida e degli oggetti che essa conosce nei termini del carattere intrinseco che può resistere all'analisi razionale. Accettando convenzionalmente, senza analisi, le cognizioni valide e gli oggetti conosciuti, con cui il mondo ha dimestichezza, noi Madhyamika dimostriamo che le cose mancano di vera esistenza con un sano ragionamento, facendo un'affermazione probativa all'oppositore. Anche così, noi non siamo Svatantrika, perché postuliamo la mancanza di vera esistenza per mezzo di cognizioni valide non analizzate, che sono familiari al mondo.

{233} CONFUTARE LE INTERPRETAZIONI ERRATE DELLA DISTINZIONE  
TRA SVATANTRIKA E PRASANGIKA

- (b'') Confutare quelle posizioni  
 (1'') Confutare la prima interpretazione errata  
 (2'') Confutare la seconda interpretazione errata  
 (3'') Confutare la terza interpretazione errata  
 (4'') Confutare la quarta interpretazione errata

\* \* \*

- (b'') **Confutare quelle posizioni**  
 (1'') **Confutare la prima interpretazione errata**

Nel sistema della *Spiegazione del "Commentario[di Ciandrakirti] sulla 'Via di Mezzo'* " di Jayananda, la cognizione valida non stabilisce la ragione e la pervasione. Jayananda sostiene che la cognizione valida non stabilisce la ragione, ma la sua giustificazione è carente per le seguenti ragioni. (1) Anche in un sistema che ritiene che entrambi, il proponente e l'oppositore, debbano avere previamente stabilito la ragione con la cognizione valida, qualcosa non cessa di essere considerata una ragione semplicemente perché il proponente non è certo che la ragione sia stabilita per l'oppositore. Quindi, il ragionamento (ragione fondamentale) di Jayananda non inficia (vizia, invalida) la necessità che la controparte stabilisca il ragionamento per mezzo di una cognizione valida. [679] (2) Se tu sostieni di non sapere se una ragione sia stabilita per un oppositore {234} perché non conosci la mente dell'oppositore, ne consegue allora che non puoi neppure essere certo che l'altra parte abbia accettato un punto particolare; perciò sarebbe impossibile confutare gli oppositori nei termini di ciò che essi accettano, ecc.. Perché? Anche se tu hai una certezza basata sulla percezione, circa le parole degli antagonisti quando dicono: "Questo è ciò che accettiamo", seguendo la tua logica non avresti conoscenza certa che essi effettivamente accettino ciò che hanno affermato, perché non conosci le menti degli altri esseri.

La giustificazione che dà Jayananda del perché la cognizione valida non stabilisca la *pervasione* è anch'essa inadeguata. La cucina è l'oggetto basandoti sul

quale comprendi la pervasione: “Quando nella cucina c’è fumo, c’è fuoco”. Ciò che viene compreso rispetto a quella base è la nuda pervasione “quando c’è fumo, c’è fuoco”. Certamente non è che tu abbia a comprendere la pervasione “dove c’è fumo di cucina, c’è fuoco di cucina”. Dunque, come potrebbe essere che tu apprenda una pervasione limitata a un particolare tempo e luogo? O anche, se la pervasione fosse limitata in quel modo, dal momento che la cucina non fungerebbe da base per accertare una pervasione così limitata, dovresti addurre qualche altra base in relazione alla quale è necessario l’accertamento della pervasione limitata. Per esempio, l'impermanenza – una qualità predicativa<sup>i</sup> che viene accertata rispetto al suono – deve di sicuro applicarsi sia al suono che ai vasi. Una forma di impermanenza che sia solo del suono non può essere postulata come la qualità predicativa. Questa stessa linea di ragionamento dimostra che è scorretto ritenere che l'inferenza che stabilisce la pervasione non sia una cognizione valida.

Egli sostiene anche che la pervasione viene stabilita solo in base all'accettazione di essa da parte del proponente e dell'oppositore, dal momento che una cognizione valida non la stabilisce. Anche questo è scorretto. Perché? Se tu tratti la mera accettazione di una posizione alla stregua di una giustificazione di essa, non puoi allora confutare l'oppositore, perché l'asserzione di un punto da parte dell'oppositore lo stabilirebbe e nessuna delle due parti ha alcuna cognizione valida che possa confutarlo.

*Domanda:* Ma che ne sarebbe se tu dovessi distinguere tra diversi tipi di accettazione, uno dei quali potesse stabilire la ragione, la pervasione, ecc., e l'altro no?

*Risposta:* Se giustifichi una tale distinzione per il semplice fatto che è stata asserita, allora la tua argomentazione somiglia a ciò che stai cercando di provare e la tua posizione non è progredita. Se, tuttavia, fai la distinzione sulla base dell'esistenza o meno di una cognizione valida per rendere più consistente un'asserzione, allora ti sei allontanato dal tuo credere che non ci siano cognizioni valide.

### {235} (2') **Confutare la seconda interpretazione errata [68c]**

Tu ritieni che evitare le tesi autonome significhi che nell'analizzare la realtà non asserisci la tesi secondo cui non c'è natura intrinseca. Ma il non accettare quella tesi, è perché la tesi non è stabilita dalla conoscenza ragionata che analizza se c'è o no una natura intrinseca? Oppure, nel non accettare quella tesi, addu-

<sup>i</sup> Termine grammaticale, che significa “espressa dal predicato in una proposizione” (n.d.t.).

ci la ragione che questa è un'occasione in cui la realtà è in processo di analisi? Quale sostieni?

Nel primo caso, se la conoscenza ragionata non stabilisce (l'oggetto) di riferimento della tesi, la mancanza di natura intrinseca, allora la conoscenza ragionata potrebbe anche non confutare, per ragioni simili, il referente della tesi "la natura intrinseca esiste". E, per le ragioni che seguono, è completamente scorretto che tu pensi che il referente della tesi "la natura intrinseca esiste" non sia confutato quando la realtà viene analizzata. (1) Tu sostenevi in precedenza che l'analisi ragionata confuta i sistemi degli altri. (2) La conoscenza non-analitica [i.e. convenzionale] non può confutare i sistemi degli altri. (3) Diversamente, se l'analisi non confutasse la tesi "la natura intrinseca esiste", perché mai dovresti specificare: "Noi non accettiamo tesi *nel nostro sistema*"? Infatti, in tal caso, non accettereste neppure le argomentazioni per *reductio* che confutano i sistemi degli altri.

Quando usi un'argomentazione per *reductio* per eliminare i dogmi dell'altra parte, la confutazione dell'esistenza di natura intrinseca dovrebbe allora essa stessa stabilire l'assenza di natura intrinseca. Ho fatto il punto di cui sopra in relazione al passaggio citato in precedenza dalla *Confutazione delle Obiezioni* e dal suo commentario.<sup>486</sup> Non c'è una terza alternativa. Se le cose non stessero così, qualcuno potrebbe sostenere proprio l'opposto della tua posizione, dicendo: "Io sto stabilendo l'assenza di natura intrinseca; non sto confutando l'esistenza di natura intrinseca". Che risposta potresti dare? Se pensi che l'affermare l'assenza di natura intrinseca debba, senza dubbio, negare la natura intrinseca, dovrebbe allora anche essere vero che il negare l'esistenza di natura intrinseca debba, senza dubbio, affermare in modo simile l'assenza di natura intrinseca.

Se pensi che le tesi come l'assenza di natura intrinseca siano improprie perché questa è un'occasione (circostanza) in cui la realtà viene analizzata, dai ora la giustificazione per questo. [681] Puoi supporre che non si possano accettare tali credenze perché qualcosa che esiste quando la realtà viene analizzata deve per forza esistere in senso ultimo; ma questa conclusione è scorretta. Se rifiuti proprio l'occasione in cui la realtà viene analizzata, dovrai allora accettare l'impossibilità di un {236} periodo di tempo durante il quale un Madhyamika analizza le cose con la ragione. Ma se ammetti una tale occasione, dovrai allora sicuramente accettare anche l'esistenza dell'analizzatore, il ragionamento che analizza, la base dell'analisi, l'oppositore con cui stai analizzando, ecc.. Quindi, perché è necessario che ogni cosa esistente in quel momento esista in senso ultimo? Né è soddisfacente sostenere che, dal momento che una mera *reductio* coinvolge solo ciò che è asserito dall'oppositore o ciò che può essere derivato in senso ultimo da quelle asserzioni, tu stai costruendo una *reductio* anche se non

ci sono cognizioni valide. Perciò io confuto la tua visione proprio come ho confutato il primo sistema sopraesposto.

Inoltre, non è appropriato sostenere che non hai asserzioni mentre la realtà viene analizzata ma che hai asserzioni dal punto di vista convenzionale. Questo perché la circostanza in cui viene analizzata la realtà non può essere una cosa ultima; perciò deve essere una convenzionalità, e ciò contraddice la tua tesi. Inoltre, se non esistere mentre la realtà viene analizzata significa non esistere in senso ultimo, allora non avere asserzioni mentre la realtà viene analizzata non potrebbe essere una caratteristica distintiva della Prasangika – perché nessun tipo di Madhyamika sostiene di avere asserzioni in senso ultimo.

### (3') **Confutare la terza interpretazione errata**

Come spiegato in precedenza, coloro che sostengono che i Madhyamika non hanno tesi, neppure convenzionalmente, non hanno correttamente identificato l'oggetto che la ragione nega. Quindi, essi confutano l'oppositore con argomentazioni che confutano la natura intrinseca e poi, quando la situazione è rovesciata, essi vedono quelle argomentazioni come se si applicassero esattamente allo stesso modo anche al loro sistema. Nell'espone il loro sistema non hanno idea di come evitare l'errore. Per cui, tutto ciò che sorge in modo dipendente – sia dell'esistenza ciclica che del nirvana – finisce per avere uno *status* ontologico come quello delle fabbricazioni dei non-buddhisti, tipo un creatore divino. Perciò, quell'interpretazione calunnia i Madhyamika e merita assoluto disprezzo. [682] Ho già spiegato per esteso la confutazione di quella posizione.

Coloro che analizzano se i Madhyamika asseriscano qualcosa, devono convenire che un Madhyamika è ritenuto uno che ha la “via di mezzo”. Di conseguenza dovranno accettare che un Madhyamika comprenda il significato del sorgere-dipendente – che in senso ultimo neppure una particella esiste, mentre convenzionalmente tutto è come un'illusione. Perciò c'è qualcosa da asserire. Inoltre, devi per forza postulare questo col confutare le ignobili affermazioni che sono l'inverso di quelle posizioni, vale a dire, il credere che le cose esistano in senso ultimo ed il credere che esse non esistano [237] neppure convenzionalmente. Quindi, c'è una cognizione valida che conosce ciò che è comprovato e ciò che è confutato, e c'è un discorso in cui i Madhyamika, sulla base della loro conoscenza, insegnano accuratamente agli altri. A causa di questo e dato che gli oppositori non hanno una risposta filosoficamente coerente ai punti che essi espongono, questo sistema è estremamente puro.

Di conseguenza, anche se non sapete come esporre il perfetto sistema dei dotti Madhyamika, dovrete almeno non calunniarlo sostenendo che non esiste. La pura accettazione del ragionamento del sorgere dipendente recide tutti gli

intrichi delle visioni errate. L'intelligente che tiene conto di questo eviterà ogni contraddizione nell'espone il sistema Madhyamaka e non darà fiducia a coloro che diffondono tali bugie. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>487</sup>

Pertanto, la nostra posizione è completamente pura da ogni incrinatura logica e di sicuro non contraddice alcuna presentazione tradizionale della realtà convenzionale o (di quella) ultima, mentre la vostra posizione ha ovvie e serie falle (difetti) e contraddice quelle presentazioni tradizionali. A causa di totale insensatezza, voi non vedete con precisione questi difetti e buoni punti (di vista). Quei difetti (errori) che attribuite a me, sono vostri.

Il sistema Madhyamaka menzionato in questo passaggio appena citato è una presentazione irrefutabile derivante sia da cognizioni valide che determinano cosa è *ultimo*, che da cognizioni valide convenzionali. [683] Quindi potete essere certi che è completamente esente (puro) da incrinature logiche e che vi permette di compiere un'esposizione completa dell'esistenza ciclica e del nirvana. O anche, se l'affermazione: "I Madhyamika non hanno un loro sistema" fosse considerata irrefutabile, allora, per ragioni analoghe, anche l'affermazione: "Ogni cosa che voi dite è una bugia" non potrebbe essere confutata neanche a un livello minimo.

*Obiezione:* Quelli che sostengono di affermare nulla non sono soggetti ad analisi riguardo all'avere o non avere alcuna asserzione. Perciò, poiché noi non accettiamo proprio nulla, nessuno può confutarci.

*Risposta:* Anche questo è insostenibile, perché se fosse sostenibile, anche nel caso di quelli che affermano: "Tutte le affermazioni (rivendicazioni) sono false", non si potrebbe dimostrare che contraddicono le loro stesse parole, perché la loro pretesa che tutte le parole siano false, precluderebbe secondo la vostra logica l'analisi della veridicità di quelle stesse parole. È insostenibile anche perché il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>488</sup>

Se ci fosse un qualche sé esistente in realtà, sarebbe allora qualcosa  
Che esiste col corpo, come fa la mente; non sarebbe ineffabile.

{238} In risposta alla credenza dei Vatsiputriya, secondo cui c'è un sé sostanzialmente esistente che non può essere descritto come uguale o diverso dagli aggregati, questo passaggio dice che se il sé esistesse sostanzialmente, dovrebbe essere suscettibile di descrizione o come uguale o come diverso dagli aggregati. Ma se sei nel giusto, ai Vatsiputriya sarebbe possibile risponderti: "Tu non puoi impegnarti in un'analisi di quel tipo".

Supponi di sostenere di poterti impegnare nell'analisi nel modo seguente.

“Se i Vatsiputriya pretendono che la persona esista sostanzialmente, è scorretto per loro sostenere che la persona non possa essere descritta nei termini degli aggregati, perché questo contraddirebbe la loro visione secondo cui la persona non è né uguale agli aggregati né diversa da essi”. Se formuli questa argomentazione, allora proprio per tale motivo l’affermazione: “Se non asserisco nulla, io non ho un’asserzione”, costituisce una asserzione sincera. Potresti sostenere che le seguenti due situazioni sono simili: (1) dire: “Non abbiamo ricchezza”, e ricevere la risposta: “Dammi quella ricchezza che non è ricchezza”; e (2) dire: “Noi non accettiamo alcunché”, e ricevere la risposta: “L’acceptare niente è di per sé accettare qualcosa”. [684] Tuttavia, nel portare questo argomento fraintendendo la nostra posizione. Noi *non* stiamo sostenendo che non avere asserzioni è in sé un’asserzione. Bene, allora cosa stiamo dicendo? Stiamo dimostrando che affermando sinceramente che tu asserisci nulla, tu asserisci necessariamente che asserisci nulla. Ne risulta che tu inevitabilmente cancelli le tue stesse parole.

Se le affermazioni come quelle che fai tu non appartengono al sistema Madhyamaka, allora contraddici te stesso comprovandole tramite la citazione di passaggi dalle opere del nobile Nagarjuna e del suo figlio spirituale Aryadeva. Inoltre, tali asserzioni non possono essere considerate il sistema di Ciandrakirti, né il sistema di alcun altro buddhista. Pertanto, sono al di fuori dell’insegnamento.

Coloro che pretendono di propugnare il sistema Madhyamaka, e in particolare il sistema di Ciandrakirti, si contraddicono da soli sostenendo di non avere un sistema proprio. Allo stesso modo è scorretto anche pretendere che ogni cosa che esponi sia postulata solo nei termini della prospettiva di altri, sperando in questo modo di liberarti dall’asserire qualcosa. Quando dici che devi asserire l’esistenza di cose come la forma solo nei termini della prospettiva di altri, forse non stai asserendo l’esistenza di cose come la forma, ma stai certamente asserendo che postuli la forma e così via nei termini della prospettiva di altri; perciò non ti sei liberato da tutte le asserzioni. Devi asserire che in quel momento c’è (1) un’altra persona nei termini della cui prospettiva tu postuli le cose, {239} e (2) te stesso, colui che le postula. Pertanto, la pretesa di accettare le cose solo nei termini della prospettiva di altri non solo fallisce lo scopo di implicare che non hai un tuo sistema proprio, ma invalida una tale nozione.

*Obiezione:* Noi non sosteniamo neanche di non avere un sistema o di asserire tesi solo nei termini della prospettiva altrui. Tuttavia, dal vostro punto di vista sembra che facciamo queste affermazioni.

*Risposta:* Questa posizione nega l’esperienza sensoriale che perfino i Lokayata non possono negare. Quando non sperimenti neanche ciò che tu stesso sostieni, come (è) sorprendente che tu conosca ciò che noi abbiamo udito. Se

neghi l'evidenza dell'esperienza sensoriale, perché allora hai bisogno di insistere che non hai asserzioni? Infatti, a prescindere da ciò che sostieni, tu puoi negarlo in seguito e così non essere mai in errore. [685]

*Oppositore:* Noi postuliamo anche le argomentazioni per *reductio* solo nei termini della prospettiva di altri. Non le accettiamo nel nostro sistema.

*Risposta:* Allora cosa significa per voi ripudiare il sistema Svatantrika e avere fede nel sistema di Ciandrakirti, il fondatore testuale del sistema Prasangika? Perché, proprio come il sillogismo autonomo è inammissibile nel vostro sistema, così anche le argomentazioni per *reductio* sono inammissibili; proprio come le argomentazioni per *reductio* sono ammissibili nei termini della prospettiva di altri, voi finite anche per usare i sillogismi autonomi, come necessario, nei termini della prospettiva di altri.

Non possiamo chiamare Cittamatrin quelle persone che accettano la filosofia della Solo-Mente nei termini della prospettiva di altri, ma che non la accettano nel loro sistema. Allo stesso modo, non possiamo chiamare [sostenitori] Prasangika quelle persone che, mentre non ammettono nel loro sistema le argomentazioni per *reductio* che stabiliscono il significato della via di mezzo, le postulano tuttavia nei termini della prospettiva di altri. E dal momento che anche coloro che propugnano questa posizione non sono Svatantrika, questo mostra chiaramente che essi non sono Madhyamika.

[Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti] afferma:<sup>489</sup>

Io dico che essi esistono per l'effetto, anche se non (esistono).

Assumendo la prospettiva del mondo, io parlo di un sé.

Voi non potete usare questo come una fonte per dimostrare che tutte le posizioni sono assunte solo nei termini della prospettiva di altri. Perché? Si postulano i fenomeni come mancanti di natura essenziale od intrinseca solo nell'ambito della conoscenza ragionata che analizza correttamente se una tale natura esista o non (esista). Non si postula questo nell'ambito di una coscienza convenzionale ordinaria. Perché? Se quella coscienza ordinaria fosse in grado di stabilire la mancanza di natura intrinseca, allora la {240} conoscenza ragionata sarebbe inutile, il che è assurdo. Inoltre, dal momento che qualche testo dice: "Io dico che essi esistono... assumendo la prospettiva del mondo", ciò significa che l'esistenza delle forme e così via è postulata nei termini della prospettiva del mondo.

Quando quel testo, nelle linee precedenti a quelle appena citate, afferma che noi non accettiamo il convenzionale, ciò significa che noi non accettiamo le entità dipendenti come le accetta il [sistema] Cittamatra; non significa che noi non accettiamo il convenzionale nel nostro sistema, perché esso dice: "entità

dipendenti reali come le accettate voi”. Questa stanza risponde all’argomentazione Cittamatrin data in un passaggio di transizione del commentario su quel testo:<sup>490</sup> [686] “Se usi ciò che è valido o ragionevole per confutare le entità dipendenti, io userò le vostre argomentazioni per confutare ciò che tu consideri il convenzionale”. Per cui, il significato è questo: Voi Cittamatrin credete che le entità dipendenti siano cose che possono sopportare l’analisi razionale. Io non accetto tali fenomeni convenzionali. Quindi, noi non siamo d’accordo quanto alla possibilità di usare la ragione per confutarli.

Noi non usiamo l’espressione “assumere la prospettiva del mondo” per riferirci alla prospettiva di altri che non appartengono al nostro sistema; si riferisce piuttosto alla coscienza convenzionale non menomata. Questo perché l’esistenza di oggetti convenzionali deve essere sempre postulata entro la sfera di tale coscienza e perché le cognizioni valide che postulano le convenzionalità esistono anche nella corrente mentale propria dei Madhyamika. Perciò, noi usiamo le parole “benché esse non esistano” per riferirci alla loro mancanza di esistenza dovuta a carattere intrinseco. Quindi, il passaggio dovrebbe essere glossato così: “Io dico loro che esistono, anche se non esistono sulla base di un loro carattere intrinseco”. Non è appropriato glossarlo così: “Io dico che esistono anche se non esistono”. Questo perché il passaggio specifico rappresenta il nostro modo di postulare gli oggetti convenzionali, la cui esistenza dovuta a carattere intrinseco non è possibile neppure convenzionalmente. Inoltre, nella porzione del commentario al suo *Commentario sulla ‘Via di Mezzo’* che spiega quel passaggio, Ciandrakirti afferma: “Io accetto qualunque cosa esista o non esista per il mondo, proprio come fa il mondo”. Pertanto, quel passaggio non può essere inteso significare che le cose non esistano. Quindi, dal momento che ci sono molti casi esemplificativi del genere, in cui il testo afferma che, benché le cose non esistano in senso ultimo, nondimeno esse esistono convenzionalmente, non c’è il minimo errore nell’intendere l’esistenza che viene affermata e l’esistenza che viene negata come se avessero significati diversi nel passaggio: “Io dico che esistono anche se non (esistono)”.

{241} *Obiezione*: Devi ancora spiegare cosa significhi la *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, quando dice che i Madhyamika non hanno posizioni e tesi.<sup>491</sup> Se tu adotti la tesi: “la pianticella non ha natura essenziale o intrinseca”, allora devi anche accettare la ragione: “perché è una cosa sorta dipendentemente”, e l’esempio: “per esempio, come un’immagine riflessa”. [687] In accordo con questo, tu accetti che un’affermazione sillogistica crei per l’oppositore (1) una ragione che abbia relazione col soggetto (che appoggi sul soggetto) e abbia i due tipi di pervasione.<sup>492</sup> (2) un *probandum* che la ragione compri, ed (3) un’inferenza che comprenda quel *probandum*. Stando così le cose, allora – a parte il semplice detestare il *nome* “sillogismo autonomo” – perché ti

prendi la scomoda incombenza di confutare i sillogismi autonomi?

*Risposta:* La *Confutazione delle Obiezioni* non spiega che noi non abbiamo tesi e posizioni, proprio come tu hai citato, ma dal momento che ci sono anche molti passaggi che affermano che è necessario postulare delle asserzioni, come può il semplice citare quel singolo passaggio provare che i Madhyamika non hanno posizioni?

È del tutto vero, comunque, che c'è stata la preoccupazione che chiunque considerasse l'assenza di esistenza intrinseca come una tesi fosse uno Svatantrika, a causa del fatto che questo è un punto straordinariamente sottile e difficile. La nostra risposta a ciò sarà spiegata quando esporremo la nostra posizione.<sup>493</sup>

Quanto all'affermazione di Nagarjuna nella *Confutazione delle Obiezioni*, che (dice) che lui non ha tesi, i Madhyamika dicono che le cose mancano di natura intrinseca. Gli essenzialisti sostengono che, se le parole di una tale tesi hanno natura intrinseca, allora è scorretto dire che tutti i fenomeni mancano di natura intrinseca; se quelle parole mancano di natura intrinseca, allora esse non possono ripudiare l'esistenza di natura intrinseca. Tuttavia, qualcosa priva di natura intrinseca può svolgere la funzione di comprovare o di confutare (dimostrare falso); in conformità ai passaggi citati in precedenza, dalla *Confutazione delle Obiezioni* e dal suo commentario, questo è ammissibile.<sup>494</sup> Perciò il soggetto dell'aver o non avere tesi non è un'argomentazione che riguardi il fatto che Nagarjuna le abbia *in generale*. È invece un'argomentazione che riguarda (la questione) se le parole della tesi: "tutte le cose mancano di natura intrinseca", abbiano natura intrinseca. Quindi, il significato delle righe (estratte) dalla *Confutazione delle Obiezioni* è questo: se accettassi che le parole di tale tesi avessero natura intrinseca, allora potrei essere criticato per il fatto di contraddire la tesi secondo cui tutte le cose mancano di natura intrinseca; ma siccome non lo accetto, non posso essere biasimato. Questo è il perché non si può ritenere che quelle righe dimostrino che i Madhyamika non hanno tesi, dato che c'è una differenza veramente grande tra l'assenza di esistenza intrinseca e la non-esistenza.

{242} Il verso della *Confutazione delle Obiezioni* – "Se la percezione sensoriale e così via..." – afferma che la percezione sensoriale e così via non hanno alcuna percezione.<sup>495</sup> [688] Tuttavia, in conformità al passaggio citato in precedenza da *Chiare Parole*,<sup>496</sup> questo significa che la cognizione valida ed i fenomeni che essa percepisce non sono oggetti percepiti e agenti percettori essenzialmente esistenti. Non significa che non ci sono cognizioni valide sorte dipendentemente o fenomeni da esse percepiti. Secondo l'opinione [degli essenzialisti], anche se il carattere intrinseco delle cose come stabilite dalla percezione sensoriale *potesse* essere confutato, l'affermazione dei Madhyamika secondo cui tutte le cose sono vuote di natura intrinseca imporrebbe ancora che la per-

258 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

cezione sensoriale e gli oggetti da essa percepiti fossero vuoti di natura intrinseca, in quanto essi sono inclusi tra le “cose”. In tal caso, secondo il loro punto di vista, la percezione sensoriale e gli oggetti percepiti da essa sarebbero non-esistenti; quindi non si potrebbe confutare il carattere intrinseco delle cose. Quel passaggio dalla *Confutazione delle Obiezioni* che afferma che la percezione sensoriale è priva di percezione è formulato in risposta a questa visione essenzialista, una visione che afferma in queste righe:<sup>497</sup>

Se le cose percepite dalla percezione sensoriale  
Fossero ripudiate,  
La percezione sensoriale da cui le cose sono percepite  
Sarebbe essa stessa non-esistente.

Il *Commentario* a queste righe afferma:<sup>498</sup>

Né è possibile sostenere che la percezione osserva tutte le cose e poi ripudiarle dicendo: “Tutte le cose sono vuote”. Perché? La percezione sensoriale valida è inclusa tra “tutte le cose”, ed è perciò vuota. Sarebbe vuoto anche ciò che percepisce le cose. Perciò, non ci sarebbe percezione da cognizione valida. Ciò che non può percepire non può neanche confutare e quindi la pretesa che tutte le cose siano vuote non è valida.

Quanto alle righe dalle *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva: “Non puoi mai respingere (confutare)...”,<sup>499</sup> il commentario di Ciandrakirti ci insegna che non si possono confutare i sostenitori della vacuità, indipendentemente da quanto a lungo ci si provi. Dal momento che sostieni di non asserire neppure la vacuità, come puoi citare questo passaggio a sostegno del non avere alcuna asserzione? *Spiegazioni del Commentario alla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, cita quelle quattro righe nel seguente passaggio:<sup>500</sup>

È scorretto, per coloro che propugnano la posizione secondo cui le cose esistono solo come designazioni, sostenere il dualismo. [689] Pertanto, quelli che avanzano critiche e responsi fondati sul dualismo {243} contro il Madhyamaka, non trovano mai il minimo punto d'appoggio. Come dice *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva:

Indipendentemente da quanto a lungo ci si provi,  
Non puoi mai contraddire  
Coloro che non hanno una posizione  
Riguardo all'esistenza, alla non-esistenza o ad entrambe.

Quindi, Ciandrakirti usa questo passaggio per spiegare che né gli essentialisti, che ritengono che le cose esistano essenzialmente, né i nichilisti, che credono nel totale disconoscimento del funzionamento delle cose come la forma, possono confutare quelli che accettano l'esistenza attribuita (imputata) mentre ripudiano (respingono) l'esistenza essenziale o sostanziale. Di conseguenza, quel passaggio non può essere usato come una sorgente per la pretesa che i Madhyamika non abbiano una posizione propria. È del tutto chiaro che le posizioni di esistenza, non-esistenza e così via si riferiscono a casi specifici di posizioni sostenute da un'ottica dualistica. Quindi, devono essere spiegate proprio come lo sono state in precedenza nella nostra trattazione sulla confutazione del tetralemma e nel modo di confutare i fautori dell'esistenza e della non-esistenza.<sup>501</sup>

Il commentario di Ciandrakirti sul passaggio delle “*Sessanta Stanze di Ragionamento*,” di Nagarjuna, “I Mahatma non hanno posizioni...”, afferma:<sup>502</sup>

Dal momento che non ci sono tali cose reali, non possono esserci né le proprie posizioni né quelle degli altri. Le affezioni di quelli che vedono questa cosa cesseranno definitivamente.

Questo commentario indica nella non esistenza di cose reali la ragione per non avere posizioni. Inoltre, “cosa reale” deve qui essere intesa riferirsi al carattere intrinseco od alla natura intrinseca, perché interpretare che si riferisca alla funzionalità contraddirebbe l'affermazione secondo cui il vederla pone fine alle affezioni. Perciò, dal momento che i Madhyamika non hanno posizioni in base alle quali accettano le cose come intrinsecamente esistenti, questo testo dice che essi non hanno posizioni. Questo perché il *Commentario sulle “Sessanta Stanze di Ragionamento”*, di Ciandrakirti, nel passaggio che precede questo verso, identifica l'asserzione delle cose reali come reificazione di un carattere intrinseco nelle cose. Il *Commentario* di Ciandrakirti ed il suo testo radice dicono:<sup>503</sup>

Quanto a quelli che non hanno scandagliato questa realtà – il sorgere dipendente – e che credono completamente nel carattere intrinseco delle cose:

Se essi asseriscono una cosa reale, è assolutamente certo  
 Che si aggrapperanno a visioni ostinate  
 E perniciose le quali  
 {244} Daranno origine ad attaccamento ed ostilità.  
 La disputa sarà il risultato di quelle visioni. [69c]

Perciò, questi passaggi scritturali non insegnano che i Madhyamika non hanno sistemi propri. Di conseguenza, questo è anche il modo in cui dovrete intende-

re il significato del passaggio di *Chiare Parole* che dice: "...perché noi non accettiamo le posizioni degli altri...", nel citare la *Confutazione delle Obiezioni* e le *Quattrocento Stanze*.<sup>504</sup>

"Da confutare", nel passaggio di *Confutazione delle Obiezioni* che afferma: "Dal momento che non c'è qualcosa *da confutare*, io confuto nulla",<sup>505</sup> dovrebbe essere interpretato in due modi. Se prendiamo "ciò che deve essere confutato" come (se fosse) riferito all'oggetto della reificazione delle cose come intrinsecamente esistenti, non ha senso che Nagarjuna dica che, dato che l'esistenza intrinseca non esiste, egli confuta nulla. Quindi, dobbiamo prenderlo come se si riferisse alla coscienza reificante che è confutata. Il commentario di Candrakirti su quel passaggio dice che anche l'agente (ossia: colui) che confuta non esiste; quindi, la non esistenza di entrambi, ciò che viene confutato e chi compie la confutazione, si riferisce alla non-esistenza di un oggetto confutato e di un agente confutante che esistano per via di carattere intrinseco. [Il *Commentario sulla "Confutazione delle Obiezioni"*]<sup>506</sup> afferma che l'essenzialista, assumendo che l'agente confutante e l'oggetto di confutazione esistono in quel modo, ossia, per via del loro carattere intrinseco, ci insulta nel dire che noi facciamo quel tipo di confutazione.

Nagarjuna afferma che sia l'oggetto confutato che l'agente (la persona) che lo confuta sono come illusioni. Perché? La sua *Confutazione delle Obiezioni* afferma:<sup>507</sup>

Un'emanazione può emettere un'emanazione,  
E un essere illusorio può usare l'illusione  
Per arrestare (fermare) l'illusione.  
Questa confutazione lavora allo stesso modo.

(Lo stesso testo) afferma anche se la percezione (l'apprendere) di un miraggio come acqua esistesse intrinsecamente non si verificherebbe in dipendenza dalle sue cause e condizioni e nessuno potrebbe superarla (andare oltre).<sup>508</sup>

Se quella percezione esistesse intrinsecamente,  
Non potrebbe sorgere in modo dipendente.  
Può una qualsiasi percezione che sorga in modo dipendente  
Aiutare ma essere vuota?

Se una percezione esistesse intrinsecamente,  
Chi potrebbe superarla (andare oltre)?  
La stessa procedura funziona per qualsiasi altra cosa.  
Ecco perché non c'è risposta ad essa (domanda).

{245} Anche il passaggio di *Chiare Parole* che afferma: “L’opposto della conseguenza assurda in una *reductio* compete all’oppositore, non a noi stessi, perché noi non abbiamo tesi”,<sup>509</sup> può non essere preso come una fonte per provare che i Madhyamika non hanno un sistema proprio, perché quel passaggio significa che essi non hanno tesi autonome.

Che dire del passaggio del *Commentario sulla “Via di Mezzo”* in cui Ciandrakirti dice che egli non ha posizioni?<sup>510</sup> [691] Nel suo sistema, Ciandrakirti sostiene che né la sua confutazione né la posizione che egli confuta esistono intrinsecamente. Perciò, quando egli usa l’analisi ragionata per confutare il credo dell’altra parte secondo cui le cause danno origine *intrinsecamente* ai loro effetti, chiedendo se le cause diano origine agli effetti tramite il contatto o senza il contatto con essi, questa confutazione non si applica a Ciandrakirti stesso perché egli non deve asserire cose che possano reggere l’analisi razionale. Questo è il significato di quel passaggio. Esso non implica affatto che noi non abbiamo sistemi propri, perché *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”* di Ciandrakirti commenta a proposito di quel passaggio:<sup>511</sup>

Noi non cadiamo in una simile assurdità nel nostro sistema perché, dalla nostra prospettiva, la confutazione non confuta ciò che confuta entrando in contatto con esso, né la confutazione confuta ciò che essa confuta senza entrare in contatto con esso. Questo perché né la confutazione né ciò che essa confuta esistono intrinsecamente. Perciò noi non consideriamo se essi entrino o no in contatto.

Perché l’analisi razionale proposta dagli essenzialisti non è applicabile alla confutazione Madhyamaka? Egli dice che il perché (sta nel fatto che) la confutazione e ciò che essa confuta non esistono intrinsecamente; egli non dice che è perché i Madhyamika non hanno asserzioni. Egli cita a sostegno il *Sutra della Perfezione della Saggezza in Venticinquemila Righe*, in cui Sariputra investiga e chiede a Subhuti che tipo di fenomeno, prodotto o non prodotto, provochi (causi) il risultato (la realizzazione) di un fenomeno non prodotto. Dopo che Sariputra ha confutato che entrambi i tipi lo causino, egli allora chiede: “È forse così: che non c’è risultato né chiara conoscenza?” e Subhuti dice, come nella precedente citazione,<sup>512</sup> che questi due esistono sì, ma non in modo dualistico. Usando questo come esempio, *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dà questa spiegazione:<sup>513</sup>

Poiché condurrebbe a tali assurdità dualistiche, il sutra nega che un fenomeno prodotto o non prodotto determini (causi) un risultato (raggiungimento). Inoltre, dato che l’analisi dualistica non è appropriata in assenza di cose reali, il raggiungimento (risultato) è accettato senza analisi, in accordo alle

convenzioni del mondo. Allo stesso modo, non è (vero) né che {246} una confutazione e ciò che essa confuta entrino in contatto, né è che essi non entrino in contatto. [692] Nondimeno, dovresti realizzare che convenzionalmente una confutazione confuta ciò che deve essere confutato.

Questo afferma chiaramente che quando (è) analizzata nei termini di contatto o non-contatto, la confutazione non esiste né nell'uno né nell'altro modo. Ma dal momento che questa analisi non nega l'esistenza della confutazione, i Madhyamika devono accettare che convenzionalmente ci siano confutazioni delle posizioni prese dagli altri.

In più, Ciandrakirti accetta anche il fatto che una ragione sillogistica stabilisca il *probandum*. Come può essere? In un altro passaggio che segue immediatamente quello citato sopra, il suo *Commentario sulla "Via di Mezzo"* e *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"* affermano:<sup>514</sup>

Tu puoi vedere i dettagli dell'orbe (sfera) del sole,  
Come un'eclisse, anche in un riflesso del sole.  
È irragionevole chiedere se il sole e la sua immagine entrino in contatto,  
Tuttavia questo avviene in modo meramente convenzionale e dipendente.

Un riflesso non è qualcosa di vero, ma per rendere molto bella la tua faccia  
Tu lo tratti come se esistesse; allo stesso modo, i ragionamenti  
Che hanno il potere di rendere pulita la fisionomia della saggezza  
Inducono la comprensione del punto che deve essere provato, anche se essi  
sono "impropri" [secondo la logica essenzialista].

Questo è il modo in cui dovrebbe essere inteso. Dal momento che un'immagine riflessa non esiste per nulla, è del tutto impossibile considerare se essa sia prodotta tramite contatto o senza contatto con il globo del sole. Nondimeno, quando vedi in un riflesso una forma a poca distanza che è una condizione causale per quel riflesso, tu appuri l'oggetto che stai cercando di comprendere. Similmente, una confutazione che è vuota di natura intrinseca confuta ciò che è da confutare, ed un ragionamento che è "improprio"<sup>515</sup> ed è vuoto di natura intrinseca prova il punto che deve essere provato. Dal momento che questo non conduce alle assurdità di un'analisi dicotomizzante, è scorretto per voi sostenere che le nostre stesse parole soffrono di assurdità simili a quelle che troviamo nella vostra posizione. Questo è il modo in cui dovresti comprenderlo.

Quindi, questo è il modo in cui Ciandrakirti spiega la sua risposta secondo cui gli argomenti che usavamo contro gli altri non possono essere rigirati e usati contro

di noi. Egli non dice che noi non abbiamo un nostro sistema. [693] {247} Inoltre, mentre l'analisi (intesa a verificare) se una causa produca un effetto con o senza contatto confuta coloro che accettano l'esistenza intrinseca, Ciandrakirti offre la nostra asserzione dell'assenza di esistenza intrinseca come la ragione per la quale questo errore non si applica a noi. Questo è il modo in cui egli evita il falso ragionamento (la credenza errata). Non lo evita dicendo che noi non abbiamo un nostro sistema. Infatti, *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"* afferma:<sup>516</sup>

Come spieghiamo noi la produzione? Questo non è per noi un falso ragionamento perché sia causa che effetto sono come illusioni; le cose del mondo esistono. Quell'analisi è applicabile a coloro che sostengono che causa ed effetto rispettivamente sono caratterizzate intrinsecamente come il produttore e la cosa prodotta. Ma che dire di uno che sostenga che, dal momento che le cose sono generate da falsa imputazione, esse sono come illusioni, in quanto non è la loro natura intrinseca essere prodotte? Che dire di qualcuno che sostenga che le cose mancano di natura intrinseca ma sono gli oggetti della costruzione mentale – come può apparire un capello che cade a una persona con gli occhi malati? Quella persona non ha concezione della produzione intrinseca. Perciò non c'è agio di trovarci in difetto nel modo appena spiegato. Ed anche, dal momento che le cose del mondo esistono quando non sottoposte ad analisi, ogni cosa è stabilita.

Egli dà l'accettazione del carattere intrinseco come la ragione in base alla quale l'errore si applica all'altra posizione, ed il credere che le cose siano come illusioni come la ragione per cui noi non abbiamo questo errore. Comprendendo ciò, dovresti realizzare in che modo presentare il sistema Madhyamaka come libero da errore.

In generale, ci sono innumerevoli esempi di scritture definitive e di trattati Madhyamaka che fanno affermazioni di questo genere: "Questo è in quel modo e non in questo modo," oppure "Tali cose esistono e tali (altre) no". Di conseguenza, perché dovrebbe essere necessario citare speciali passaggi scritturali per provare che queste affermazioni rappresentano le asserzioni dei loro autori? Se fosse necessario, allora nello spiegare il significato dei passaggi in cui sono assenti le espressioni come "Io accetto questo e questo", ed "Io credo questo e questo", sarebbe impossibile distinguere se o no qualcosa rappresenti il sistema ed il credo di un certo autore. [694] Ma se insisti su veri esempi di espressioni come: "Io credo", "Io accetto" ed "Io postulo", queste sono abbondanti. *Confutazione delle Obiezioni*, di Nagarjuna, afferma:<sup>517</sup>

A parte l'asserire convenzioni,  
Noi non offriamo spiegazioni.

264 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Ed anche *Sessanta Stanze di Ragionamento*, di Nagarjuna, afferma:<sup>518</sup>

{248} Una cosa che sorse e fu distrutta  
È etichettata come cessata; allo stesso modo  
Gli esseri eccellenti accettano la cessazione  
Che è come un'illusione.

E:

Ogni cosa che sorge in modo dipendente,  
Come un riflesso della luna nell'acqua,  
È né reale né irreale.  
Quelli che accettano ciò non sono sedotti dalle visioni dogmatiche.

Anche *Elogio del Trascendente*, di Nagarjuna, afferma:<sup>519</sup>

Ciò che sorge da cause  
Non può esistere senza di esse –  
E perciò è come un mero riflesso.  
Come puoi non accettare qualcosa di così ovvio?

E di nuovo, dallo stesso testo:

Dal momento che non esiste senza ciò che è sentito,  
La sensazione stessa è priva di sé.  
Tu (Buddha) accetti anche che la sensazione (il sentire)  
Non esiste intrinsecamente.

Ed anche:

Tu hai insegnato l'azione e l'agente  
In un modo convenzionale.  
Tu accetti che essi esistano  
In mutua dipendenza.

Ed anche:

Un effetto non può sorgere  
Da una causa che sia stata distrutta,  
Né da una causa che non sia stata distrutta.  
Tu asserisci che gli effetti sono prodotti come in un sogno.

Ed anche:

Tu ritieni che qualunque cosa sorga  
In modo dipendente sia vuota.

Anche *Spiegazioni del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>520</sup>

Gli esperti sono dell'opinione che questa posizione non abbia pecca e che sia altamente benefica. Dovresti accettarla senza esitazione.

{249} Ed anche:

Di conseguenza, poiché accettiamo che le cose siano imputate dipendentemente, proprio come accettiamo il sorgere dipendente – la natura puramente condizionale delle cose – la nostra posizione non deve affrontare l'assurdità di annichilare tutte le convenzioni. [695] Anche gli altri dovrebbero accettare la stessa cosa.

Questi passaggi affermano che è certamente necessario accettare una varietà di posizioni, e ce ne sono molti di più come questi. Di nuovo, *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"* spiega quattro tesi:<sup>521</sup>

Dopo aver affermato queste quattro tesi, noi spieghiamo come stabilirle attraverso il ragionamento: "Questo non sorge da se stesso, perciò come potrebbe (sorgere) da qualcos'altro? Né sorge da entrambe: se stesso e qualcos'altro, e come potrebbe sorgere senza una causa?"

Dato che anche *Chiare Parole* fa affermazioni simili, il sistema di Nagarjuna il Protettore e di Ciandrakirti ha proprio i suoi credo, asserzioni e tesi.

#### (4')) **Confutare la quarta interpretazione errata**

Questo quarto sistema accetta apparentemente che il carattere intrinseco esista convenzionalmente, ma confuta l'esistenza convenzionale del carattere intrinseco che regge (sostiene) l'analisi razionale. Noi abbiamo già spiegato che questo è sbagliato.<sup>522</sup> Esso (sistema) sostiene anche che nel sistema del maestro Ciandrakirti, quando i Madhyamika usano argomenti incentrati su altro per dimostrare qualcosa agli oppositori essenzialisti, essi usano ragioni che si incontrano con i tre criteri e che sono stabilite per entrambi i sistemi.

266 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Questo è scorretto perché (1) *Chiare Parole* confuta specificamente questa visione, e (2) se tu sostieni tale visione, anche se non la chiami “una ragione basata su un fatto reale”, è inevitabilmente una ragione autonoma. Devo spiegare ancora questi punti, sicché è tutto ciò che dirò a questo punto.<sup>523</sup>

{251} LA NOSTRA INTERPRETAZIONE DELLA DISTINZIONE  
SVATANTRIKA/PRASANGIKA

- (2 )) Esporre la nostra posizione  
 (a' )) L'effettiva confutazione dell'argomentazione autonoma  
 (1' )) Il soggetto di un sillogismo autonomo non è stabilito  
 (a'') Cosa crede Bhavaviveka  
 (b'') Confutarlo  
 (1'') Il significato è scorretto  
 (2'') L'esempio citato è inappropriato  
 (2' )) Dimostrare che anche la ragione non è stabilita

\* \* \*

(2 )) **Esporre la nostra posizione**

Spiegare come i Prasangika espongono il proprio sistema tramite la confutazione dello Svatantrika produce la comprensione di entrambe i sistemi, perciò questo è il modo in cui procederò. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, ha molto da dire su questa materia, ma io diffido dell'eccessiva verbosità, pertanto qui insegnerò solo i punti principali. Ci sono due divisioni:

1. L'effettiva confutazione dell'argomentazione autonoma
2. Perché i difetti che troviamo nelle argomentazioni autonome non si applicano a noi (Capitolo 21)

{252} (a' )) **L'effettiva confutazione dell'argomentazione autonoma**

Il primo (punto) di questi ha due divisioni: [696]

1. Dimostrare un difetto (od errore) che riguarda la posizione – vale a dire, che la base o soggetto di un sillogismo autonomo non è stabilita
2. Dimostrare che, a causa di quel difetto, anche la ragione non è stabilita

268 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

(r') **Il soggetto di un sillogismo autonomo non è stabilito**

La sezione ha due parti: (1) affermare ciò che crede Bhavaviveka e (2) confutarlo.

(a'') **Cosa crede Bhavaviveka**

Il passaggio di *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, su questi punti sembra essere eccessivamente difficile da comprendere, perciò lasciate che io (Io) spieghi tramite la citazione e la spiegazione di un passaggio da *Chiare Parole*. Esso dice:<sup>524</sup>

Come? Nella tesi “il suono è impermanente”, sia il soggetto che il predicato sono interpretati solo in senso generale, non con qualificazioni specifiche. Se essi fossero presi come specifiche qualificazioni, le convenzioni “inferenza” e “ciò che è inferito” cesserebbero di esistere. Per esempio, se il soggetto fosse interpretato come “suono che evolve dai quattro grandi elementi”, esso non sarebbe stabilito per l'altra parte del dibattito, i Vaisesika. E se fosse preso come “una qualità dello spazio”, il soggetto non sarebbe stabilito per noi, i buddhisti. Allo stesso modo, quando i Vaisesika avanzano agli oppositori Samkhya la tesi “il suono è impermanente”, se il suono è inteso come “suono prodotto”, non è allora stabilito per i Samkhya. D'altra parte, se il suono è interpretato come “qualcosa che diventa manifesto”, allora non è stabilito per gli stessi Vaisesika. Analogamente, comunque venga posto in un'argomentazione, demolizione, quando è qualificato come qualcosa che richiede qualche altra causa diversa dalla produzione stessa, non è stabilito per noi buddhisti; mentre (se è) qualificato come qualcosa che è senza causa, non è stabilito per l'altra parte, i Vaisesika. Perciò, proprio come il soggetto e il predicato sono presi solo in senso generale nel caso di cui sopra, allo stesso modo, nel caso presente, ciò che deve essere compreso è il mero soggetto, senza particolare qualificazione. Questo è ciò che dice Bhavaviveka.

Questo significa che quando i buddhisti avanzano ai Vaisesika la tesi “il suono è impermanente”, se si prende come soggetto “il suono che evolve dagli elementi”, esso non sarà stabilito per i {253} Vaisesika; se si prende come soggetto “il suono come qualità dello spazio”, esso non sarà stabilito per noi. Allo stesso modo, quando gli stessi Vaisesika avanzano la tesi “il suono è impermanente” a quei Samkhya che sono manifestazionisti,<sup>525</sup> se fosse preso come soggetto “il suono è qualcosa di prodotto”, esso non sarebbe stabilito per i manifestazionisti; se fosse preso come soggetto “il suono come qualcosa di pre-esistente che si manifesta tramite certe condizioni”, esso non sarebbe stabilito per i proponen-

ti Vaisesika. [697] Perciò, è impossibile usare come soggetto qualcosa che è incompatibile col proprio sistema individuale di credo. Questo perché, dato che il soggetto è la base che entrambe le parti analizzano per vedere se una qualità specifica sia presente o no, esso deve essere qualcosa che entrambe (le parti) abbiano stabilito d'intesa come apparente.

Proprio come esse (parti) devono necessariamente stabilire in modo condiviso un soggetto apparente (i.e. che appare), così pure entrambe le parti devono stabilire il predicato, “impermanente”, solo in senso generale, senza particolari qualificazioni. Inoltre, esse devono stabilire in modo comune (ad entrambe) qualsiasi esempio che esse citino, e questo deve avvenire prima che esse provino il *probandum*. La situazione è simile quando noi Madhyamika proviamo ai non-buddhisti la non-esistenza di qualcosa che sia prodotta da se stessa – sia essa una sorgente sensoriale interna, quale la facoltà di vedere, o una sorgente sensoriale esterna, come una forma – e quando proviamo ai buddhisti essenzialisti che non c'è produzione da altro. Se, per esempio, dovessimo usare come soggetto “un occhio reale”, esso non sarebbe stabilito per noi, ma se usassimo come soggetto “un occhio irreale”, esso non sarebbe stabilito per l'altra parte. Quindi, abbandonando tale specificità, dobbiamo per forza usare il *mero* occhio o la *mera* forma come soggetto. Perché? Perché esso deve necessariamente essere stabilito come apparente in modo comune (condiviso) ad entrambe le parti, dal momento che è la base che entrambi, i Madhyamika e gli essenzialisti, analizzano al fine di vedere se esista una qualità specifica, come “essere prodotto da se stesso”.

Questo è ciò che pensa Bhavaviveka. “Stabilire in modo comune come apparente” significa che il proponente e l'oppositore usano lo stesso tipo di cognizione valida per stabilirlo.

### (b'')) **Confutarlo**

Questo ha due parti: (1) mostrare che il significato non è corretto, e (2) mostrare che l'esempio citato è inappropriato.

### (1'')) **Il significato è scorretto**

*Chiare Parole*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>526</sup>

{254} Non è così ed è, invece, come segue. Dal momento che si accetta la confutazione della produzione come il *probandum* in questa [dimostrazione che l'occhio, ecc. non sono prodotti in senso ultimo], il soggetto – la base di quel *probandum* e qualcosa che una coscienza approssimativa (imprecisa) ha tro-

vato avere un'esistenza propria – in realtà viene meno e perciò verrà discusso, non ci sarà un soggetto apparente in modo condiviso. Lui [Bhavaviveka] stesso deve necessariamente accettare che è così. Le coscienze imprecise e quelle precise sono differenti. [698] Perciò, quando una coscienza imprecisa prende come esistente ciò che è non-esistente, come nel caso di una persona con gli occhi malati che veda un capello che cade, essa (coscienza) non percepisce affatto un oggetto esistente. Quando una coscienza accurata (precisa, esatta) non reifica ciò che è irreali, come nel caso di chi senza malattie agli occhi cerchi il capello immaginario che cade, essa (coscienza) non percepisce neanche in misura minima gli oggetti non-esistenti dal momento che essi sono puramente convenzionali. Ecco perché il maestro Nagarjuna stesso afferma, nel suo *Confutazione delle Obiezioni*:<sup>527</sup>

Se la percezione sensoriale e così via  
Potessero effettivamente percepire qualcosa  
Allora ci sarebbe qualcosa da provare o da confutare.  
Ma dato che non (possono), io non posso essere trovato in fallo.

Siccome le coscienze inaccurate e accurate sono diverse in questo modo, la coscienza inaccurata non può esistere quando è presente la coscienza accurata. Perciò, come potrebbe l'occhio convenzionale, come soggetto di un sillogismo, esistere per una coscienza accurata? Perciò, dal momento che per Bhavaviveka non c'è modo di evitare l'inganno di una posizione non-esistente e di una ragione non-esistente, il responso che egli ha dato non è per niente una risposta.

Spiegherò questo passaggio basato sul seguente sillogismo, perché l'usare questo esempio rende più facile la comprensione:

Soggetto: Forma visibile  
Predicato: Non è prodotta da sé stessa  
Ragione: Perché esiste  
Esempio: Come il vaso che è proprio di fronte a te.

I passaggi di *Chiare Parole* che rispondono a Bhavaviveka mostrano che in questo dibattito il soggetto non è stabilito come apparente (i.e. qualcosa che appare) alle due parti in modo condiviso. Come lo mostrano? Qui, in questa sezione, *Chiare Parole* afferma che coloro ai quali si dimostra come non si possa stabilire un soggetto in comune con un oppositore sono quelli che confutano la produzione da sé – ossia, gli Svatantrika. Ma, in generale, gli oppositori di *Chiare Parole* sono sia (a) gli {255} essenzialisti, che accettano che le cose

abbiano natura intrinseca in senso ultimo, che (b) gli Svatantrika, che confutano quello, ma accettano che le cose abbiano convenzionalmente carattere intrinseco o natura intrinseca. I Madhyamika-Svatantrika sono chiamati “non-essenzialisti”. [699] Tuttavia, al fine di semplificare la terminologia in questa discussione, “oppositori dell’esistenza intrinseca” si riferirà ai Prasangika e “propugnatori dell’esistenza intrinseca” si riferirà ad entrambi gli essenzialisti e gli Svatantrika.

Secondo i sostenitori dell’esistenza intrinseca, la forma visibile, il soggetto dichiarato del sillogismo, deve essere stabilito dalla cognizione sensoriale (perettiva) valida delle coscienze vive che lo percepiscono. Inoltre, se quelle coscienze non stabilissero la forma visibile in un modo esente da errore, esse non potrebbero allora essere percezioni che stabiliscono i loro oggetti. Quindi, devono di sicuro essere non erronee. Le percezioni non-concettuali stabiliscono forse i loro oggetti in un modo esente da errori? Nei sistemi non-Prasangika l’esistenza di un oggetto per via di un suo carattere intrinseco appare a tutte le coscienze non essere erronea rispetto a quell’oggetto; inoltre, l’oggetto deve per forza esistere proprio come appare a quelle coscienze.

Dato che è così, noi Prasangika diciamo che il tipo di cognizione valida che stabilisce il soggetto per l’oppositore essenzialista non funzionerà per il proponente Madhyamika. Perché? Dal momento che nessun fenomeno può, neppure convenzionalmente, avere una natura che sia stabilita per via del suo carattere intrinseco, non c’è cognizione valida che stabilisca una cosa del genere. Con questo in mente, il maestro Ciandrakirti confuta la nozione di sillogismo autonomo. Questo spiega anche come confutare il bisogno di un sillogismo autonomo come parte del processo di instillare inizialmente negli altri la visione che conosce la mancanza di natura intrinseca delle cose. Per il momento lascio da parte l’analisi (intesa a verificare) se i Prasangika hanno bisogno di usare sillogismi autonomi tra di loro come parte del processo di sviluppare la conoscenza inferenziale di certi oggetti tra i diversi oggetti convenzionali.

Lasciatemi ora spiegare questo tentando la mia analisi del testo di Ciandrakirti. Il significato del passaggio: “Dal momento che uno accetta la confutazione della produzione... deve accettare lui stesso che è così”, è il seguente: “La base del *probandum*” – un soggetto come l’occhio o la forma – “viene meno”, ossia, non è stabilita, “in realtà”. Questa è una cosa accettata dallo stesso Bhavaviveka. Cosa sono quei soggetti [occhio e forma]? “Qualcosa che una coscienza inaccurata – affetta da ignoranza – trova avere un’esistenza propria”; questo significa che le coscienze convenzionali, come la coscienza {256} visuale, stabiliscono quegli oggetti. Come mai “[Bhavaviveka] stesso deve accettare questo?” [700] È costretto ad accettarlo “dal momento che”, ossia, perché la confutazione della produzione ultima, come predicato del *probandum*, è basa-

ta su quei soggetti; se essi esistessero in realtà, ciò contraddirebbe quella relazione tra soggetto e predicato.

Concesso che egli accetti le cose in questo modo, cosa comporta questo? Quei soggetti – la forma, ecc. – che né esistono in realtà né sono la realtà stessa, non possono essere considerati oggetti trovati da coscienze non-erronee. Per cui, essi sono trovati da coscienze convenzionali, o soggetti, che apprendono falsi oggetti. E in tal modo quelle coscienze sono erranee, ossia, affette da ignoranza. Perciò, gli oggetti trovati da coscienze non-erranee non appaiono alle coscienze erranee, e gli oggetti che appaiono alle coscienze erranee non vengono trovati dalle coscienze non-erranee. Ecco perché le inaccurate “coscienze erranee” e le accurate “coscienze non-erranee” sono differenti, il che equivale a dire che ciascuna impegna il suo oggetto escludendo l’oggetto dell’altra. Questo è il significato dell’affermazione di Ciandrakirti secondo cui “le coscienze inaccurate e quelle accurate sono differenti”.

La spiegazione di ciò si trova nel passaggio: “Perciò, quando un’inaccurata.... sono non-esistenti dal momento che essi sono puramente convenzionali”. Qui (nel passaggio esaminato), “inaccurata” si riferisce ad una coscienza convenzionale che è affetta da ignoranza, come la coscienza visuale. Che tale coscienza “prende come esistente ciò che è non-esistente” si riferisce al fatto che, mentre la forma, il suono, ecc., non hanno carattere essenziale o intrinseco, la coscienza sensoriale li apprende come se avessero un tale carattere. Il modo in cui le coscienze non-concettuali apprendono i loro oggetti è in termini di mera apparenza, e questo è il motivo per cui la forma e simili appaiono alle coscienze sensoriali esistere per via del loro carattere intrinseco. Le parole: “non percepisce, neppure in misura minima, un oggetto che esiste”, significano che, poiché appare un carattere intrinseco, a dispetto della sua non-esistenza, non c’è modo per quelle coscienze di stabilire il benché minimo oggetto che esista per via del suo carattere intrinseco. Il capello che cade è l’esempio di un oggetto che non esiste per via di un suo carattere intrinseco, tuttavia appare come se esistesse. [701] Queste frasi significano che le coscienze sensoriali alle quali appaiono cose come la forma e il suono, sono erranee e perciò non sono adatte ad attestare che un oggetto esiste in virtù del suo carattere intrinseco.

Il passaggio che comincia con: “Quando una coscienza accurata (precisa)....”, indica che la coscienza non-erranea non apprende affatto la forma, il suono e simili. La parola “accurata” si riferisce alla {257} coscienza non-erranea. Gli esseri nobili che percepiscono la realtà possiedono una tale coscienza, e nessun altro. Quella coscienza non-erranea “non reifica ciò che è irreali”. Ciò significa che essa “non reifica”, ossia non prende come esistenti le cose come la forma e il suono – che non possono essere la realtà finale. Per esempio, è come il fatto che la coscienza visuale di una persona senza malattie oculari non vede un’immagine del capello che cade. In quella stessa proposizione, la frase: “dal momento che essi sono meramente convenzionali”, si riferisce agli oggetti falsi, come la forma e il suono.

“Non-esistente” significa non esistente per via di carattere intrinseco. Tali oggetti convenzionali non sono stabiliti neppure in parte dalle coscienze non-erronee, vale a dire, da coscienze che hanno come proprio oggetto la realtà finale. Ecco perché le coscienze non-erronee non vedono tali oggetti convenzionali.

Su questi punti, Ciandrakirti cita un testo di confutazioni di Nagarjuna il Protettore: “Se la percezione sensoriale e così via....”. Questa citazione di supporto afferma che le quattro cognizioni valide [diretta, inferenziale, scritturale e analogica] – percezione sensoriale e così via – non stabiliscono per niente un oggetto che esista per via del suo carattere intrinseco.

Il periodo che comincia con: “Dal momento che (la coscienza) inaccurata e quella accurata....”, sintetizza il punto che Ciandrakirti ha già spiegato. Il periodo: “Perciò come potrebbe l’occhio convenzionale, come soggetto di un sillogismo, esistere”, non afferma pretenziosamente che i soggetti come l’occhio convenzionale siano non-esistenti. Significa, invece, come spiegato sopra, che una forma che esista per via del suo carattere intrinseco, o che sia stabilita dalla percezione non-erronea, non può essere il soggetto del sillogismo neppure convenzionalmente.

Il significato di: “Perciò, dal momento che....” è che quando entrambi, gli oppositori dell’esistenza essenziale o intrinseca e gli essenzialisti, pongono come soggetto di un sillogismo la forma visibile, la percezione non-erronea non la stabilisce come appare in modo condiviso (comune) ad entrambe le parti del dibattito. [702] Perciò, dal momento che non c’è cognizione valida che attesti ad un soggetto che è comprovato apparire in modo comune per ambo i sistemi, ci sarà inevitabilmente un difetto (errore) in qualsiasi posizione tentate di dimostrare ad un oppositore usando una ragione autonoma.

*Obiezione:* Ciò che dici è vero nei confronti di una posizione che non abbia natura essenziale od intrinseca neppure convenzionalmente. Tuttavia, dal momento che questo non è ciò che noi [seguaci di Bhavaviveka] asseriamo a livello convenzionale, i soggetti e così via esistono sì nei sillogismi autonomi. Perciò, la posizione è libera da falsa credenza.

*Risposta:* L’esistenza di tale natura intrinseca è inammissibile convenzionalmente. Dal momento che abbiamo già spiegato questo sopra e lo spiegheremo di nuovo in seguito, la vostra risposta è irragionevole.

### {258} (2<sup>o</sup>) **L’esempio citato è inappropriato**

*Chiare Parole*, di Ciandrakirti, afferma: 528

Anche l’esempio [ossia il sillogismo che prova l’impermanenza del suono] è inappropriato. Mentre in questo esempio né l’una né l’altra parte vuole qualificare il senso generale di “suono” o il senso generale di “impermanenza”,

qui, nel caso del sillogismo che prova che l'occhio non è prodotto in senso ultimo, i propugnatori della vacuità ed i propugnatori della non-vacuità non accettano entrambi che l'occhio, come generalità, esista solo convenzionalmente, né accettano entrambi che esista in senso ultimo. Questo è il motivo per cui l'esempio è inappropriato.

Non fraintendete questo passaggio come se dicesse che l'esempio fallisce lo scopo perché un occhio che non è né vero né falso non esiste, ma esiste invece un suono che non è né evoluto dagli elementi né una qualità dello spazio, così come (esiste) un suono che non è né prodotto né una manifestazione causale di qualcosa che già esiste; e che esiste sì qualcosa che è impermanente in senso generale, tuttavia non poggia su cause né manca di poggiare su cause. Infatti, (1) quelle cose [ossia, il suono che non è né evoluto né una qualità dello spazio, ecc.] sono cose che non sono accettate né dall'una né dall'altra di quelle due parti, e (2) se esse dovessero accettare tali cose nessuno potrebbe mai dimostrare che l'analogia manca l'obiettivo.

Bene, allora cosa significa questo passaggio? Nel sistema di entrambe le parti dell'esempio, è possibile accertare l'esistenza del suono, senza la specificazione se sia un "suono che è evoluto dagli elementi" od un "suono che è una qualità dello spazio". [703] Ma nei sistemi dei sostenitori della vacuità di esistenza intrinseca e degli oppositori della vacuità di esistenza intrinseca, non c'è una cosa tipo un occhio od una forma come una generalità stabilita da una cognizione valida che non sia né una coscienza non-erronea né una coscienza erronea. Il fatto che sia stabilita da una coscienza erronea non è stabilito per l'oppositore, e la cognizione valida del proponente Madhyamika-Prasangika non stabilisce il fatto che sia trovata da una coscienza non-erronea. Quindi l'analogia manca (il suo scopo). Questo è il significato di quel passaggio.

La parola "non-erronea" si riferisce in genere alla condizione di equilibrio in cui viene percepita direttamente la verità ultima. Ma qui deve essere riferita sia alla cognizione percettiva valida, che è non-erronea rispetto ad un oggetto che sembri avere carattere intrinseco, che ad una cognizione valida inferenziale che sia non-erronea rispetto al suo oggetto concepito intrinsecamente caratterizzato. Dal momento che non ci sono tali {259} cognizioni valide che stabiliscono i tre criteri,<sup>529</sup> il soggetto non può essere un oggetto trovato da una coscienza non-erronea.

Qui il termine "carattere intrinseco" non è usato, come lo usano i logici, semplicemente per significare qualcosa che svolga una funzione. Invece, come spiegato in precedenza,<sup>530</sup> si riferisce alla natura intrinseca di qualcosa, (natura) che si crede debba avere qualsiasi cosa funzionante o non funzionante. Ecco perché i propugnatori della natura intrinseca sostengono che anche un'inferenza che comprenda una non-cosa sia non erronea riguardo a un oggetto conce-

pito che abbia una tale natura intrinseca. Ogni coscienza che sia non-erronea rispetto a tale natura intrinseca deve anche essere non-erronea rispetto ai suoi oggetti apparenti ed ai suoi oggetti concepiti; e dal momento che questo rende non-erronea tale coscienza rispetto alla realtà ultima stessa, il nostro sistema non sostiene che tale cognizione valida stabilisca il soggetto, ecc.. Tuttavia, noi non neghiamo che ci siano, nelle correnti mentali di ambo le parti, cognizioni valide convenzionali che percepiscono le cose come gli occhi e le forme. Difatti, anche nella corrente mentale dell'oppositore, le forme, ecc. che sono suscitate (provocate) dalle coscienze sensoriali non menomate – nel senso precedentemente spiegato<sup>531</sup> – sono semplicemente accertate come esistenti e non c'è errore razionale riguardo all'oggetto di tale conoscenza.

Per spiegare questo in maggior dettaglio, possiamo dire che ci sono tre modi di apprendere, per esempio, l'esistenza di una pianticella: (1) apprendere la pianticella come veramente esistente, che significa apprenderla come se avesse una natura essenziale od intrinseca; [704] (2) apprenderla come esistente in modo falso, che è il modo di apprendere la pianticella come mancante di esistenza intrinseca, ma esistente come un'illusione; e (3) apprenderla come meramente esistente in generale, senza specificare se sia vera o falsa. Potreste anche apprendere la pianticella come permanente o impermanente, ecc., ma dal momento che non c'è un apprendere che non implichi una di queste tre vie di apprendimento, non c'è bisogno di spiegare qui gli altri modi.

Gli esseri viventi che non hanno sviluppato nelle loro correnti mentali la visione che conosce l'assenza di natura intrinseca detengono il terzo ed il primo modo di apprendimento, ossia, l'apprendimento della mera esistenza e l'apprendimento di vera esistenza, ma non possiedono l'apprendimento delle cose come illusioni prive di essenza. È completamente sbagliato sostenere che prima che gli esseri viventi trovino la visione secondo cui i fenomeni sono come illusioni, qualsiasi concezione abbiano di qualcosa come esistente è una concezione di vera esistenza. Questo è qualcosa che ho già spiegato sopra, nella sezione che {260} discute la cognizione valida convenzionale e nella sezione in cui io differenzio le quattro – esistenza intrinseca, mancanza di esistenza intrinseca, esistenza e non-esistenza.<sup>532</sup>

Supponiamo che non sia questo il caso – ossia, supponiamo che quelli che ancora non hanno compreso la visione secondo cui non c'è natura intrinseca, *apprendano* ogni cosa come veramente esistente ogni volta che pensano ad una qualsiasi cosa convenzionale. Ne conseguirebbe un completo crollo logico della necessità dei Madhyamika di accettare, convenzionalmente, gli oggetti che sono postulati dalle coscienze convenzionali ordinarie del mondo, dal momento che quelle coscienze non sono influenzate dalle circostanze che causano errore precedentemente spiegate.<sup>533</sup> Perciò, dato che non ci sarebbe modo di distinguere

lo stato ontologico degli oggetti convenzionali dallo stato ontologico di un creatore divino putativo, questa visione erronea sarebbe un grande impedimento a comprendere il significato del Madhyamaka.

Ci sono molti che danno segno di aver frainteso in questo modo la vacuità. Essi inizialmente si impegnano in molte attività virtuose che richiedono il pensiero concettuale. Ma più tardi, quando sistematizzano la visione filosofica che hanno scoperto, essi considerano tutte le loro precedenti attività come afferrarsi a segni e perciò come se li legassero all'esistenza ciclica. Essi riflettono in questo modo: "Quelle attività virtuose erano insegnate per coloro che non hanno trovato la loro visione definitiva". [705] Sviluppando una tale comprensione, essi ripudiano in molti modi l'insegnamento con questo fraintendimento che guarda tutto il pensiero concettuale come erroneo. In questo senso essi somigliano all'abate cinese Ha-shang. Prima di avere scoperto la visione secondo cui le cose mancano di natura intrinseca, è impossibile per loro distinguere tra mera esistenza ed esistenza per via di carattere intrinseco. Questo perché – come indicato nel passaggio citato sopra dal *Commentario alle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti – essi pensano che qualsiasi cosa esista debba esistere essenzialmente.<sup>534</sup> Da questo ne deriva che essi prendono come non-esistente ogni cosa che manca di natura intrinseca, rendendo per loro impossibile postulare cause ed effetti per ciò che è vuoto di natura intrinseca. Ci sono molti che ragionano in questo modo.

Quelli che hanno sviluppato nelle proprie correnti mentali la visione che conosce l'assenza di natura intrinseca possono apprendere le cose come esistenti in tutti e tre i modi. Quando quella visione sia stata sviluppata e mentre la sua influenza non è diminuita, la concezione di vera esistenza che crede che le cose esistano essenzialmente è temporaneamente assente. Questo dura fino a quando essi stanno razionalmente analizzando qualcosa per determinare se esista o no essenzialmente. Tuttavia, questo non significa che essi non abbiano una concezione innata di vera esistenza. {261} Perciò, anche quelli che hanno sviluppato la visione che conosce l'assenza di natura essenziale od intrinseca e che non hanno lasciato degradare quella visione, non sempre apprendono la pianticella come esistente a mo' di illusione quando apprendono una pianticella come esistente. Perché? Se lo facessero, ciò condurrebbe all'assurdità che essi non svilupperebbero mai più una forma manifesta della concezione di vera esistenza riguardo a quelle pianticelle e così via.

Ci sono dei Madhyamika – come il maestro Bhavaviveka – che accettano che, convenzionalmente, i fenomeni abbiano carattere essenziale od intrinseco. L'esistenza convenzionale di carattere essenziale od intrinseco è la loro ragione per accettare nel proprio sistema ragioni autonome. Se si postulano o no ragioni autonome nel proprio sistema dipende da ciò che si postula come oggetto

estremamente sottile di confutazione. Pertanto, nel loro sistema Svatantrika, le percezioni sensoriali non menomate, alle quali appare la natura essenziale od intrinseca, sono convenzionalmente non-erronee rispetto agli oggetti che ad esse appaiono. [706] Anche la coscienza concettuale che concepisce un soggetto come la pianticella come se avesse quel tipo di natura, non è erronea rispetto al suo oggetto concepito. Diversamente, se essi accettassero che quelle coscienze sono erronee, allora quale cognizione valida stabilirebbe gli elementi di un sillogismo come appaiono sia al loro sistema che a quello degli essenzialisti? Se le percezioni sensoriali alle quali appare la natura essenziale stabiliscono gli elementi di un sillogismo per l'essenzialista, anche se, come ritiene Chandrakirti, non c'è natura intrinseca come il carattere essenziale che appare, allora come si può usare una ragione autonoma? Infatti, uno dovrebbe aver già provato all'essenzialista l'assenza di natura intrinseca nel momento in cui si stabiliva il soggetto.

*Oppositore:* Lasciate che gli oppositori essenzialisti stabiliscano il soggetto, ecc., come possono; non è necessario che il soggetto, ecc., siano stabiliti come apparenti in modo comune<sup>i</sup> sia ai Madhyamika che a loro.

*Risposta:* Ma questo è qualcosa che lo stesso Bhavaviveka non accetta, né per lui sarebbe corretto farlo, perché se lo facesse ciò comporterebbe che tutte le ragioni probative ed i sillogismi sarebbero offerti semplicemente nei termini di ciò che le altre parti accettano, e ciò ne farebbe un seguace dei Prasangika.

Ci sono maestri [Yogacara-Svatantrika] come Santaraksita che asseriscono che gli oggetti esterni non esistono convenzionalmente. Tuttavia, come quei Citamatrini che sono Satyakaravadin,<sup>535</sup> essi asseriscono che il blu e simili esistono convenzionalmente nella sostanza della coscienza. Perciò, dal momento che le coscienze sensoriali alle quali appaiono il blu, ecc., hanno una visione di essi, che li apprende come {262} esistenti per via del loro carattere intrinseco, Santaraksita e gli altri non considerano erronee le coscienze sensoriali che hanno la visione del blu stesso.

Quando gli oggetti nascosti, come l'occhio,<sup>536</sup> sono posti come soggetto di un sillogismo, la percezione non può stabilirli esplicitamente. Tuttavia, se risaliamo all'agente fondamentale che stabilisce (le cose) dobbiamo arrivare ad una percezione. Questa è una convinzione di tutte le scuole filosofiche buddhiste. Perché? Perché l'inferenza è come una persona cieca guidata dalla percezione. Perciò, Santaraksita ed i suoi seguaci accettano che, anche nel caso delle cose nascoste, l'agente fondamentale che (le) stabilisce sia, in fin dei conti, la percezione. A questo punto, essi credono che la percezione fondamentale sia od una

<sup>i</sup> Ossia, non è necessario che il soggetto ecc. appaiano allo stesso modo ad ambo le parti (n.d.t.).

cognizione non-erronea di qualcos'altro od un'auto-cognizione non erronea. Inoltre, come ho già spiegato,<sup>537</sup> essi credono che un oggetto esistente per via del suo carattere intrinseco appaia proprio e debba oggettivamente esistere come appare. [707] Stando così le cose, non ci può essere percezione non-erronea che stabilisca qualsiasi cosa come apparente in modo condiviso sia da loro che dai Madhyamika, i quali sostengono che non c'è natura essenziale od intrinseca.

Anche nel caso di oggetti che non possano essere ricondotti alla percezione, è ancora possibile rispondere. Quelli che propongono la natura intrinseca sostengono che le cognizioni valide stabiliscono tutti gli oggetti, composti e non composti. Cosa intendono con questo? È necessario per quelle cognizioni valide stabilire oggetti la cui natura ontologica sia di esistere oggettivamente? Se è così, allora, dal momento che la ragione può confutarle, esse non possono essere cognizioni valide che stabiliscono i loro oggetti.

### (2')) **Dimostrare che anche la ragione non è stabilita**

*Chiare Parole*, di Ciandrakirti, indica questo nel passaggio che afferma:<sup>538</sup>

Lo stesso metodo che era usato per dimostrare che la posizione è difettosa dal momento che la sua base non è stabilita, dovrebbe essere usato per mostrare il difetto che anche la ragione “poiché esiste”, non è stabilita.

In precedenza, Ciandrakirti aveva spiegato che, poiché non c'è cognizione valida che stabilisca un soggetto che appaia in modo condiviso dai sistemi di entrambe le parti – i proponenti e gli oppositori della vacuità di esistenza essenziale od intrinseca – anche la tesi, od il *probandum*, che combina il soggetto dell'argomentazione autonoma “la forma visibile” col suo predicato “non è prodotta da se stessa”, non esiste. Per questo motivo, anche la ragione, “perché esiste”, non è stabilita, perché non c'è cognizione valida che possa attestare {263} il fatto che essa sia stabilita come apparente ad ambo le parti in modo condiviso. Dovreste comprendere questo sulla base di ciò che è stato spiegato sopra. A questo punto, *Chiare Parole* afferma:<sup>539</sup>

È così, perché questo stesso logico [Bhavaviveka] accetta implicitamente i punti che abbiamo appena fatto. Come mai? Un'altra parte gli offre questa prova: “Le cause che servono a produrre le facoltà sensoriali interne e simili, sono esistenti, senza qualificazione; è così perché il Tathagata ha detto che lo sono; [708] perché qualsiasi cosa il Tathagata abbia detto è esatta, come nel caso del suo insegnamento che ‘ il nirvana è pace ’ ”. [Bhavaviveka repli-

ca:] “Quale credete che sia il valore della ragione? È che tali cause esistono perché il Tathagata ha detto così nei termini del convenzionale? O perché ha detto così nei termini dell’ultimo? Se è vero perché ha detto questo nei termini del convenzionale, il valore della ragione non sarebbe stabilito per voi. Se assumete che il Buddha abbia fatto questa affermazione nei termini dell’ultimo, dal momento che né il *probandum* né ciò che lo prova sono stabiliti nei termini dell’ultimo, la ragione non sarebbe stabilita e contraddirebbe di fatto la tesi”. Ecco come [Bhavaviveka] espone il difetto di quella prova.

Dal momento che egli asserisce attraverso tali considerazioni che la ragione non è stabilita, la ragione e così via non sono stabilite per lui in alcuna argomentazione che proponga come ragione una cosa reificata e quindi tutte le argomentazioni probative vengono a cadere.

Alcuni Tibetani che si considerano seguaci di Ciandrakirti interpretano questo passaggio come segue: *Sfoltorio di Ragioni*, di Bhavaviveka, e altri testi Svatantrika propongono il seguente sillogismo:

Soggetto: Terra

Predicato: In senso ultimo non ha natura di solidità

Ragione: Perché è un elemento

Esempio: Come il vento

Essi dicono che Ciandrakirti confuta questo approccio come segue. Se poni come ragione “perché è un elemento in senso ultimo”, allora non è stabilita per noi. Se poni come ragione “perché è un elemento convenzionalmente”, allora non è stabilita per l’oppositore, l’essenzialista. Se questo ragionamento non ti induce ad accettare che la tua ragione non è stabilita, contraddici allora il tuo credo secondo cui una ragione che non sia stabilita né dall’uno né dall’altro di questi due punti di vista [ossia, quello convenzionale e quello ultimo] deve per forza essere una ragione che non è stabilita.

{264} Ci sono anche quelli che dicono che [Bhavaviveka] è confutato perché quando afferma che un semplice elemento è una ragione, senza alcuna specificazione, la conoscenza razionale non lo stabilisce.

Ma la confutazione [fatta da Ciandrakirti] [nei confronti di Bhavaviveka] non procede in questo modo. Questo non è affatto il senso di *Chiare Parole*, né [Bhavaviveka] accetta alcuna cosa di tale tipo. Quindi, questi individui snaturano entrambi i sistemi.

Bene, allora come si deve interpretare il passaggio? [709] Nel passaggio che enuncia: “perché questo stesso logico accetta implicitamente i punti che abbiamo appena precisato (fatto)”,<sup>540</sup> la frase “i punti che abbiamo appena precisa-

to” si riferisce al metodo spiegato in precedenza per mostrare che il soggetto non è stabilito ed anche all’applicazione di quel metodo alla ragione, perché il testo afferma questo nel passaggio immediatamente precedente. Stando così le cose, ne consegue che le cognizioni valide, come le percezioni che stabiliscono il soggetto e la ragione, sono inevitabilmente o erranee o non-erranee. Se poni come ragione, o come un’altra parte del sillogismo, un oggetto trovato da una coscienza erronea, allora non sarà stabilita per l’essenzialista; se poni in quel ruolo un oggetto trovato da una coscienza non-erranea, le nostre cognizioni valide non la stabiliranno. Perciò, le ragioni e i soggetti autonomi non sono stabiliti. Questo è ciò che abbiamo spiegato sopra ed è il significato della frase di Ciandrakirti “i punti che abbiamo appena precisato”.

Bhavaviveka stesso asserisce che questo tipo di analisi conduce a postulare che la ragione del sillogismo non sia stabilita. Per mostrare come Bhavaviveka asserisca questo, Ciandrakirti cita l’analisi di Bhavaviveka nei termini delle due verità [convenzionale ed ultima] della ragione del suo oppositore, “perché il Tathagata ha detto così”. Antitesi alle interpretazioni proposte sopra, secondo cui l’analisi non è affatto intesa come un’analisi (che miri ad appurare) se la ragione affermata sia “perché il Tathagata ha detto così convenzionalmente” o “perché il Tathagata ha detto così in senso ultimo”. Perché? Come spiegato sopra,<sup>541</sup> la posizione di Bhavaviveka è che devi postulare (porre) il soggetto senza qualificarlo come reale o come irreali. Proprio come Bhavaviveka accetta che i soggetti con tali qualificazioni non sarebbero stabiliti per l’una o l’altra delle parti, egli accetta in modo analogo che sia la stessa cosa per la ragione, l’esempio e così via. Perciò, se Bhavaviveka criticasse la ragione dell’essenzialista applicando qualificazioni tipo “in senso convenzionale” e “in senso ultimo”, il suo argomento sarebbe una grossolana auto-contraddizione. Come potrebbe questo erudito consumato fare un tale errore?

Perciò, la corretta interpretazione dell’argomento di Bhavaviveka è la seguente. Quale delle due verità è il referente della ragione {265} “perché il Tathagata ha detto così”? Se è quella convenzionale, non è stabilita per te, essenzialista, dal momento che tu non accetti che la ragione si riferisca ad un oggetto convenzionale; [710] e se è quella ultima, non è stabilita per me, dal momento che io confuto la produzione ultima di un effetto da una causa che sia esistente, non-esistente, od entrambe, così come una produzione senza causa. Dato che nessuna delle due parti accetta che ci sia un oggetto che sia nessuna delle due verità, non è necessario per Bhavaviveka chiarirlo.

Potresti interpretare così la domanda di Bhavaviveka al suo oppositore: “Quando tu dici ‘perché è un elemento’, quale delle due verità è l’elemento posto come ragione?” Questa interpretazione è corretta in quanto è proprio come ciò che abbiamo spiegato sopra. Tuttavia, se tu sostieni che Bhavaviveka

sta chiedendo: “Nei termini di quale delle due verità [i.e. in senso ultimo o in senso convenzionale] viene stabilito (indicato) come ragione l’elemento?”, allora fraintendi completamente la posizione dell’oppositore [di *Chiare Parole*, ossia, Bhavaviveka].<sup>542</sup> Se quello è ciò che intendeva Bhavaviveka, come poteva in tal caso dire al suo oppositore: “Delle due verità, qual è? Se è l’ultima, allora non è stabilita per noi, se però (è) la convenzionale, non è stabilita per l’altra parte?” Se fosse possibile affermare che l’analisi di Bhavaviveka si riferisce a cose esistenti in senso ultimo e convenzionalmente, allora, dal momento che le sorgenti sensoriali interne che egli pone come soggetto nel suo sillogismo che confuta la produzione ultima esistono convenzionalmente, tale soggetto non sarebbe stabilito per quegli oppositori essenzialisti.

Bene, allora come può Ciandrakirti sostenere che Bhavaviveka accetta “i punti che abbiamo appena precisato”<sup>543</sup> tramite l’uso (che egli fa) delle due verità per analizzare la ragione data dall’essenzialista? Io spiegherò. Qui Ciandrakirti è dell’opinione che ciò che è trovato da una coscienza non-erronea è l’ultimo e ciò che è trovato da una coscienza erronea è il convenzionale. Stando così le cose, la domanda: “Qual è delle due verità?” è concepita come una domanda che chiede quale sia delle due coscienze a trovare la ragione; deve essere una di queste due opzioni. Questo perché, se l’oggetto indicato come una ragione non è né il convenzionale né l’ultimo, quella ragione non può allora essere stabilita; ed anche, se l’oggetto indicato come una ragione non è un oggetto trovato da una delle due coscienze, non erronea od erronea, in tal caso l’oggetto indicato come la ragione non può essere stabilito. Quanto (al fatto) che le ragioni siano parallele, Ciandrakirti afferma che Bhavaviveka stesso accetta che la sua ragione<sup>544</sup> “perché esiste” non sia stabilita, ma egli non dice che Bhavaviveka accetta ciò esplicitamente. Ecco perché Ciandrakirti, nel suo *Chiare Parole*, specifica “cosa reificata” quando afferma “in qualsiasi argomentazione che ponga una cosa reificata come {266} ragione”.<sup>545</sup> [711] Il maestro Bhavaviveka crede che, delle ragioni da lui postulate, alcune siano stabilite direttamente da percezione non-erronea, mentre altre non lo sono, ma sono prove che alla fine derivano da percezione non-errata. Il maestro [Ciandrakirti] confuta questo. Per provare che è scorretto accettare oggetti che esistono per via del loro carattere intrinseco, la precedente citazione da *Chiare Parole*: “I Madhyamika non accettano le posizioni degli altri”, – cita passaggi come la stanza *Confutazione delle Obiezioni*, che comincia: “Se la percezione e così via...”.<sup>546</sup> Estruendo da tali citazioni la conclusione che non ci sono cognizioni valide che percepiscano il carattere intrinseco, Ciandrakirti mira a provare questo punto a coloro che parteggiano per il sistema di Bhavaviveka.



{267} LA NOSTRA CRITICA DELLO SVATANTRIKA NON LEDE LE  
NOSTRE ARGOMENTAZIONI

- (b')) Perché non si applicano a noi i difetti che troviamo nelle argomentazioni autonome
- (b)) Quale sistema seguire per sviluppare la visione nella tua corrente mentale.

\* \* \*

**(b')) Perché non si applicano a noi i difetti che troviamo nelle argomentazioni autonome**

Le nostre argomentazioni non hanno gli stessi difetti che troviamo nelle argomentazioni degli altri, tipo i soggetti e le ragioni non stabiliti? E se li hanno, non dovremmo trattenerci dal trovare contraddizioni nelle argomentazioni degli altri?

La ragione per cui gli altri hanno quei difetti sta nella loro accettazione delle argomentazioni autonome. [*Chiare Parole*] afferma che, dal momento che noi non accettiamo le argomentazioni autonome, non abbiamo quei difetti. Qui, il termine “argomentazioni” si riferisce ai sillogismi. Se accetti i sillogismi autonomi, devi allora per forza accettare che entrambe le parti concordano sull'esistenza di cognizioni valide che sono tali rispetto al carattere intrinseco. È perciò necessario provare il *probandum* avendo entrambe le parti stabilito i tre criteri con quelle cognizioni valide non-erronee. Ma dato che tali cognizioni valide non esistono, il soggetto e le altre parti del sillogismo autonomo non possono essere stabiliti.

{268} Se tu non accetti i sillogismi autonomi, potresti allora permettere all'essenzialista di usare quel tipo di cognizione valida per stabilire il soggetto, ecc., ma tu stesso non hai bisogno di stabilire il soggetto, ecc. con quelle cognizioni valide. Pertanto, le argomentazioni trovate nei testi come *Chiare Parole* sono “argomentazioni basate su ciò che l'altra parte accetta”; il loro unico scopo è di confutare la tesi dell'altra parte. Esse non sono argomentazioni autonome.

Per esempio, il terzo capitolo del *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:

La vista non vede  
 Il suo stesso sé. [712]  
 Come può ciò che non vede se stesso  
 Vedere qualcos'altro?

Questo è come l'argomentazione che usa il fatto che un occhio non vede se stesso come ragione per provare che un occhio non vede le altre cose. In questo caso la ragione è accettata dall'altra parte mentre i Madhyamika accettano anche la tesi – che il vedere altre cose manca di esistenza intrinseca. Un tale sillogismo è chiamato “un'inferenza basata su ciò che gli altri accettano”. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, afferma:548

Noi non usiamo argomentazioni autonome perché la confutazione delle tesi di altri è solo l'effetto delle nostre argomentazioni.

Questo significa che i sillogismi che egli usa non sono sillogismi autonomi. Egli non dice che non usa sillogismi, perché accetta quelli che hanno come unico scopo la confutazione delle tesi di altri. Il passaggio immediatamente successivo di *Chiare Parole* descrive come egli usi i sillogismi per confutare le loro tesi:549

Coloro che pensano che l'occhio veda le altre cose ritengono anche che l'occhio non veda se stesso. Essi credono pure che se l'occhio non avesse la qualità di vedere altre cose, non vedrebbe. Perciò noi ragioniamo: “Qualsiasi cosa che non veda se stessa, non vede neppure le altre cose, come nel caso di un vaso. Anche l'occhio non vede se stesso; perciò anch'esso non può vedere altre cose. Pertanto, il suo vedere altre cose, come il blu, contraddice il fatto di non vedere se stesso. La tua posizione è contraddetta da questa argomentazione basata su ciò che accetti”. Ecco come un'argomentazione che è stabilita per loro confuta la loro posizione.

Quando “ciò che tu accetti” è indirizzato all'oppositore, è lo stesso che dire “ciò che gli altri accettano” dal punto di vista del proponente Madhyamika.

{269} Questa è la nostra procedura per confutare le concezioni errate esponendo un sillogismo basato su ciò che gli altri accettano. Poiché questo è veramente importante, lo spiegherò in dettaglio. La frase: “che è stabilito per loro”, alla fine di quel passaggio *non* significa che nel nostro sistema noi non accettiamo (1) il soggetto – l'occhio, (2) l'esempio – il vaso, (3) la ragione – che non vede se stesso, e (4) la qualità predicata – che non vede il blu, ecc.. Né significa che la ragione, la pervasione, e così via sono stabilite solo per l'oppositore, dato che esse sono semplicemente ciò che gli altri asseriscono. [713]

Cosa significa? Anche se noi accettiamo questi quattro nel nostro sistema, il nostro sistema non ha, neppure convenzionalmente, una cognizione valida che li stabilisca e che comprenda i suoi oggetti come esistenti essenzialmente. Per coloro che propongono l'esistenza intrinseca, il determinare il soggetto, ecc. in modo definito dipende dal fatto che quelli siano stabiliti da questo tipo di cognizione valida. Perciò, non c'è cognizione valida che comprenda il suo oggetto come essenzialmente esistente la quale possa stabilire un'apparenza condivisa del soggetto, ecc.. per entrambe le parti. Quindi, si dice che essi non sono stabiliti per entrambe le parti, si dice che essi sono basati su ciò che è accettato da altri o stabilito per loro.

*Quesito:* Se tali cognizioni valide non esistono neppure convenzionalmente, allora la ragione contraddice l'accettazione di ciò che esse stabiliscono per l'oppositore, proprio come contraddice la sovrapposizione di natura intrinseca. Come potresti, allora, trovare la visione Madhyamaka facendo affidamento sulla loro dimostrazione? Perché se fosse possibile trovare una visione filosofica precisa usando argomentazioni che la cognizione valida contraddice, potresti allora usare ogni sorta di dogmi inesatti per trovare una tale visione.

*Risposta:* In questo caso, anche il nostro sistema accetta come convenzionalmente esistenti gli oggetti che l'oppositore apprende come esistenti – ossia, (1) il soggetto – l'occhio; (2) la ragione – che esso non vede se stesso; (3) l'esempio – il vaso; e, (4) il predicato – che non percepisce il blu e così via. Dunque, la ragione non contraddice questi. Nondimeno, dal momento che l'oppositore non sa distinguere tra il loro esistere e il loro esistere essenzialmente, la ragione *contraddice* la concezione che la cognizione valida stabilisca gli oggetti che comprende come essenzialmente esistenti. Ancora, la ragione non può confutare ciò che è stabilito dalle coscienze convenzionali non menomate nella corrente mentale dell'oppositore. Perciò, dal momento che il sistema essenzialista e il nostro sistema non concordano quanto all'esistenza di una conoscenza valida che comprenda gli oggetti come se fossero essenzialmente esistenti, noi non dimostriamo ad essi con argomentazioni autonome le cose; piuttosto, esponiamo semplicemente le contraddizioni all'interno delle loro asserzioni.

{270} Come viene fatto questo? Consentiteci di prendere l'esempio menzionato sopra<sup>550</sup> di un sillogismo basato su ciò che gli altri accettano. [714] La ragione – ossia che il soggetto, l'occhio, non vede se stesso – esiste sì convenzionalmente, ma il vedere essenzialmente le cose come il blu non esiste neppure in modo convenzionale. Perciò, il primo può essere usato per confutare il secondo. Nel caso dell'occhio, (1) la ragione, il non vedere se stesso, e (2) il predicato della confutazione, il non vedere altre cose, sono o uguali in quanto entrambe esistono o uguali in quanto entrambe non esistono. Perciò, come potrebbe uno dei due contraddire l'esistenza dell'altro? Quindi, in un sillogismo basato sull'accettazione degli altri, il soggetto, il predicato e la ragione devono necessariamente essere cose che esistono con-

venzionalmente; il semplice fatto che un oppositore pretenda che qualcosa esista non è adeguato.

Gli stessi oppositori accettano l'esistenza di quei soggetti, come l'occhio, così come le ragioni e gli esempi. Perciò, perché il Madhyamika dovrebbe provarli? Se essi disconoscono con disonestà ciò che in effetti accettano e dicono: "Dal momento che per noi non sono stabiliti, per favore stabiliteli voi", questo significa che non c'è nulla che non siano pronti a rinnegare, e sarebbe senza senso discutere con loro. Chi potrebbe mai aiutarli?

*Obiezione:* Tu pretendi di svelare una contraddizione tra l'asserzione degli oppositori secondo cui l'occhio non vede se stesso e l'asserzione degli oppositori secondo cui il fatto che l'occhio veda il blu e così via ha una natura essenziale o intrinseca. Ma che tipo di cognizione comprende la contraddizione? Se è una cognizione valida che stabilisce la contraddizione, dovrebbe stabilirla per ambo le parti, perciò non dovrebbe essere "basata su ciò che gli altri accettano". Se tu postuli la contraddizione semplicemente perché è asserita, dal momento che gli oppositori accettano come *non*-contraddittorio il fatto che l'occhio non veda se stesso e che veda qualcos'altro, è insostenibile usare la *loro* asserzione per postulare una contraddizione. Se le postuli come contraddittorie sulla base della tua asserzione, questo porta a una totale assurdità. Come puoi dire agli oppositori che è scorretto per loro accettare queste due posizioni come non-contraddittorie perché *tu* asserisci che esse sono contraddittorie?

*Replica:* La nostra posizione non soffre di questo difetto. Che l'occhio non veda se stesso contraddice il fatto che abbia una natura essenziale o intrinseca; la cognizione valida stabilisce questa contraddizione, perciò non è postulata semplicemente per il fatto di essere asserita.

*Quesito:* Se è possibile insegnare agli oppositori quella cognizione valida e che poi loro accertino la contraddizione, perché è necessario appoggiarsi a ciò che essi accettano?

{271} Secondo il punto di vista dell'essentialista, perché qualcosa sia una cognizione valida che prova la contraddizione, (questo qualcosa) deve necessariamente comprendere un oggetto essenzialmente esistente. [715] Ma come possiamo noi provare la contraddizione accettando per parte nostra qualcosa che non esiste? Una volta che abbiamo mostrato loro che non c'è contraddizione nel postulare qualcosa come cognizione valida anche se il suo oggetto manca di natura essenziale o intrinseca, questo tipo di cognizione valida glielo dimostrerò. Avranno allora trovato la visione che conosce che i fenomeni mancano di natura intrinseca. Così, a quel punto non ci sarebbe bisogno di dimostrare loro che se qualcosa non vede se stessa, questo contraddice il suo vedere essenzialmente. Perciò, se vuoi comprendere il sistema di Ciandrakirti, dovresti analizzare in dettaglio questi punti e penetrare il loro significato.

*Quesito:* Ma come usi tu ciò che essi accettano per dimostrare come lavora la pervasione – che ciò che non vede se stesso non vede le altre cose dal punto di vista essenziale?

*Replica:* Questo dovrebbe essere spiegato come nel *Commentario di Buddhapalita sul “Trattato Fondamentale”*:<sup>551</sup>

Per esempio, tramite l’associazione con l’acqua, la terra è percepita come umida; tramite l’associazione col fuoco, l’acqua è percepita come calda; e tramite l’associazione con i fiori di gelsomino, un tessuto è percepito come fragrante. Noi vediamo che quelle percezioni della terra come umida, ecc. sono condizionate dalla percezione dell’umidità, del calore, della fragranza rispettivamente nell’acqua, nel fuoco e nei fiori di gelsomino. Questo è qualcosa che tu stesso accetti. Allo stesso modo, se le cose avessero qualche natura essenziale o intrinseca, dovresti percepire quella natura intrinseca in relazione alla cosa stessa, e solo allora potresti percepirla in qualche altra cosa (ad essa) associata. Se non l’hai percepita prima nella cosa stessa, allora, quando è associata con qualcos’altro come potresti vedercela? Per esempio, se non percepisci un cattivo odore nei fiori di gelsomino, non percepirai allora un cattivo odore nel tessuto che ad essi è stato associato.

Usando esempi accettabili e familiari per i suoi oppositori, egli li conduce alla certezza riguardo alla pervasione e alla pervasione inversa e quindi li applica al caso in esame. Se l’occhio avesse qualche essenza-vedente, allora dovrebbe essere rilevato per primo il suo vedere se stesso, e solo allora sarebbe possibile rilevare che esso vede le cose come le forme, e rilevare che vede i componenti della forma entro le cose composte. [716] Ma dato che l’occhio non vede se stesso, non vede altre cose. Questo è il modo in cui noi dimostriamo la pervasione usando ciò che gli altri accettano.

[272] Anche *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dichiara:<sup>552</sup>

Se le nature di tutte le cose  
 Appaiono prima entro le cose stesse,  
 Perché, dunque, l’occhio  
 Non dovrebbe apprendere anche se stesso?

*Obiezione:* Il fuoco brucia le altre cose, anche se non brucia se stesso. Allo stesso modo, non è contraddittorio che l’occhio veda le altre cose, anche se non vede se stesso.

*Replica:* Noi non confutiamo in senso lato che il fuoco bruci il carburante o che l’occhio veda meramente le forme; confutiamo invece che l’occhio veda le

cose in modo essenziale. Dato che è così, il tuo esempio dovrà essere che il fuoco brucia il carburante in senso essenziale. Di conseguenza il tuo esempio è sbagliato, proprio come è sbagliato ciò che cerchi di provare. Se il fuoco e il combustibile avessero natura essenziale o intrinseca dovrebbero allora essere o di una (stessa) natura o di nature differenti; perciò, qual è (dei due)? Se fossero della (stessa) natura, allora il fuoco brucerebbe se stesso; inoltre, come potrebbe il fuoco essere l'agente ustorio e il combustibile l'oggetto bruciato? Supponiamo che tu insista che potrebbero esserlo. Se qualcuno dovesse sostenere che il fuoco è l'oggetto bruciato e il carburante è l'agente ustorio quale rifiuto potresti opporre? Se essi avessero natura diversa il fuoco potrebbe essere presente anche senza carburante, proprio come i buoi possono essere presenti senza i cavalli. Come afferma *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva:553

Il fuoco brucia qualcosa di caldo.

Se qualcosa non è caldo, come può essere in combustione?

Perciò, a parte il fuoco, non c'è niente chiamato "combustibile",

Ed eccetto che per quel combustibile, non ci può essere fuoco.

Perciò, se sostieni che la combustione ha natura essenziale o intrinseca, ne consegue che ciò che non brucia se stesso non può bruciare altre cose. Allo stesso modo, se sostieni che l'occhio ha come natura intrinseca il fatto di vedere, devi accettare che, se non vede se stesso, non può vedere le altre cose. Quindi, i difetti di cui sopra non si smuovono. [717]

Quando uno vede questo tipo di critiche sul credo nella natura intrinseca, abbandona i dogmi che concepiscono l'esistenza di una natura essenziale o intrinseca. Può allora comprendere che gli oggetti e gli agenti sono sostenibili in assenza di natura intrinseca; quindi, uno può distinguere l'assenza di natura intrinseca dalla non-esistenza. Di conseguenza, uno distingue anche l'esistenza intrinseca dall'esistenza; così conosce che le cognizioni valide che non hanno natura intrinseca comprendono gli oggetti che non hanno natura intrinseca, e così via.

{273} *Quesito*: Le cognizioni valide che conoscono che il fuoco e il combustibile mancano di natura intrinseca non possono essere percezioni e perciò devi credere che esse siano inferenze. Se è così, su quale ragionamento sono basate?

*Replica*: Se le cose come il fuoco e il combustibile hanno natura intrinseca, esse devono per forza essere uno dei due: o uguali o diverse. Dopo aver visto questo, tu vedi che una confutazione di entrambe le nature intrinseche, che sono le stesse e intrinseche nature che sono differenti, deve necessariamente implicare l'assenza di natura intrinseca. Questo soddisfa i primi due criteri di una ragione corretta. Poi, l'accertamento che non c'è natura intrinseca che sia uguale o dif-

ferente soddisfa il terzo criterio, la presenza della ragione nel soggetto. Perciò è una ragione che soddisfa i tre criteri (richiesti) per essere una ragione corretta, capace di indurre conoscenza inferenziale. Sulla base di questa ragione si accerta che il fuoco e il carburante mancano di natura intrinseca; questo accertamento è un'inferenza. Nel caso del sillogismo postulato in precedenza, basato su ciò che gli altri accettano, dovresti comprendere che noi usiamo questo stesso metodo per sviluppare i tre criteri e l'inferenza corrispondente.<sup>554</sup>

Sotto forma di *reductio* l'argomentazione suona così: "Se il fuoco e il combustibile avessero natura intrinseca dovrebbero essere o uguali o differenti", e "Se fossero uguali, allora il fuoco dovrebbe bruciare se stesso", e così via. Questa forma usa qualcosa che l'altra parte accetta come ragione, traendo implicazioni contrarie al credo dell'altra parte. Questo esempio dovrebbe anche permetterti di comprendere come formulare altre argomentazioni per *reductio*.

Perciò fino a quando quegli oppositori non abbandoneranno i loro dogmi essenzialisti, continueranno a credere che le cognizioni valide stabiliscano gli oggetti referenti delle varie parti di un sillogismo basandosi sulla conoscenza di cose esistenti essenzialmente. Nel momento in cui conosceranno con cognizione valida l'assenza di essenza di qualsiasi cosa, essi abbandoneranno i loro dogmi essenzialisti. [718] *Chiare Parole* afferma:<sup>555</sup>

*Quesito:* Inoltre la confutazione degli essenzialisti usa forse un'inferenza in cui il soggetto, ecc. sono stabiliti inferenzialmente per almeno una delle due parti, anche se non per entrambe?

*Risposta:* Sì, essa usa un ragionamento che è stabilito per gli essenzialisti stessi e non uno che è stabilito per l'altra parte [i Madhyamika], perché quello è ciò che si vede nel mondo. Nel mondo talvolta viene deciso chi vince e chi perde una disputa tramite la testimonianza di un testimone accettato da entrambe le parti come affidabile. Qualche volta, tuttavia, questo può essere deciso usando solo la loro testimonianza, senza bisogno della testimonianza di qualcun altro per {274} determinare chi vince e chi perde. Questo è vero tanto nel regno del ragionamento filosofico quanto lo è nel mondo, perché è *solo* la convenzione mondana che è in gioco nei trattati filosofici.

Ciò fornisce un esempio e una spiegazione per mostrare che le ragioni basate su ciò che gli altri accettano sono appropriate.

I logici pretendono che i tre criteri e il soggetto, ecc., debbano essere stabiliti sia per il proponente che per l'oppositore, perché dicono che qualsiasi cognizione valida usata per stabilire i tre criteri, ecc., per l'oppositore deve anche stabilire questi per il proponente. Ciandrakirti confuta questo. Lo stesso testo afferma:<sup>556</sup>

*Obiezione:* Si può provare o smentire un'affermazione di qualcosa che è determinata per entrambe le parti. Ma tu non lo puoi fare perché sostieni che c'è un dubbio riguardo al fatto che il soggetto, ecc. siano stabiliti per l'una delle parti o per entrambe.

*Replica:* Perfino tu che pensi in questo modo dovresti accettare il metodo che noi difendiamo, ossia che l'inferenza è basata sulla visione che il mondo ha delle cose. Questo significa che quando usi una scrittura per confutare un certo punto, non hai bisogno di usare solo le scritture che sono accettabili per entrambe le parti. Perché no? Perché puoi usare quelle che solo loro accettano. Ciò che inferiamo sui termini propri degli oppositori sarà sempre stabilito per gli oppositori. Questo metodo è degno di fiducia, mentre tentare di stabilire qualcosa per entrambe le parti non lo è. Questa è la ragione per cui le definizioni dei logici sono superflue, perché i Buddha aiutano i discepoli che non comprendono la realtà usando ciò che quegli individui sostengono o accettano. [719]

Perciò, quando la ragione che è usata per provare il *probandum* è stabilita per entrambe le parti col tipo di cognizione valida spiegata precedentemente, questa è una ragione autonoma [o "*svatantra*"]. Quando la ragione non è stabilita in quel modo e il *probandum* è dimostrato usando i tre criteri che l'altra parte, l'oppositore, accetta essere presenti, questo costituisce il metodo Prasangika. È del tutto chiaro che questo è ciò che intendeva il maestro Ciandrakirti.

### **(b)) Quale sistema seguire per sviluppare la visione nella tua corrente mentale**

I grandi Madhyamika che seguono il nobile padre Nagarjuna e il suo figlio spirituale Aryadeva si dividono in due diversi sistemi: Prasangika e Svatantrika. Quale seguiamo noi? Ecco, noi siamo seguaci del sistema Prasangika. Inoltre, come spiegato in precedenza, noi confutiamo la natura intrinseca o essenziale perfino convenzionalmente; ma tutto ciò che è stato insegnato circa l'esistenza ciclica e il nirvana deve {275} essere completamente compatibile con tale confutazione. Perciò, dovresti trovare conoscenza certa sia di come l'esistenza essenziale è confutata che di come l'esistenza ciclica e il nirvana siano nondimeno possibili.

I testi di quei due maestri spesso dicono che dovresti condurre un'analisi razionale che esamini con cura come sarebbero le cose se fossero accettate come essenzialmente o intrinsecamente esistenti. Vedendo che i testi del nobile padre e del suo figlio spirituale sono in completo accordo su questo, io accetto quel sistema. Di conseguenza è evidente che dovresti accettare la posizione Prasangika come spiegata sopra.

**{277} ANALIZZARE UN CARRO**

- (3<sup>o</sup>) Come usare quella procedura per generare la corretta visione filosofica entro la tua corrente mentale
- (a) Come determinare che non c'è un sé nella persona
- (1) Determinare effettivamente che il sé manca di esistenza intrinseca
- (a') Fare l'esempio
- (1') Dimostrare che il carro esiste per imputazione, senza natura intrinseca
- (2') Eliminare le obiezioni a questo
- (3') Come determinare il carro con vari nomi
- (4') Il vantaggio di trovare la visione velocemente usando questo esempio

\* \* \*

**(3<sup>o</sup>) Come usare la procedura per generare la corretta visione filosofica entro la tua corrente mentale**

Questa terza sezione descrive come sviluppare la corretta visione filosofica nella tua corrente mentale usando una procedura Prasangika. In questa sezione ci sono tre parti:

1. Come determinare che non c'è un sé [un sé di natura essenziale] nella persona (Capitoli 22-24)
2. Come determinare che non c'è un sé nei fenomeni (Capitolo 24)
3. Come eliminare le oscurazioni afflittive e cognitive abituandosi a quelle visioni (Capitolo 24)

**{278} Come determinare che non c'è un sé nella persona**

Questa sezione ha tre parti:

1. Determinare effettivamente che il sé [la persona] manca di esistenza intrinseca (Capitoli 22-23)
2. Insegnare che ciò che il sé possiede è per tale motivo determinato anch'esso come mancante di esistenza intrinseca (Capitolo 23)

292 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

3. Come applicare anche agli altri fenomeni queste linee di ragionamento (Capitolo 24)

(1)) **Determinare effettivamente che il sé manca di esistenza intrinseca**

Questo (punto) ha due parti:

1. Fare l'esempio [720]
2. Mostrare ciò che illustra (Capitolo 23)

(a')) **Fare l'esempio**

Un sutra citato in *Spiegazione al Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:557

“Il sé” è una mente demoniaca.  
 Voi avete una visione errata.  
 Questi aggregati composti sono vuoti;  
 In essi non c'è un essere vivente.  
 Proprio come si parla di un carro  
 In dipendenza da una serie di parti,  
 Così noi usiamo la convenzione “essere vivente”  
 In dipendenza dagli aggregati.

Prendendo come esempio l'imputazione di un carro in dipendenza dalle sue parti, come le sue ruote, il Buddha afferma che anche il sé o essere vivente è imputato in dipendenza dagli aggregati. Perciò, spiegherò per prima l'esempio del carro. La spiegazione dell'esempio ha quattro parti:

1. Mostrare che il carro esiste per imputazione, senza esistenza intrinseca
2. Eliminare le obiezioni a questo
3. Come determinare il carro con vari nomi
4. Il vantaggio di trovare la visione velocemente usando questo esempio

(1')) **Dimostrare che il carro esiste per imputazione, senza natura intrinseca**

Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:558

{279} Non si asserisce né che il carro è qualcosa di diverso dalle sue parti, né che non è diverso. Esso non le possiede. Non dipende dalle parti e le parti non

dipendono da esso. Non è né la mera collezione delle parti né è la loro forma. È così.

In tal modo egli dice che proprio come il carro è una mera imputazione, dal momento che non esiste in questi sette modi – uno con le sue parti, diverso dalle sue parti, ecc.. – così è anche per il sé e gli aggregati. Se il carro avesse una natura essenziale o intrinseca, senza dubbio sarebbe stabilito dalla conoscenza razionale che analizza se esso esista intrinsecamente in uno qualsiasi dei sette modi. Tuttavia, dal momento che non è stabilito da tale conoscenza in alcuno dei sette modi, esso non esiste intrinsecamente.

Le parti di un carro sono l'asse, le ruote, i chiodi, ecc.. Il carro non è intrinsecamente uno con quelle parti. [721] Se fosse uno ci sarebbero falsi ragionamenti come i seguenti: proprio come le parti sono plurime, così ci sarebbero anche molti carri; proprio come il carro è singolo, così anche le parti sarebbero singole; agente e oggetto sarebbero la stessa cosa.

Né un carro è separato intrinsecamente dalle sue parti, perché se lo fosse sarebbe visto come separato, a parte da esse, come un vaso e un abito, ma non lo è. Inoltre, non ci sarebbe ragione di imputarlo in relazione a quelle parti.

Due delle posizioni implicano di porre un carro e le sue parti come base e dipendente. Un carro non è la base per le sue parti, come una scodella contenente yogurt, né esso sta nelle sue parti, come Devadatta in una tenda, perché tali relazioni potrebbero essere dimostrate solo se un carro e le sue parti fossero essenzialmente separate ma non lo sono. Qui noi non confutiamo la mera mutua esistenza; noi confutiamo una base e (una cosa) dipendente che esista per via di carattere intrinseco. Anche i due esempi appena menzionati si riferiscono a situazioni in cui l'altra parte accetta che ci siano basi intrinsecamente caratterizzate e dipendenti. Tutti i casi simili dovrebbero essere compresi in questo modo.

Anche la possibilità di possesso è insostenibile. Se ritieni che un carro possieda le sue parti come Devadatta possiede i buoi – i.e., come oggetti diversi da sé – in tal caso, proprio come i buoi e Devadatta sono visti separatamente, un carro e le sue parti dovrebbero essere visti separatamente in modo analogo, tuttavia non lo sono. Perciò, non c'è un tale possesso. È anche irragionevole che un carro possa possedere le sue parti proprio come Devadatta possiede il suo orecchio, perché noi stiamo ora confutando la differenza intrinseca. Per le cose che esistono essenzialmente, questo tipo di possesso implicherebbe unità intrinseca, e noi la abbiamo già confutata. Ancora, {280} noi non confutiamo l'esistenza convenzionale del fatto che Devadatta abbia semplicemente un orecchio, e lo stesso si applica al carro. [722] In questo modo noi confutiamo il possesso caratterizzato intrinsecamente.

Quanto alle due posizioni restanti, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>559</sup>

Se la mera collezione delle parti fosse un carro,  
Allora un carro esisterebbe anche quando le sue parti fossero sparse in pezzi.  
Senza l'intero, le parti non esistono.  
Quindi, anche la mera forma non può essere il carro.

Alcuni ritengono che la mera collezione delle parti o la forma distintiva delle parti siano il carro. Non è sostenibile che il carro sia la mera collezione delle sue parti. Qui ci sono due punti da precisare: (1) È contrario alla ragione. Un carro esisterebbe perfino in una collezione completa di parti separate – ruote e così via, disposte in pezzi – dal momento che la mera collezione di parti sarebbe il carro. (2) Contraddice le loro asserzioni. Gli essenzialisti buddhisti asseriscono che non ci sono (cose) intere, ma solo semplici gruppi di parti. Se fosse così, anche le parti non esisterebbero, perché ciò che ha parti, ossia gli interi, non esisterebbero. Perciò, dal momento che anche i semplici gruppi di parti non esisterebbero, la collezione di parti non potrebbe essere un carro.

Le asserzioni del maestro Ciandrakirti vanificano la necessità di aggiungere qualificazioni alla confutazione del fatto che il carro sia la mera collezione delle sue parti. Questo perché la collezione è la base dell'imputazione del carro. Infatti, egli dice che, dal momento che la collezione degli aggregati è la base su cui il sé è imputato, essa non può essere il sé.<sup>560</sup>

*Obiezione:* Io non pretendo che la mera collezione delle parti sia il carro; piuttosto, io assumo (postulo) come carro la forma caratteristica delle parti quando sono sistemate.

*Replia:* Nel dire ciò, tu contraddici le tue stesse asserzioni. Come spiegato sopra, dal momento che asserisci che ciò che ha parti non esiste, anche le parti non esisterebbero. Perciò, è irragionevole assumere come carro la mera forma delle parti. La parola "anche" nel verso appena citato significa che non è solo la mera collezione a non poter essere il carro.

Per di più, se dici che tale forma è un carro, allora il carro è la forma delle parti individuali o è la forma della collezione? [723] Se è il primo (caso), è una forma non diversa dalla forma delle parti prima che fossero assemblate? O è una forma diversa dalla loro forma precedente l'assemblaggio? Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, addita un ragionamento falso nella prima posizione:<sup>561</sup>

{281} Se dici che la forma che ogni parte aveva già  
È ciò che noi conosciamo come carro,

Allora, proprio come non c'è carro quando le parti non sono assemblate,  
Così è anche quando esse sono assemblate.

Inoltre, le sagome delle ruote e simili non hanno, dopo l'assemblaggio, aspetto diverso da quello che avevano prima dell'assemblaggio. Perciò, proprio come non c'è carro quando le parti sono separate, non c'è carro (neanche) quando sono assemblate.

Supponiamo che il carro sia qualche altra forma – a parte quella delle ruote e simili prima dell'assemblaggio – che appaia più tardi quando esse (parti) siano assemblate e sia diversa dalla forma di quelle parti di prima. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, espone questa credenza errata:<sup>562</sup>

Se ora mentre lo stesso carro è qui,  
Ci fosse una forma diversa nelle ruote e così via,  
Allora sarebbe evidente ma non lo è.  
Perciò la mera sagoma (forma) non è il carro.

Se ci fosse qualcosa di diverso, qualche caratteristica (aspetto) dissimile tra la sagoma delle ruote, l'asse e così via, prima dell'assemblaggio e la loro sagoma (forma) dopo l'assemblaggio, allora questo dovrebbe essere evidente. Ma per quanto tu guardi non osservi una cosa del genere. Perciò, non è ragionevole che qualche sagoma delle parti dopo l'assemblaggio, diversa dalla sagoma delle parti prima dell'assemblaggio, sia il carro.

*Obiezione:* Io non sostengo che le sagome individuali delle parti individuali siano un carro; io considero che la sagoma generale della collezione di parti sia un carro.

*Replica:* Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, espone questa credenza errata:<sup>563</sup>

Secondo voi, le collezioni non esistono per nulla,  
Perciò la forma non può essere quella della collezione di parti.  
Come potreste vedere un carro nella forma  
Di qualcosa che non esiste per niente?

Questo significa che è irragionevole che la forma di una collezione sia un carro, perché, dal momento che le collezioni non esistono sostanzialmente, è insostenibile imputare una forma a una collezione. [724] Infatti, voi essenzialisti ritenete che tutti i fenomeni esistenti per imputazione abbiano basi di imputazione sostanzialmente esistenti. Una collezione di parti non ha natura essenziale o intrinseca – manca di sostanza. Se esistesse intrinsecamente, dovrebbe essere o

una con le parti che compongono la collezione o diversa {282} da esse. Qualunque cosa voi asseriate, noi possiamo confutarvi come spiegato sopra nel caso del carro.<sup>564</sup>

Nel nostro sistema, noi non asseriamo che le basi di imputazione dei fenomeni esistenti per imputazione siano sostanzialmente esistenti. La sagoma della collezione di parti è la base su cui il carro è imputato. Tuttavia, dal momento che il carro è un fenomeno esistente per imputazione, che è imputato alla sagoma, noi non riteniamo che la mera forma della collezione sia il carro. Perciò, nel confutare la posizione secondo cui la sagoma della collezione è il carro, noi non dobbiamo aggiungere alcuna qualificazione come “in senso ultimo” a ciò che stiamo confutando.

*Obiezione:* Non c'è ragione per cui non possiamo imputare il carro alla sagoma che manca di vera esistenza e che dipende da una collezione che manca di vera esistenza.

*Replica:* In tal caso, devi per forza essere d'accordo che non c'è ragione per non accettare la produzione di tutti gli effetti che mancano di vera esistenza – fattori compositivi, pianticelle e così via – in dipendenza da cause che mancano di vera esistenza – coscienza ignorante, semi e così via. Come espone il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti:<sup>565</sup>

Poiché questo è ciò che tu affermi,  
Dovresti anche capire che tutti gli effetti  
Che hanno nature false sono prodotti  
In dipendenza da cause false.

Questo esempio del carro preclude anche il postulare che la mera aggregazione delle otto particelle – forma, ecc. – sia i composti come i vasi.<sup>566</sup> Esso (esempio) confuta anche l'imputazione di vasi e simili in dipendenza dalle otto particelle sostanzialmente esistenti; e confuta la proposizione secondo cui i vasi e simili sono situati nelle sagome distintive di forme sostanzialmente esistenti e così via. Perché? Dal momento che la forma e simili non sono intrinsecamente prodotte, esse non hanno natura intrinseca, e perciò è insostenibile che esse siano sostanzialmente esistenti. [725] In accordo con questo, il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>567</sup>

È perciò irragionevole pretendere che la consapevolezza di un vaso  
Sorga in relazione a una particolare configurazione della forma.  
Dal momento che non sono prodotte, anche la forma e cose simili non esistono.  
Perciò, è irragionevole che un vaso sia la sagoma di una collezione di forme.

*Dubbio:* Se, come un carro, un vaso non è la sagoma dell'aggregazione delle sue parti, questo implicherebbe che non è definitivamente caratteristico di un vaso essere panciuto e così via, perché queste qualità costituiscono una sagoma.

{283} *Replica:* Noi riteniamo che ciò che è panciuto, con il collo lungo e così via, sia un vaso, ma non accettiamo che la sagoma panciuta sia un vaso; altrimenti dovremmo concordare sul fatto che anche le pance e i colli sono vasi.

### (2') **Eliminare le obiezioni a questo<sup>1</sup>**

*Obiezione degli essenzialisti:* Quando usi la ragione per analizzare la questione della natura intrinseca, cercando il carro nei sette modi appena spiegati, e non lo trovi, allora il carro necessariamente non esiste. Tuttavia, se fosse così, allora nel mondo non verrebbe fatta la designazione convenzionale del carro. Questo non è sostenibile; le espressioni come “Va a cercare un carro”, e “Fai un carro” (ne sono) testimoni. Perciò, le cose come i carri esistono proprio.

*Replica: Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”,* di Ciandrakirti, mostra che questa credenza errata riguarda solo voi essenzialisti, non noi.

Per prima cosa, se fosse come voi dite, allora le convenzioni mondane tipo “Vai a prendere un carro” non potrebbero esistere. Infatti quando postulate le cose come esistenti, voi usate l'analisi ragionata per cercare al fine di vedere se esse abbiano natura intrinseca; tuttavia, quando viene cercato con tale ragionamento, il carro non viene trovato in alcuno dei sette modi. Dal momento che non proponete alcun altro metodo per stabilire le cose, i carri sarebbero non-esistenti. [726] Sembra che al giorno d'oggi alcuni che pretendono di propugnare il significato del Madhyamaka propongano come sistema Madhyamaka un'argomentazione confezionata dai sostenitori della vera esistenza: “Quando il ragionamento cerca di vedere se il carro abbia natura intrinseca e non riesce a trovare un carro, allora il carro non esiste”. Un innegabile difetto di tali asserzioni è che rendono impossibile fare qualsiasi presentazione dei fenomeni convenzionali.

Il seguente passaggio dal *Commentario sulla “Via di Mezzo”,* di Ciandrakirti, dimostra come la nostra posizione non abbia questo problema:<sup>568</sup>

Questo carro non è stabilito nei sette modi,  
Sia nella realtà che per il mondo.  
Tuttavia, senza analisi, solo per il mondo,  
Esso è imputato in dipendenza dalle sue parti.

<sup>1</sup> Ossia al fatto che il carro esista per imputazione (ndt).

Il significato di ciò è il seguente. Quando il ragionamento cerca di vedere se il carro esista intrinsecamente, esso non viene trovato in alcuno dei sette modi. Questo è il caso nei termini di entrambe le due verità. Ma quando la ragione non riesce a trovarlo in quei sette modi, questo confuta (forse) il carro? Come potrebbe? Il ragionamento che analizza se le cose esistano intrinsecamente non stabilisce l'asserzione del carro; piuttosto, lasciando da parte l'analisi ragionata, essa è stabilita dalla mera coscienza non menomata, {284} ordinaria, convenzionale – i.e., mondana. Perciò, il modo in cui viene postulato un carro è questo: esso viene stabilito come esistente per imputazione; è imputato in dipendenza dalle sue parti.

*Obiezione:* Quando uno yoghi analizza in questo modo, la ragione non trova il carro; quindi, il carro non esiste essenzialmente o intrinsecamente. Tuttavia le sue parti esistono intrinsecamente.

*Replica:* Tu stai cercando i fili nelle ceneri di un tessuto incenerito – è ridicolo. Se l'intero non esiste, non esistono neanche le parti. Come dice il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>569</sup>

Quando il carro stesso non esiste,  
Non esistono né l'intero né le sue parti.

Così, se l'intero non esiste, anche le parti non esistono.

*Dubbio:* Questo è insostenibile, perché quando il carro è distrutto la collezione delle parti – ruote e via dicendo – è ancora evidente. [727]

*Risposta:* No, perché solo quelli che hanno visto il carro prima penseranno: "Queste ruote e così via sono quelle di un carro". Gli altri non penseranno questo. Quando il carro è distrutto, le ruote e via dicendo non sono associate ad un carro e pertanto non sono le parti di un carro. Perciò, in quel momento non esistono né il carro come un intero né le parti del carro. A quel punto, per quanto riguarda il carro, non esistono né le parti né l'intero. Tuttavia le ruote, ecc..., sono interi in relazione ai loro componenti e questi componenti sono le loro parti. Quindi, non puoi postulare le parti senza un intero. Inoltre, dovresti usare l'esempio del carro per comprendere che le parti non esistono senza gli interi. Come dice il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>570</sup>

Quando un carro viene bruciato, le sue parti non esistono.  
Come in questo esempio, quando il fuoco di una mente analitica brucia gli interi, anche le parti non esistono.

### (3') **Come determinare il carro con vari nomi**

*Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>571</sup>

La nostra posizione stabilisce in modo molto chiaro la designazione convenzionale di un carro nei termini di ciò che è familiare al mondo; ancor più, potreste anche asserire qualsiasi dei vari nomi del carro nei termini di ciò che è familiare al mondo, senza analisi. È così:

Lo stesso carro è conosciuto come un intero, come un composto e come un agente.

Gli esseri viventi sono stabiliti come coloro che si appropriano dei cinque aggregati.

{285} In relazione a parti e componenti come le ruote, un carro è stabilito come il referente delle convenzioni “intero” e “composito”. Allo stesso modo, è designato con la convenzione nominale di “agente” in riferimento alla sua attività di appropriarsi delle ruote ecc. e con la convenzione nominale di “appropriatore” in relazione alle parti di cui si è appropriato. [728]

Alcuni buddhisti pretendono che i meri gruppi di componenti e parti esistano e, dato che niente di diverso da ciò è evidente, gli interi e i composti non esistano.<sup>572</sup> In modo analogo, essi pretendono che esistano solo le azioni, ma non gli agenti e, dato che nulla di diverso dall'appropriazione è evidente, l'appropriazione esista ma non l'appropriatore. Nei termini delle convenzioni del mondo, queste posizioni sono inaccurate perché, se fossero accurate, anche le parti e via dicendo non esisterebbero. Avendo in mente questo punto, Ciandrakirti disse: “Non distruggere le convenzioni familiari al mondo”.<sup>573</sup>

Perciò, quello che noi propugniamo non viola il principio delle due verità. In senso ultimo, proprio come gli interi e così via non esistono, non esistono neppure le parti e così via; convenzionalmente, proprio come le parti e così via esistono, così esistono pure gli interi e via dicendo.

#### (4') Il vantaggio di trovare la visione velocemente usando questo esempio

*Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”, di Ciandrakirti, dice:*<sup>574</sup>

Queste convenzionalità mondane non esistono quando analizzate in tal modo, ma esistono solo per il fatto di essere prese per certe, senza essere soggette ad analisi accurata. Perciò, quando gli yoghi analizzano queste convenzionalità mondane tramite questo processo, essi scandaglieranno velocemente le profondità della realtà. Come?

“Ciò che non esiste nei sette modi – come potrebbe esistere?”

Pensando così, gli yoghi non trovano l'esistenza del carro

E in questo modo entrano facilmente anche nella realtà.  
Quindi, dovrete anche asserire che il carro è stabilito in quel modo.

Questo significa che è tramite tale analisi del carro che puoi velocemente scandagliare il significato più profondo della realtà – (ossia) che non c'è natura intrinseca. È perciò evidente che questo è un punto veramente cruciale. [729] Gli yoghi che analizzano in questo modo come esistano le cose, svilupperanno la certezza, pensando: “Se questo ‘carro’ esistesse intrinsecamente, allora quando io cerco col ragionamento che guarda per vedere se esista intrinsecamente in uno qualsiasi dei sette modi – uguale, diverso e così via – {286} dovrei indubbiamente trovarlo in uno qualsiasi di quei sette modi. È evidente che – malgrado non venga trovato – io non posso ripudiare la convenzione del carro; tuttavia, ‘carro’ è imputato solo perché l’occhio della mente è corrotto dai sottili strati dell’ignoranza. Non è intrinsecamente esistente”. Tali yoghi entrano facilmente nella realtà.

L’espressione “anche” nella frase di Ciandrakirti “entrano facilmente anche nella realtà”, mostra che questa analisi non pregiudica le convenzionalità.

Come sistema per delineare alternative nella confutazione dell’esistenza intrinseca di un carro, l’investigazione di questi sette modi chiarifica le possibilità e chiarifica in gran misura le argomentazioni confutanti. Così, usando questa analisi, è facile realizzare che un carro manca di esistenza intrinseca.

In breve, ci sono tre vantaggi nel presentare questo argomento come spiegato sopra, cominciando dal carro: (1) il vantaggio che è facile confutare la visione eternalista che sovrappone l’esistenza intrinseca ai fenomeni, (2) il vantaggio che è facile confutare la visione nichilista secondo cui il sorgere dipendente non è valido in assenza di esistenza intrinseca, e (3) il processo investigativo dello yoghi, che stabilisce i primi due vantaggi conducendo l’analisi proprio in quel modo.

Elaboriamo su questi tre:

(1) Quando usi un metodo molto condensato di confutare l’esistenza intrinseca, confutando solo l’uguale e il differente, è difficile comprendere; diventa di nuovo difficile quando ci sono troppe alternative. Pertanto la settoplice analisi è del tutto appropriata.

(2) Per il fatto che confuti un oggetto di negazione con una qualificazione aggiunta durante la confutazione iniziale, tu confuti l’esistenza intrinseca senza pregiudicare l’esistenza convenzionale di azioni e agenti.

(3) Dopo aver sviluppato la certezza che ciò che è pervaso – l’esistenza intrinseca – non si estende oltre il pervasore – i sette modi, come uno e diverso – mostri poi che ciascuno di quei sette è contraddetto. Quando determini che ciascuno di quei sette è contraddetto, questo nega il pervasore, per cui anche

ciò che è pervaso risulta negato. [730]. Dopo aver fatto questo una volta, sviluppi poi ripetutamente la certezza decisiva che non c'è esistenza intrinseca. Dopo di che, quando vedi che non puoi ripudiare la convenzione del carro anche se non c'è esistenza intrinseca, tu pensi: "Oh, è stupefacente come gli illusionisti del karma e le affezioni evocano queste illusioni, tipo i carri! Ciascuno sorge, senza neanche la minima confusione dalle proprie cause e condizioni; ciascuno manca della se pur minima traccia di [287] esistenza essenziale o intrinseca". Tu sarai certo che il sorgere dipendente significa che le cose non sono prodotte intrinsecamente. Come dice il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti:575

Sottoposti alla quintuplice analisi (intesa a verificare) se essi siano uguali alle loro cause o diversi da esse, i vasi e simili non esistono. Nondimeno, tramite l'imputazione dipendente, essi possono fare cose come il contenere o raccogliere il miele, o l'acqua, o il latte. Non è meraviglioso questo?

E:

Ciò che manca di esistenza intrinseca – e tuttavia è evidente – è vuoto di esistenza intrinseca, come il cerchio di un tizzone rotante.



## {289} LA PERSONA MANCA DI NATURA INTRINSECA

- (b') Mostrare ciò che l'esempio illustra
- (r') L'esempio illustra come la persona manchi di natura intrinseca
- (a'') La confutazione della posizione secondo cui il sé è uno con gli aggregati
- (b'') La confutazione della posizione secondo cui il sé è differente dagli aggregati
- (c'') Come questi argomenti confutano anche ciascuna delle restanti posizioni
- (d'') In che modo la persona appare come un'illusione basata su quella confutazione
- (2') L'esempio illustra come la persona sia determinata sotto vari nomi
- (2) Insegnare che anche ciò che il sé possiede è in tal modo stabilito come mancante di esistenza intrinseca

\* \* \*

**(b') Mostrare ciò che l'esempio illustra**

Questa discussione su ciò che l'esempio del carro illustra ha due parti:

1. L'esempio illustra come la persona manchi di natura intrinseca
2. L'esempio illustra come la persona sia determinata sotto vari nomi

**(r') L'esempio illustra come la persona manchi di natura intrinseca**

Questa sezione ha quattro parti:

1. La confutazione della posizione secondo cui il sé è uno con gli aggregati {290}
2. La confutazione della posizione secondo cui il sé è diverso dagli aggregati
3. Come questi argomenti confutano anche ciascuna delle restanti posizioni
4. Come la persona appare come un'illusione basata su quella confutazione

**(a'')) La confutazione della posizione secondo cui il sé è uno con gli aggregati**

Nel caso generale, noi vediamo nel mondo che quando un fenomeno è classificato mentalmente come accompagnato, gli è precluso l'essere non accompagnato e quando è classificato come non accompagnato, gli è precluso l'essere accompagnato. In generale, perciò, uguale e diverso, così come singolo e plurimo, eliminano qualsiasi ulteriore alternativa perché il non accompagnato e l'accompagnato sono rispettivamente singolo e plurimo. [731] Quando decidi che in generale qualcosa deve essere o uno o non-uno, allora deciderai anche che, per il caso particolare di ciò che esiste essenzialmente, deve essere o essenzialmente uno o essenzialmente differente.

Perciò, se un sé o una persona esistesse essenzialmente o intrinsecamente, potrebbe solo essere uno con i suoi aggregati o diverso dai suoi aggregati. Quindi, uno yoghi analizza pensando: "È questo sé essenzialmente uno con gli aggregati? O è essenzialmente diverso?" Dapprima lo yoghi cerca qualcosa che contraddica la posizione di unità, pensando: "Se il sé e gli aggregati fossero stabiliti come intrinsecamente uno, cosa potrebbe contraddire ciò?" Buddhapalita dà tre argomentazioni che contraddicono quella posizione: (1) sarebbe senza senso proporre un sé, (2) ci sarebbero molti sé, e (3) il sé sarebbe soggetto a produzione e disintegrazione. Per elaborare:

1. Se il sé e gli aggregati fossero considerati essere intrinsecamente uno, allora non ci sarebbe senso nell'asserire un sé, perché sarebbe identico agli aggregati, come la luna e il portatore del coniglio.<sup>576</sup> Anche il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, fa questo punto:<sup>577</sup>

Quando non c'è un sé  
Ad eccezione degli aggregati appropriati,  
Gli aggregati appropriati sono il sé.  
In quel caso, il sé che proponi non esiste.

2. Se la persona e gli aggregati fossero intrinsecamente uno, allora, proprio come una persona ha molti aggregati, la persona avrebbe anche molti sé. Oppure, proprio come non c'è più di un sé, ci sarebbe anche un solo aggregato. Questi sono i ragionamenti errati spiegati nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>578</sup>

{291} Se gli aggregati fossero il sé, dal momento che  
Ci sono molti aggregati, sarebbero molti anche i sé.

### 3. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, specifica:579

Se gli aggregati fossero il sé,  
Allora il sé sarebbe soggetto a produzione e disintegrazione.

E:5<sup>80</sup> [732]

Ciò di cui ci si appropria non è il sé;  
Essi sorgono e si disintegrano.

Dovreste capire che qui “ciò di cui ci si appropria” si riferisce agli aggregati.

*Dubbio:* Che c'è di sbagliato nel ritenere che il sé sia soggetto a momentanea produzione e disintegrazione?

*Risposta:* Il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, e *Spiegazione del Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, indicano tre convinzioni erranee in questa posizione: (1) il ricordo delle vite passate sarebbe indifendibile, (2) le azioni compiute perirebbero, e (3) incontrereste gli effetti di azioni che non avete fatto. Per elaborare:

1. Se il sé sorgesse e si disintegrasse momento per momento, allora, dato che il sé (avrebbe la natura) essenziale di sorgere e disintegrarsi, i primi e gli ultimi sé sarebbero distinti nel loro carattere intrinseco. In tal caso, il Buddha non avrebbe detto: “In quella vita, in quel tempo io ero il Re Mandhatr...”,<sup>581</sup> perché il sé del Re Mandhatr e il sé del Maestro sarebbero stati distinti nel loro carattere intrinseco. Per esempio, sarebbe come Devadatta che cercava di ricordare le sue vite passate e che, sbagliando, ricordava: “Io divenni Yajnadatta”. Altrimenti, se voi sostenete che non è contraddittorio che un'esperienza precedente sia ricordata da un sé successivo, nonostante che il primo e l'ultimo sé siano differenti nel loro carattere intrinseco, dovete allora spiegare perché questa situazione dovrebbe essere differente da quella di Yajnadatta che non ricordava l'esperienza di Devadatta. Tuttavia, non potete trovare una ragione fondamentale per questo.

Ciò assomiglia all'argomento che confuta la produzione da altro. All'asserzione secondo cui il seme e la pianticella esistono essenzialmente o intrinsecamente, ma differiscono come causa ed effetto, noi repliciamo: “Se fosse possibile per tali fenomeni intrinsecamente differenti essere causa ed effetto, allora anche una fiamma produrrebbe oscurità”. Questo non cancella l'asserzione che seme e pianticella sono semplicemente differenti.

Quel sutra insegnava forse che il Maestro e Mandhatr sono uno? Quel passaggio confuta che il *continuum* sia altro, ma non insegna che essi sono uno. [733] Secondo Ciandrakirti, questo è il motivo per cui il sutra finisce {292}

dicendo: “Pensate che la persona di quella vita fosse qualcun altro? Non guardatela in questo modo”.

Alcuni, che sono in errore circa le affermazioni di quel sutra, sostengono la seguente posizione. Il Buddha e quegli esseri viventi delle vite precedenti sono uno. Dicendo: “Io, in una vita precedente, divenni questo essere”, il sutra intende dire che quei due, il Buddha e gli esseri precedenti sono una e la stessa cosa. Inoltre, dato che qualsiasi cosa composta si disintegra momento per momento, e quindi non può essere la stessa, sia il Buddha che quegli esseri precedenti sono permanenti.

Delle quattro visioni errate basate su teorie circa il passato, questa è la prima.<sup>582</sup> Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, la confuta:<sup>583</sup>

“Io nacqui nel passato”  
È una pretesa insostenibile.  
Non è proprio questa persona  
Che nacque in quelle vite precedenti.

Se fosse come quelle persone sostengono, allora una rinascita si trasformerebbe in tutte le sei rinascite, perché gli esseri viventi assumono i rispettivi corpi in sei tipi e la prima e l'ultima persona sarebbero uno in modo permanente.

Nagarjuna confuta anche l'asserzione che la prima e l'ultima persona siano essenzialmente distinte. Se il sé avesse una natura intrinseca, allora il primo e l'ultimo sé sarebbero o essenzialmente uno, il che implicherebbe l'eternalismo, oppure sarebbero essenzialmente diversi, il che comporterebbe il nichilismo. Perciò, il dotto non dovrebbe asserire che il sé ha natura intrinseca.

2. Le azioni fatte perirebbero. Alcuni sostengono che se il sé in ogni momento sorgesse e si disintegrasse per via del suo carattere intrinseco (ossia se fosse nella sua natura intrinseca di sorgere e disintegrarsi) allora gli ultimi sé godrebbero ancora gli effetti delle azioni dei precedenti sé. Io confuto questa asserzione nel (3) qui sotto, perciò ora sostengo che se fosse così, non ci sarebbe esperienza degli effetti del karma accumulato in precedenza, perché il sé che è l'agente di un'azione si disintegrerebbe prima di sperimentare il suo effetto e non ci sarebbe un altro sé a fare tale esperienza. Dal momento che le cose precedenti e le più recenti non sono essenzialmente diverse, non c'è un sé successivo che sia essenzialmente diverso dal precedente. Se gli effetti non furono sperimentati dal sé precedente, allora gli effetti non devono essere sperimentati. [734] Io confuto qui sotto la replica secondo cui tali sé precedenti e i più recenti sono nello stesso *continuum*:<sup>584</sup> quindi, non potete sfuggire alla credenza erronea secondo cui le azioni che furono compiute (in passato) perirebbero.

3. Incontrereste gli effetti di azioni che non avete fatto. Alcuni sostengono

che, benché il sé precedente si disintegri, il sé successivo {293} ne sperimenta l'effetto; quindi non sorge la concezione errata di perdere le azioni che erano state compiute. Se fosse questo il caso, allora una persona potrebbe godere l'effetto del karma accumulato da un'altra persona, anche senza accumulare il benché minimo karma capace di causare l'effetto sperimentato. Questo perché, secondo voi, gli effetti del karma accumulato da una persona essenzialmente esistente sono sperimentati da un'altra persona essenzialmente differente. Come afferma il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>585</sup>

Prima del nirvana non ci sarebbero effetti karmici  
Perché gli agenti che sorgono e si disintegrano proprio nel momento di una  
azione non esisterebbero per sperimentare il suo effetto.  
Ogni persona acquisirebbe ciò che altri hanno accumulato.

Ciandrakirti menziona tre altri ragionamenti erronei, ma sembra che essi confutino solo le asserzioni di altri buddhisti. Dal momento che sto proponendo una confutazione generale, non li presenterò qui.

Anche il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, offre questi due argomenti:<sup>586</sup>

Se questo sé fosse diverso da quello di una vita precedente,  
Sorgerebbe anche senza che l'altro fosse esistito.  
Allo stesso modo, quel sé precedente potrebbe restare là in quella vita;  
Questo sé potrebbe nascere senza che quel sé morisse.

Ci sarebbero conseguenze assurde  
Come la recisione del *continuum*, la perdita delle azioni,  
E ogni persona sperimenterebbe gli effetti  
Di azioni compiute da altri.

Questo rende errate le due credenze che Ciandrakirti usa, la perdita delle azioni e l'esperienza degli effetti di azioni compiute da altri. La frase "Se questo sé fosse differente" significa "Se il sé di una vita precedente e il sé presente fossero essenzialmente diversi". Se così fosse allora, dal momento che il sé presente non poggerrebbe in alcun modo sul sé della vita precedente, esso sorgerebbe senza dipendere dal sé precedente. [735] Inoltre, proprio come un panno (un tessuto, una veste) non si disintegra quando viene creato un vaso, il sé precedente resterebbe senza disintegrarsi quando il sé successivo nasce. Noi potremmo nascere in questa vita senza morire nelle vite precedenti. Questo è il significato di quel passaggio.

*Obiezione:* I sé delle vite precedenti e successive sono essenzialmente distinti, tuttavia queste credenze errate – che le azioni perirebbero e che voi incon-

trereste gli effetti di azioni non fatte – non sorgono perché c'è un singolo *continuum* che connette i sé di diverse vite.

{294} *Replica*: Non è stabilito che i sé entro un *continuum* siano distinti nel loro carattere intrinseco, perciò mi sa che dovrete provarlo. Non è sostenibile che le cose essenzialmente diverse costituiscano un singolo *continuum*. Per esempio, è come Maitreya e Upagupta. Come afferma il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti:<sup>587</sup>

Se sostieni che non ci sia errore (credenza erronea) in un *continuum* che esiste in realtà,

Io ho già spiegato la falsità di un tale *continuum* quando ho analizzato ciò sopra.

Quanto al come è stato analizzato, quello stesso testo afferma:<sup>588</sup>

Poiché i fenomeni [gli aggregati] associati a Maitreya e Upagupta

Sono diversi, essi non sono inclusi in un *continuum*.

Non è ragionevole che ciò che è distinto nel suo carattere intrinseco

Debba essere incluso in un singolo *continuum*.

Se i fenomeni sono distinti nel loro carattere intrinseco, allora, in quanto due diversi *continua*, essi non devono essere postulati come un singolo *continuum*. Inoltre, il ventisettesimo capitolo del *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>589</sup>

Se un uomo e una deità furono diversi,

Sarebbe insostenibile che essi siano un singolo *continuum*.

In breve, si deve asserire che qualunque cosa sia essenzialmente altro deve sopportare l'analisi tramite il ragionamento che analizza il modo in cui essa esiste. Non c'è nulla, neanche la minima particella, che sopporti l'analisi quando tale ragionamento analizza in dettaglio. Quindi, se un sé successivo sperimenta gli effetti del karma accumulato da un sé precedente e intrinsecamente diverso nello stesso *continuum*, questo non può essere distinto dal caso del tutto parallelo dei sé che sono in differenti *continua*. Dovete realizzare che questa argomentazione si applica a tutti i casi del genere!

*Dubbio*: Dal momento che chi sperimenta in una vita passata e chi ricorda nella vita successiva non sono lo stesso, il ricordo delle esperienze precedenti e la fruizione degli effetti del karma accumulato in precedenza sono indifendibili perfino nel nostro sistema, proprio come nel caso di persone di *continua* differen-

ti.

*Replica:* Noi non incorriamo in tale falso ragionamento. [736] Infatti, nei sistemi degli altri che non asseriscono l'esistenza essenziale non funziona che chi sperimenta e chi ricorda siano nello stesso *continuum*, ma nel nostro sistema non è contraddittorio che essi siano nello stesso [295] *continuum*. Per esempio, se una colomba è stata sul tetto di paglia di una casa in cui c'è un contenitore di yogurt, si possono vedere le sue orme là nello yogurt, anche se le sue zampe non sono entrate nel contenitore dello yogurt.<sup>590</sup> Similmente, la persona di questa vita non è tornata indietro a una vita precedente, tuttavia non è contraddittorio che tale persona possa ricordare le esperienze di quella. Il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>591</sup>

Noi facciamo a meno dell'idea che cause ed effetti siano uguali o diversi. Se c'è solo una corrente impermanente di fattori condizionati prodotti dalle loro cause particolari, allora è ragionevole dire che il sé esistente per imputazione che si appropria di quella corrente di fattori, ricorda le sue vite. Le cose non esistono per via di un carattere intrinseco; è ragionevole (pensare) che esse incontrino varie condizioni e vengano cambiate. Perciò dovrete esaminare attentamente il fatto stupefacente che le cose abbiano cause che non esistono per via di un loro carattere intrinseco. In una casa, potete vedere in un contenitore di yogurt – come se fosse di umida argilla – le impronte della colomba che è stata sul tetto di fitta paglia. Tuttavia le zampe della colomba non sono per nulla entrate nel contenitore.

Per una trattazione estesa di questo punto, guardate nel *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti.

Per adesso spiegheremo le implicazioni in linguaggio ordinario. La pretesa che il sé sia uno con gli aggregati è completamente demolita dalla sfida di Nagarjuna: "Come potrebbe ciò di cui ci si appropria diventare l'appropriatore?"<sup>592</sup> Dato che usiamo l'espressione convenzionale "Questa persona ha preso questo corpo", gli aggregati sono ciò di cui ci si è appropriati e il sé è l'appropriatore. [737] Se dite che questi due sono uno, allora l'oggetto e l'agente (colui che agisce) sarebbero uno; di conseguenza chi taglia e ciò che è tagliato, il vaso e il vasaio, il fuoco e il combustibile, ecc. sarebbero anch'essi uno. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, afferma:<sup>593</sup>

Se il combustibile fosse il fuoco,  
Allora l'agente e l'oggetto sarebbero uno....

L'intero processo è spiegato

310 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Per il sé e gli aggregati di cui ci si appropria  
Usando come analogie il fuoco e il legno,  
Insieme a vaso e tessuto (panno, veste) e così via.

Anche il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, afferma: 594

È chiaramente non corretto che l'appropriatore sia uno con le cose di cui si  
appropria;  
Se così fosse, allora l'oggetto e l'agente sarebbero uguali.

{296} Pertanto se il sé fosse uno con gli aggregati, ci sarebbero sei ragiona-  
menti errati: sarebbe senza senso asserire un sé; ci sarebbero molti sé; oggetto  
e agente sarebbero uno; le azioni che erano state compiute si estinguerebbero;  
si incontrerebbero gli effetti delle azioni non fatte; e le affermazioni del Buddha  
sul ricordo delle vite passate sarebbero invalidate. Perciò, non asserite che il sé  
e gli aggregati sono uno.

### (b’)) **La confutazione della posizione secondo cui il sé è differente dagli aggregati**

*Domanda:* Il sé e gli aggregati non sono intrinsecamente uno, ma cosa c'è di sbagliato nell'asserire che sono intrinsecamente differenti?

*Risposta:* Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, indica l'errore in questo:595

Se il sé fosse altro dagli aggregati,  
Non avrebbe le caratteristiche degli aggregati.

Se il sé fosse essenzialmente diverso dagli aggregati, non avrebbe le caratteristiche degli aggregati, di sorgere, conservarsi e disintegrarsi. Per esempio, un cavallo è qualcosa di diverso da una mucca e perciò non ha le caratteristiche della mucca. [738] Se qualcuno pensa ancora questo, prenda da *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, questo sillogismo basato su ciò che gli altri accettano: “Gli aggregati non possono essere la base di imputazione convenzionale di un sé e non possono essere oggetti appresi come un sé, perché il sé è non-composito – come un fiore nel cielo o il nirvana”.596 Se il sé non sorgesse e non si disintegrasse, sarebbe allora permanente. Dal momento che non c'è modo di evitare l'implicazione che il sé sarebbe permanente, sarebbe senza senso imputare un sé perché, come addita Buddhapalita, sarebbe impossibile impegnarsi nella virtù e distogliersi dalla non-virtù.597

Per di più, se il sé avesse una natura intrinseca diversa dalle caratteristiche

che definiscono i cinque aggregati –quindi, essere adatti ad essere forma – questo dovrebbe allora essere evidente, proprio come forma e mente, per esempio, sono differenti in modo osservabile. Dal momento che il sé non è appreso in questo modo, non ha altro significato a parte le caratteristiche degli aggregati. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>598</sup>

È semplicemente scorretto che il sé  
Sia altro dai propri aggregati.  
Se fosse altro, potrebbe essere appreso  
Senza gli aggregati di cui si appropria, ma non lo è.

E il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Ciandrakirti, dice:<sup>599</sup>

{297} Perciò, non c'è un sé diverso dagli aggregati  
Perché senza gli aggregati esso non viene appreso.

I filosofi non buddhisti, non realizzando che il sé è un semplice nome e vedendo tuttavia che è insostenibile che esso sia uno con gli aggregati, sovrappongono un sé che è qualcosa d'altro dagli aggregati come materia di dogma. Tuttavia, le coscienze convenzionali ordinarie delle loro correnti mentali non la vedono così.

Dovreste praticare ripetutamente così da raggiungere una solida certezza che le argomentazioni come queste contraddicono l'esistenza di un sé che sia essenzialmente diverso dagli aggregati. Questo perché, se non sviluppate una genuina certezza circa la critica delle posizioni di uno e diverso, allora, anche se potreste decidere che la persona manca di esistenza intrinseca, sarà solo una proposizione non provata; quindi non otterrete la visione autentica.

Cercando di analizzare se la persona esista o no in realtà, dovreste analizzare se la persona, nel caso esistesse in realtà, sarebbe una con gli aggregati o diversa da essi. [739] Se la persona fosse uno con gli aggregati, allora ci sarebbero critiche conclusive, come l'implicazione che l'agente e gli oggetti – per es. il fuoco e il carburante – sarebbero uno. Se il fuoco e il combustibile sono considerati uno, devi assolutamente usare la cognizione valida ordinaria per confutare quella posizione; un dogma che non sia condiviso da entrambe le parti non è una critica efficace. Parimenti, c'è una discussione (argomentazione) – rispetto alla posizione secondo cui il sé e gli aggregati sono differenti – che se fossero essenzialmente differenti, allora, come per la forma e la mente, essi dovrebbero essere considerati come separati, tuttavia non lo sono. Ciò è presentato nei termini del non-apprendimento di tale differenza da parte delle coscienze ordinarie. I dogmi unici non sono una critica efficace.

Perciò, anche quando analizzi la realtà, la base finale per qualsiasi critica

proviene dalle coscienze convenzionali non menomate nelle correnti mentali di entrambe le parti. Il passaggio dal *Commentario sulla "Via di Mezzo"*,<sup>600</sup> di Ciandrakirti, "Il mondo non ha critica nel contesto della realtà", indica, come spiegato sopra, che le coscienze mondane non sono cognizioni valide della realtà, ma questo non è negare che le coscienze convenzionali non menomate possano dare evidenza di contraddizione nei contesti in cui la realtà è sotto analisi. Perché, se non potessero, non ci sarebbe una base dalla quale criticare le istanze uniche degli altri.

Ci sono varie posizioni sull'uso della scrittura nel dibattito – alcuni la accettano e altri no; tra quelli che l'accettano, c'è disaccordo su ciò che richiede interpretazione. Per cui, devi usare il ragionamento per provare le cose. E che altro tipo di ragionamento puoi {298} usare? Alle asserzioni dell'altra parte, tu puoi dire: "Se asserisci questo, allora devi per forza asserire anche quello" e "Se non asserisci questo, allora non asserisci neanche quello"? Ma come può esserci certezza senza una ragione che derivi da esperienza convenzionale condivisa? Perciò, quando segui le tracce di tutte le radici delle argomentazioni probative e critiche fino alla loro sorgente, arrivi alle coscienze convenzionali non menomate delle due parti. Se qualcuno asserisce qualcosa che contraddice quelle coscienze, allora entrambe le parti vedranno che la loro esperienza la confuta. Dato che è così, il sistema di tutti i Madhyamika e i Pramanika è di non andare al di là di questo. [74C]

Nondimeno, noi evitiamo il ragionamento fallace secondo cui le coscienze convenzionali stabilirebbero l'assenza di esistenza intrinseca e così via. Somiglia al caso della percezione che stabilisce che il suono è un prodotto, non stabilendo tuttavia necessariamente che il suono è impermanente. In breve, la radice ultima dell'argomentazione probativa e critica proviene dalla percezione, ma non ne consegue che la percezione debba necessariamente stabilire il *probandum* radice.<sup>601</sup>

### (c'')) **Come questi argomentazioni confutano anche ciascuna delle restanti posizioni**

Se il sé e gli aggregati fossero intrinsecamente differenti, ci sarebbero due modi in cui potrebbero essere base e dipendente, come lo yogurt in una ciotola. Dei due l'uno: o il sé potrebbe esistere in dipendenza dagli aggregati, o gli aggregati potrebbero esistere in dipendenza dal sé. Tuttavia, come nella spiegazione del carro,<sup>602</sup> dal momento che non sono intrinsecamente differenti, essi non esistono come base e dipendente. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>603</sup>

Il sé non dipende intrinsecamente dagli aggregati

E gli aggregati non dipendono intrinsecamente dal sé.  
 Mentre tali concezioni potrebbero essere corrette se essi fossero intrinsecamente differenti,  
 Dal momento che non sono intrinsecamente differenti, quelle sono concezioni errate.

La posizione secondo cui il sé possiede gli aggregati è anche simile a ciò che è stato spiegato riguardo al carro, perciò dovrebbe essere compreso in modo concordante. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, afferma:<sup>604</sup>

Noi non sosteniamo che il sé possiede gli aggregati della forma. Perché?  
 Dal momento che il sé non esiste, il possesso da parte del sé è senza senso.  
 {299} Se essi sono diversi, allora è come avere del bestiame grosso, se non (sono differenti) è come avere una forma.  
 Tuttavia, il sé non è né uguale alla (forma) né diverso dalla forma.

Per esempio, "Avere del bestiame grosso" è come il fatto che Devadatta possedeva dei buoi. "Avere una forma" è, per esempio, come il fatto che Devadatta aveva una forma.

Il sé è un mero gruppo di aggregati? Anche questo è scorretto, perché si dice che il sé sia imputato in dipendenza dai cinque aggregati e non è sostenibile che la base di imputazione sia l'oggetto imputato. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* (dice):<sup>605</sup>

I discorsi del Buddha affermano che il sé dipende dagli aggregati.  
 Perciò, un mero gruppo di aggregati non è il sé. [741]

Inoltre, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* e la *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, espongono l'errore per cui se una mera collezione di aggregati fosse il sé, agente e oggetto sarebbero uno. Questo perché chiunque sostenga che il sé si appropria degli aggregati individuali deve accettare che si appropria di tutti i cinque aggregati; quindi si approprierebbe pure della collezione degli aggregati. Questo passaggio dal *Commentario sulla "Via di Mezzo"* significa che la collezione è la base a cui viene imputato il sé, ma non è il sé; questo rende chiaro che devi anche fare un'asserzione del genere riguardo al *continuum* degli aggregati.

*Obiezione:* Quelli non sono il sé; piuttosto, io postulo il sé come la sagoma particolare della collezione di forma e così via. Per esempio, quando le ruote di un carro, l'asse e così via sono assemblati, questo è considerato un carro se si individua la sagoma distintiva del carro.

*Replica:* Solo ciò che ha forma può avere una sagoma, perciò le coscienze, ecc. non potrebbero essere postulate come il sé. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"* (dice):<sup>606</sup>

È una sagoma? Dato che solo ciò che ha forma ha una sagoma,  
Per voi solo quello sarebbe chiamato "sé".  
Le collezioni di coscienza e così via  
Non sarebbero il sé dal momento che non hanno sagoma.

Proprio come un carro non esiste intrinsecamente in alcuno dei sette modi, ma è tuttavia postulato in dipendenza dalle sue parti, il sé non esiste intrinsecamente in alcuno dei sette modi – uno con gli aggregati, diverso dagli aggregati, e così via – ma è ancora imputato in dipendenza dagli aggregati.

{300} Questo prova che il Buddha spiegò in modo succinto, trattando il carro e il sé come l'esempio e ciò che è esemplificato.

### (d'')) **In che modo la persona appare come un'illusione basata su quella confutazione**

Si dice che "illusione" ha due significati. Per esempio, le affermazioni secondo cui la realtà ultima è come un'illusione significano che, benché sia stabilita come meramente esistente, la sua vera esistenza viene negata. Le affermazioni secondo cui le forme e così via sono illusioni significano che ciò che appare come una forma, mentre è vuoto di esistenza intrinseca, è come un'illusione. [742] Qui io prendo in considerazione il secondo di questi due. Il secondo ha anche il significato di "illusione" nel primo senso; non è sempre certo che il primo uso abbia il significato di "illusione" nel suo secondo senso.

Come stabilisci questo secondo senso di "illusione"? Tu usi due tipi di consapevolezza – una che apprende un'apparenza e una che accerta la vacuità. Per esempio, come puoi sapere che l'apparenza di un cavallo o di un elefante è un'apparenza illusoria o falsa? Ti serve sia una coscienza visiva, che veda un cavallo o un elefante illusorio, che una coscienza mentale che sappia che il cavallo o l'elefante non esistono come appaiono. Allo stesso modo, per essere certo che la persona, per esempio, sia un'apparenza illusoria o falsa, hai bisogno sia dell'innegabile apparire di una persona alla coscienza convenzionale che di accertare, per mezzo della conoscenza razionale, che la persona è vuota di esistenza essenziale o intrinseca. La conoscenza ragionata non stabilisce che l'apparenza esiste, mentre la cognizione valida convenzionale non stabilisce che essa (apparenza) è vuota di esistenza intrinseca. Di conseguenza, hai bisogno sia della conoscenza razionale, che cerca di vedere se le cose esistano intrinsecamente, che delle consapevol-

ze convenzionali che apprendono come esistenti le forme e così via.

Mentre alcuni dicono che ci sono molti modi per fare apparire la forma come un'illusione, non è necessario che ti sforzi in tecniche per generare cose del genere, perché tali apparenze si presentano spontaneamente alle coscienze convenzionali che apprendono quelle forme. Analizzandole spesso col ragionamento che esamina se esse esistano intrinsecamente, sviluppi una forte certezza che l'esistenza intrinseca è confutata. Allora, quando vedi sorgere un'apparenza, ti appare come un'illusione. Non c'è un modo separato di determinare una vacuità simile a un'illusione.

Gli insegnanti dei tempi antichi<sup>607</sup> usavano il termine “vacuità simile allo spazio” per riferirsi a una vacuità che è la mera eliminazione, tramite la conoscenza razionale, della produzione intrinseca, della cessazione e così via, del soggetto {301} che appare. Essi usavano il termine “vacuità simile a un'illusione” per riferirsi al successivo apparire di forme e così via, che sembrano essere intrinsecamente esistenti mentre sono conosciute come effettivamente vuote di esistenza intrinseca. [743] Perciò, anche quando siete impegnati negli aspetti comportamentali della pratica – prostrarsi, circumambulare, recitare, ecc. – dovrete prima usare la ragione per analizzare se quelle pratiche esistano intrinsecamente e confutare la loro esistenza intrinseca. Impegnandosi in quelle pratiche sotto l'influsso della certezza che le pratiche non esistono intrinsecamente, imparate a far sorgere l'apparenza simile a un'illusione e a compiere quelle pratiche entro tale apparenza. Se comprendete questo punto vitale, avrete una solida comprensione di come la forza dell'aver coltivato la vacuità simile allo spazio nell'equilibrio meditativo faccia sorgere la vacuità simile a un'illusione nello stato post-equilibrio.

Inoltre, come spiegato sopra,<sup>608</sup> se non riuscite a limitare l'oggetto di negazione nell'usare la ragione per investigare se il sé e gli aggregati siano uno, differenti e così via, allora, nel vedere gli argomenti che contraddicono quelle posizioni, penserete: “Le persone e così via, non esistono per nulla”; oppure: “Le cose tipo le persone sono non-cose, vuote di ogni funzione, come le corna di un coniglio e così via”. Questa è una visione nichilista. Perciò, dovrete essere consapevoli che questo è un punto in cui, rispetto alla corretta visione, potreste prendere un abbaglio. *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:

Se fosse così, allora come si potrebbe dire  
Che l'esistenza è come un'illusione?

Il *Commentario sulle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, commenta:<sup>609</sup>

Quando vedi le cose che sorgono in modo dipendente come esse sono, esse

sono come le creazioni di un mago – non come il figlio di una donna sterile.

*Dubbio:* Poiché questa analisi confuta completamente la produzione, essa insegna che i fenomeni composti non sono prodotti.

*Replia:* Se fosse così, non sarebbero come illusioni. Se tu potessi comprendere le cose con esempi tipo quello del figlio di una donna sterile, ne seguirebbe allora che le cose che sorgono in modo dipendente non esisterebbero. Su questo ho delle riserve, perciò non faccio questo paragone; piuttosto, le paragono alle illusioni e simili, esempi che non contraddicono le cose che sorgono in modo dipendente. [744]

Ci sarebbe, perciò, una visione fallace se la conoscenza ragionata che cerca di vedere se le cose esistano intrinsecamente dovesse apprendere come esistente ciò che è meramente illusorio; perciò, devi davvero sviluppare in modo definitivo – in luogo (della concezione) dell'esistenza intrinseca che è confutata quando sottoposta ad {302} analisi razionale – un apprendimento (percezione) dell'esistenza delle cose che sono meramente illusorie.<sup>610</sup> Perciò, non c'è visione fallace. Infatti, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, dice che un oggetto illusorio deve essere abbandonato come un avanzo.<sup>611</sup>

Perciò, quando analizzi in questo modo, le cose non vengono stabilite come intrinsecamente esistenti; quindi l'illusorietà delle cose individuali viene abbandonata come un avanzo.

Quando confuti l'esistenza intrinseca o essenziale di una pianticella, fino a quando l'efficacia del ragionamento non si deteriora, la ragione analizza se l'esistenza intrinseca sia sostenibile. Non sviluppi un modo di apprendere la pianticella come intrinsecamente esistente. Tuttavia, se pensi che la mancanza di esistenza intrinseca della pianticella sia veramente esistente, o che la stessa apparenza simile a un'illusione di ciò che è vuoto di esistenza intrinseca sia veramente esistente, questo è un apprendere scorretto, che devi proprio confutare usando il ragionamento. Alcuni pensano che, al di là di questo, anche l'apprendimento dell'illusorio come esistente comporti l'aggrapparsi all'apprendimento dell'illusorietà e che debba perciò essere eliminato. Non prestate attenzione a questa idea, oppure incorrerete in una grande falsa concezione; ossia, che qualsiasi certezza sul sorgere dipendente sarebbe impossibile. Ho già spiegato questo diverse volte.<sup>612</sup> Questo è senza dubbio un caso in cui non si riesce a distinguere tra l'esistenza dell'oggetto illusorio e la vera esistenza dell'oggetto illusorio.

Quando la vostra analisi di un oggetto usa la ragione per obliterarlo, dapprima pensate "Non c'è". Allora, quando considerate nello stesso modo anche l'analizzatore [voi stessi], non c'è nessuno neppure per accertare la non-esistenza.

Così, senza modo di determinare cosa sia o non sia qualcosa, comincia a sembrare che ciò che appare abbia qualcosa di vago e indistinto. Questo succede sulla base della ragione che confuta ogni cosa, senza distinguere l'esistenza intrinseca e la sua assenza dalla *mera* esistenza e la sua assenza. In questo modo, questa sorta di vacuità è una vacuità che distrugge il sorgere dipendente. Perciò, l'illusorietà nel modo in cui noi usiamo il termine non si riferisce di certo al sorgere di una vaga, indistinta apparenza causata da questo tipo di realizzazione. [745]

Perciò, dopo un'analisi ragionata, arrivate a pensare: "Questa persona manca perfino della minima esistenza essenziale o oggettiva." Su questa base, non è difficile che queste apparenze sembrino semplicemente vaghe e indistinte. Quel tipo di esperienza si presenta a chiunque aspiri a una comprensione dei dogmi Madhyamaka e ascolti poco dell'insegnamento che mostra come le cose manchino di natura intrinseca. Inoltre, è difficile sviluppare la certezza su questi due: (1) la completa {303} confutazione della natura essenziale o intrinseca e (2) la presentazione proprio di quelle persone che mancano di natura intrinseca come accumulatori di karma, sperimentatori degli effetti del karma, e così via. Accade di raro che qualcuno combini le capacità di postulare questi due, perciò è veramente difficile trovare la visione Madhyamaka.

Senza quella combinazione, è innegabile che come aumenta la certezza sulla visione filosofica, diminuisce la certezza sugli aspetti comportamentali della pratica; nella misura in cui cresce la certezza sugli aspetti comportamentali, diminuisce la certezza sulla visione. Non c'è modo di sviluppare nella stessa misura una forte certezza su entrambe. Perciò, cadrete di sicuro o in un estremo – la sovrapposizione che concepisce l'esistenza intrinseca, la visione eternalista, la visione delle cose come intrinsecamente esistenti – o anche nell'altro estremo – l'erroneo diniego che sostiene che le cose sono prive della capacità di compiere funzioni, la visione nichilista, la visione delle cose come totalmente non-esistenti. Così il *Sutra del Re delle Concentrazioni* dice:<sup>613</sup>

Poi il Conquistatore, che è senza peccato e dotato dei  
Dieci poteri, spiegò questa suprema concentrazione:  
Gli stati di esistenza ciclica sono come un sogno;  
In questo non c'è né nascita né morte.

Gli esseri viventi, gli umani, e perfino la vita non si trovano.  
Queste cose sono come la schiuma, come un albero di piantaggine,  
Come un'illusione, come un lampo,  
Come il riflesso della luna nell'acqua, come un miraggio.

Non c'è nessuno che muoia in questo mondo

E passi o migri verso un altro.  
Tuttavia, le azioni fatte non vanno mai perdute,  
E gli effetti virtuosi e non-virtuosi maturano nel mondo. [746]

Né permanenti né soggette ad annichilazione  
Le azioni non si accumulano e non durano.  
Tuttavia non puoi compiere azioni senza incontrare i loro effetti.  
Né tu sperimenti gli effetti delle azioni altrui.

Così, anche se la ragione non trova la persona che compie il passaggio alla nascita e alla morte, gli effetti virtuosi e non-virtuosi si verificano tra i fenomeni simili a illusioni. Perciò dovrete essere certi di ciò che dice il sutra: che coloro che hanno fatto le azioni non mancheranno di entrare in contatto o di sperimentare i loro effetti e non incontreranno gli effetti di azioni che non hanno fatto, essendo quegli effetti sentiti o sperimentati dalle altre persone che fecero quelle azioni.

Cercate questa sicurezza nel modo che segue. Come spiegato in precedenza, formate un chiaro concetto dell'oggetto che la ragione dovrà {304} confutare. Quindi focalizzatevi sul come, se ci fosse una tale persona intrinsecamente esistente, potrebbe solo essere uno con i suoi aggregati o differente da essi, e come la ragione contraddica entrambe queste posizioni. Sviluppate certezza nel vedere questa critica. Alla fine, consolidate la vostra certezza che la persona non esiste neppure minimamente in senso intrinseco. Nella fase di meditazione sulla vacuità, praticate spesso in questo modo.

Portate poi alla mente la persona convenzionale che è innegabilmente apparente. Rivolgete la vostra mente al sorgere dipendente, in cui quella persona è posta come accumulatore del karma e come sperimentatore degli effetti, e siate sicuri di come il sorgere dipendente sia possibile senza l'esistenza intrinseca. Quando sembrano contraddittori, pensate a come essi non siano contraddittori, prendendo un esempio come il riflesso. [747] Il riflesso di un volto è innegabilmente un'unione (1) dell'essere vuoto degli occhi, le orecchie e così via che in esso appaiono e (2) dell'essere prodotto in dipendenza da uno specchio e da una faccia, mentre si disintegra quando certe di queste condizioni non sono più presenti. Allo stesso modo, la persona manca anche solo di una particella di natura intrinseca, ma è l'accumulatore del karma e lo sperimentatore degli effetti ed è prodotta in dipendenza dal precedente karma e dalle afflizioni. Non è una contraddizione. Pratica questo pensiero e comprendi che è così in tutti i casi del genere.

*Dubbio:* La certezza che i riflessi e simili siano vuoti di ciò che appare, costituisce conoscenza che essi mancano di esistenza intrinseca? Se è così, allora le

percezioni degli esseri ordinari costituirebbero conoscenza della vacuità; perciò essi sarebbero esseri nobili. In caso contrario, come potrebbero i riflessi fungere da esempi della mancanza di esistenza intrinseca in quelle persone e così via? Se devi usare una ragione che provi l'assenza di esistenza intrinseca anche per comprendere gli esempi, allora ci dovrebbe essere una regressione senza fine quando esamini questioni tipo il cosa portare come esempio per quegli esempi.

*Replica di un dotto dei tempi antichi:* Benché gli esseri ordinari abbiano una conoscenza percettiva (sensoriale) del fatto che i riflessi e simili mancano di esistenza intrinseca, non sono esseri nobili, perché conoscono solo la vacuità di un soggetto limitato. Al fine di diventare un essere nobile, si deve avere la conoscenza che percepisce che tutti i fenomeni mancano di esistenza intrinseca.

*La nostra posizione:* Quella risposta non è corretta, perché *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice che chi conosce la vacuità – la mancanza di esistenza intrinseca – di una cosa può conoscere la vacuità di tutti i fenomeni:<sup>614</sup>

Si dice che chi vede una cosa

Vede ogni cosa.

{305} La vacuità di una cosa

È la vacuità di ogni cosa.

Perciò, uno che conosca che un riflesso è vuoto dall'essere un volto non lo apprende come se fosse veramente un volto, tuttavia lo apprende come un riflesso veramente esistente. Che contraddizione c'è in questo?

Da giovani, i bambini non allenati nel linguaggio vedono i riflessi delle loro facce, giocano con essi e così via; quindi li apprendono come se fossero veramente delle facce. [748] Le persone più anziane, allenate nel linguaggio, sono certe che, dal momento che quei riflessi non sono facce, sono vuoti dall'essere facce; tuttavia apprendono come intrinsecamente esistenti proprio quei riflessi che sembrano essere facce. Quel modo di apprendere è una concezione di vera esistenza. L'esperienza nelle nostre correnti mentali dimostra che questo è il modo in cui noi consideriamo i riflessi.

Ciononostante, i riflessi e così via sono esempi appropriati della mancanza di esistenza intrinseca. Perché? Noi usiamo quegli esempi perché la percezione stabilisce che essi sono vuoti dell'entità che sembrano essere, e perciò non sono realmente ciò che appaiono essere. Quando la cognizione valida stabilisce, in relazione alla pianticella e così via, questa "vacuità dell'essere veramente ciò che appare", allora essa (cognizione) conosce la mancanza di esistenza intrinseca della pianticella; in questo modo le pianticelle e simili sono differenti dai riflessi e simili.

Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>615</sup>

Proprio come le cose del tipo dei vasi non esistono in realtà,  
Tuttavia esistono nei termini di ciò che al mondo è familiare...

Come esempio della mancanza di esistenza intrinseca, egli specifica “le cose del tipo dei vasi” ai propugnatori dell’esistenza intrinseca. Tuttavia, come nel caso dei riflessi e cose del genere, egli si riferisce a una vacuità limitata e non alla loro mancanza di natura intrinseca. Questo perché, come spiegato in precedenza, molte prove della mancanza di esistenza intrinseca usano come esempi il carro e così via. Similmente, nel caso dell’illusione di un mago, gli spettatori la apprendono come fosse veramente un cavallo o un elefante; la conoscenza del mago riguardo al fatto che il cavallo o l’elefante è falso, è conoscenza di una vacuità limitata.

In un sogno, tu vedi un ambiente e i suoi abitanti. Dopo il risveglio, capisci che essi sono falsi in quanto sono vuoti di ciò che appaiono essere. Anche da addormentato puoi apprenderli in quel modo. Nell’uno e nell’altro caso tu comprendi che ciò che sembra essere uomini e donne in un sogno è vuoto (privo) dell’essere altri uomini e donne. Nondimeno, questo non costituisce conoscenza che il {306} sogno è vuoto di esistenza intrinseca. È paragonabile all’essere certi che non c’è un volto in qualcosa come un riflesso.

Come citato in precedenza, il *Commentario sulla “Via di Mezzo”*, di Cian-drakirti, dice: “Le cose che sono ascritte ai miraggi, alle illusioni dei maghi e così via, non esistono neppure per il mondo”.<sup>616</sup> [749] Questo significa che la cognizione valida convenzionale ordinaria discredita le coscienze che apprendono come esistenti nei miraggi, nelle illusioni e nei sogni, l’acqua, i cavalli, gli elefanti, gli uomini, le donne e via dicendo. Perciò, la conoscenza che gli oggetti concepiti da quelle coscienze non esistono *non* è la visione che conosce la mancanza di esistenza intrinseca.

Perciò, dovrete riflettere sul significato dell’illusorietà come spiegato sopra, recitando la poesia della collezione del sutra profondo. Prendi questa affermazione dal *Sutra del Re delle Concentrazioni*:<sup>617</sup>

Come un miraggio, una città fantasma o un’illusione, la meditazione associata ai segni è vuota di essenza. Sappi che tutti i fenomeni sono in questo modo.

La luna splende in un cielo chiaro e il suo riflesso appare in un chiaro lago, tuttavia la luna non si è spostata nell’acqua. Sappi che il carattere di tutti i fenomeni è così.

La gente in una catena di montagne boschive ode gli echi del canto, della parola, della risata e del pianto, ma ciò che sembra essere lì, non c’è. Sappi che

tutti i fenomeni sono in questo modo.

Benché gli echi sorgano dal canto, musica e perfino dal pianto, i toni di quei canti e così via non sono mai nel suono dell'eco. Sappi che tutti i fenomeni sono in questo modo.

Quando le persone, che in un sogno hanno qualcosa che vogliono, si svegliano e non la vedono, sono folli per il desiderio e per l'aggrapparvisi. Sappi che tutti i fenomeni sono in questo modo.

Quando i maghi evocano le forme, creando vari cavalli, elefanti, o carri, ciò che sembra essere lì non esiste per nulla. Sappi che tutti i fenomeni sono così.

Quando una giovane donna vede la nascita e la morte di un figlio in un sogno, ella si compiace alla nascita, ma non alla morte. Sappi che tutti i fenomeni sono così. [750]

Quando i riflessi della luna appaiono di notte nell'acqua chiara pulita, essi sono vuoti e vani, inafferrabili. Sappi che tutti i fenomeni sono così.

Una persona tormentata dalla sete, che viaggi d'estate a mezzogiorno, vede dei miraggi come bacini d'acqua. Sappi che tutti i fenomeni sono in questo modo.

Benché in un miraggio l'acqua non esista affatto, un essere illuso vuole berla. È falsa e non bevibile. Sappi che tutti i fenomeni sono così.

[307] Qualcuno potrebbe spellare il tronco acquoso di un albero di piantaggine in cerca di un midollo, ma non c'è alcun midollo, né dentro né fuori. Sappi che tutti i fenomeni sono così.

## (2') L'esempio illustra come la persona sia determinata sotto vari nomi

Quando un carro viene imputato in dipendenza da cose tipo le ruote, quelle parti sono ciò di cui si appropria e il carro è l'appropriatore. Allo stesso modo, quando un sé è imputato in dipendenza dai cinque aggregati, dai sei costituenti e le sei sorgenti, essi sono ciò di cui ci si appropria e il sé è l'appropriatore. Inoltre, proprio come un carro e le sue parti sono considerate come agente e oggetti, il sé è l'agente perché si prende gli aggregati e così via; gli aggregati e così via sono gli oggetti, perché sono ciò che esso (il sé) adotta. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>618</sup>

Allo stesso modo, nei termini di ciò che è familiare al mondo,

Il sé è considerato essere l'appropriatore

In dipendenza dagli aggregati, costituenti, e sei sorgenti.

Ciò di cui ci si appropria sono gli oggetti e questo sé è l'agente.

Inoltre, come nel caso del carro, quando analizzi la realtà, il sé non viene trovato in alcuno dei sette modi. Perciò, mentre manca anche della minima traccia di esistenza intrinseca, senza analisi non esiste convenzionalmente. [751]

**(2)) Insegnare che anche ciò che il sé possiede è in tal modo stabilito come mancante di esistenza intrinseca**

Quando la ragione cerca di vedere se il sé esista intrinsecamente, non lo trova in alcuno dei sette modi. Perciò, quando ha negato l'esistenza intrinseca del sé, come potrebbe la ragione trovare "l'occhio che appartiene al sé", ecc.? Di conseguenza, anche ciò che il sé possiede manca di esistenza intrinseca. Quando gli yoghi non vedono alcuna esistenza intrinseca sia nel sé che in ciò che il sé possiede, essi sono allora liberati dall'esistenza ciclica. Spiegherò questo sotto.<sup>619</sup> Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>620</sup>

Se il sé non esiste,

Come potrebbe esserci qualcosa posseduta dal sé?

E il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>621</sup>

Dal momento che gli oggetti non esistono senza chi agisce,

Ciò che il sé possiede non esiste senza il sé.

{308} Perciò, gli yoghi sono liberati tramite la visione

Che il sé e ciò che possiede sono vuoti.

Per la forza del conoscere che il sé manca di esistenza intrinseca, tu comprendi che anche ciò che il sé possiede manca di esistenza intrinseca. Dovresti essere in grado di capire questo punto e come eliminare i dubbi su di esso, sulla base di ciò che ho detto sopra.

## {309} GLI OGGETTI MANCANO DI NATURA INTRINSECA

- (3)) Come applicare queste linee di ragionamento ad altri fenomeni
- (b)) Come determinare che non c'è un sé nei fenomeni
  - [(1)] Confutazione della produzione da sé]
  - [(2)] Confutazione della produzione da altro]
  - [(3)] Confutazione della produzione sia da sé che da altro]
  - [(4)] Confutazione della produzione senza causa]
  - [(5)] Come inferire che la produzione intrinseca non esiste]
- (c)) Come eliminare le oscurazioni familiarizzando con queste visioni.

\* \* \*

**(3)) Come applicare queste linee di ragionamento agli altri fenomeni**

Quelle argomentazioni si applicano anche ad altre cose. Proprio come l'analisi del sé e degli aggregati segue lo schema dell'analisi del carro, dovresti realizzare che è così anche nel caso di cose come i vasi e il vestiario. Quando il ragionamento che cerca la natura intrinseca cerca nei sette modi analizzando se i vasi e simili siano uno o differenti dalle loro forme, ecc., questi (oggetti di analisi) non vengono trovati in quei sette modi, nei termini sia dell'una che dell'altra delle due verità. Invece, essi sono postulati dalla prospettiva di una coscienza non analitica convenzionale. [752] Questo perché il Buddha prende posizioni senza usare la ragione per confutare ciò che il mondo conosce, come è dimostrato dalla sua affermazione nel *Sutra del Capitolo che Insegna i Tre Voti (Trisamvara-nirdesa-parivarta-sutra)*<sup>622</sup>

Il mondo dibatte con me; io non dibatto col mondo. Qualunque cosa sia considerata nel mondo come esistente o non esistente, la considero anch'io così.

{310} In conformità, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>623</sup>

Qualunque cosa sia – vaso, vestiario, tenda, armata, foresta, rosario, albero, Casa, piccolo carro, foresteria, o qualsiasi cosa del genere –

Dovresti conoscere le convenzioni usate da questi esseri mondani.  
Perché? Perché il Maestro dei Saggi non dibatte col mondo.

Parte, qualità, attaccamento, caratteristica distintiva, combustibile, ecc.,  
Così come l'intero, il qualificato, [la persona] attaccata, ciò che deve essere  
definito, il fuoco, ecc. –

Questi oggetti non esistono nei sette modi (se sottoposti) ad analisi come quella applicata al carro.

D'altra parte, essi esistono nei termini di ciò che è familiare al mondo.

Qualunque cosa possano essere, le convenzioni usate da questi esseri del mondo dovrebbero essere conosciute solo come esistenti, senza analisi. Cosa sono queste convenzioni? Sono parti degli interi, ecc.. Per esempio, prendiamo un vaso: il vaso è l'intero, il qualificato e ciò che deve essere definito; i pezzi del vaso e simili sono le parti; blu e così via sono le qualità; e bulboso, che contiene l'acqua, col collo lungo, ecc., sono le caratteristiche che lo definiscono. Altri esempi, come il vestiario, sono trattati nello stesso modo.

In quel passaggio, "attaccamento" si riferisce all'intenso attaccamento e all'aggrapparsi; "[persona] attaccata" si riferisce alla base di quell'attaccamento, perché *Spiegazione del "Commentario sulla "Via di Mezzo", di Ciandrakirti*, a cura di Jayananda, spiega che "attaccata" si riferisce a una persona che ha attaccamento. "Fuoco" è l'agente del bruciare, e "combustibile" è l'oggetto bruciato.

Gli interi sono imputati in dipendenza dalle parti e le parti sono imputate in dipendenza dagli interi, ed è così con ciascuna delle altre paia, qualità/qualificati, ecc. fino a, e includendo, combustibile e fuoco. Il combustibile è imputato in dipendenza dal fuoco e il fuoco è imputato in dipendenza dal combustibile. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, afferma:<sup>624</sup>

Gli agenti sorgono in dipendenza dagli oggetti,  
E gli oggetti sorgono in dipendenza proprio da quegli agenti.  
A parte questo, non vediamo modo  
In cui agenti e oggetti (potrebbero) esistere. [753]

E:

Tutte le altre cose dovrebbero essere comprese  
Per mezzo di ciò che ho spiegato sugli agenti e gli oggetti.

{311} Perciò, prodotto e produttore, sentiero e viandante, ciò che è visto e colui

che vede, cognizione valida e oggetto di comprensione, ecc. – ogni cosa dovrebbe essere compresa non come esistente essenzialmente ma solo come esistente per mutua dipendenza.

In conformità, comprendi come postulare le due verità così che una cosa – come il sé – sottoposta a tale analisi, sia vuota di esistenza intrinseca, e tuttavia possa agire ed essere oggetto di azione in assenza di esistenza intrinseca. Se fai questo, allora, estendendo quella comprensione a tutti i fenomeni, puoi facilmente conoscere che essi mancano di esistenza intrinseca. Perciò, sii certo riguardo all'esempio del carro e al suo significato come l'ho spiegato sopra.<sup>625</sup> Come dice il *Sutra del Re delle Concentrazioni*:<sup>626</sup>

Come per la percezione che hai del sé,  
 Estendi quel tipo di comprensione ad ogni cosa.  
 L'essenza di tutti i fenomeni è pura, come il cielo.  
 Tu puoi conoscerli tutti tramite uno;  
 Tu puoi vederli tutti tramite uno.  
 A prescindere da quante cose puoi spiegare,  
 Non essere arrogante su di esse.

#### (b)) **Come determinare che non c'è un sé nei fenomeni**

Le basi sulle quali la persona è imputata includono i cinque aggregati, i sei costituenti – come il costituente terra – e le sei sorgenti – gli occhi e così via. Questi sono oggetti. La loro vacuità di esistenza intrinseca o essenziale è l'assenza di un sé oggettivo. Ci sono molti modi di determinare che gli oggetti mancano di un sé intrinseco. Comunque, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, determina che le cose mancano di esistenza intrinseca confutando i quattro tipi possibili di produzione. Dato che *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"* dice che questa determinazione è una determinazione dell'assenza di un sé oggettivo, io darò ora una breve spiegazione di quella confutazione dei quattro tipi di produzione.

Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>627</sup>

Non c'è un senso in cui qualche cosa  
 Sia mai stata prodotta  
 O da se stessa o da qualcos'altro,  
 Da entrambe, o senza una causa. [754]

Questo, in parte, significa: "Nessuna cosa interna o esterna è mai prodotta da se stessa in qualche modo." Nello stesso modo possono essere costruite altre tre tesi.

{312} Le argomentazioni per *reductio ad absurdum* confuteranno la pretesa che qualcosa possa essere prodotta da se stessa. Perciò, queste tesi non offrono esempi o ragioni comprovanti, ma offrono una critica delle posizioni contrarie.

Ora, se qualcosa è intrinsecamente prodotto, è limitato a due possibilità: o poggia su una causa o non poggia su una causa. Per cui, se poggia su una causa, la causa e l'effetto sono limitati a due possibilità: essi sono o intrinsecamente uno o intrinsecamente differenti. La produzione in cui causa ed effetto sono intrinsecamente uno è chiamata produzione da sé; la produzione in cui causa ed effetto sono intrinsecamente differenti è chiamata produzione da altro. La produzione che poggia su una causa è prodotta di sicuro o da sé o da altro – che possono essere considerati individualmente – o anche essere produzione da entrambe: sé e altro in combinazione. Individualmente, ci sono due casi – produzione da sé e produzione da altro. Questo è, quindi, il modo in cui scartiamo altre possibilità nel confutare solo quattro tipi possibili di produzione.

[(1)] **Confutazione della produzione da sé**<sup>628</sup>

Se una pianticella fosse prodotta da se stessa, la sua produzione sarebbe senza senso, perché produzione significa che ciò che è prodotto è venuto in essere. Se fosse prodotta da se stessa, la pianticella sarebbe già venuta in essere – come nel caso di una pianticella che sia chiaramente manifesta. La produzione sarebbe anche senza fine, perché se un seme già nato dovesse nascere ancora, quello stesso seme dovrebbe nascere ripetutamente. In questo caso, c'è la convinzione fallace per cui, dato che il seme stesso nascerebbe continuamente, non ci sarebbe mai la possibilità di produzione della pianticella e così via. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>629</sup>

Se causa ed effetto fossero la stessa cosa,  
Allora ciò che è prodotto e il produttore sarebbero uguali.

Anche il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>630</sup>

Non c'è vantaggio nel suo sorgere da se stessa;  
Non c'è ragione che qualcosa che è stata prodotta sia prodotta di nuovo.  
Se supponi che qualcosa già prodotta sia prodotta di nuovo,  
Allora in questo mondo non si troverebbe la produzione delle pianticelle e simili. [755]

{313} E:

Pertanto, l'imputazione che le cose sorgano da se stesse  
Non è ragionevole né nei termini della realtà né nei termini del mondo.

[(2)) **Confutazione della produzione da altro]**

*Oppositore:* Il Buddha disse che gli effetti sono prodotti dalle quattro condizioni, che sono altro.<sup>631</sup> Perciò le cose sono prodotte da altro.

*Replica:* Se gli effetti fossero prodotti da cause intrinsecamente differenti, allora la fitta oscurità potrebbe sorgere anche da una fiamma perché quelle due sono altro (diverse).

Inoltre, tutte le cose – che siano o no effetti – sarebbero prodotte da tutte le cose – che fossero o no cause – perché sono uguali nel loro essere altro (diverse). Ciò significa che, se asserisci che seme e pianticella esistono essenzialmente o intrinsecamente, allora è evidente che il modo in cui una pianticella di riso differisce essenzialmente o intrinsecamente dalle cose che non possono produrla, come il fuoco, è identico al modo in cui una pianticella di riso differisce intrinsecamente dalla sua causa, un grano di riso. Ossia, quando appare essere intrinsecamente differente da qualcosa che non può produrla, una pianticella sembra diversa nel senso di essere autonoma e indipendente, e sembra differente nello stesso modo quando appare essere differente dal suo stesso seme. Se il modo in cui sembrano differenti è che appaiono essere essenzialmente o intrinsecamente diversi, allora è completamente impossibile fare la distinzione per cui la pianticella di riso non è prodotta dal fuoco e simili, ma è prodotta da un seme di riso.

*Obiezione:* Noi distinguiamo ciò che produce una pianticella da ciò che non la produce. Facciamo questa distinzione nei seguenti termini: se qualcosa differisce dalla pianticella nel senso di differire intrinsecamente.

*Replica:* Si è dimostrato che questa è una contraddizione. [756] *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, afferma ciò con chiarezza:<sup>632</sup>

Proprio come un seme di riso produttivo è altro dalla pianticella di riso che è il suo effetto, così è che le cose come il fuoco, il carbone di legna e il seme di orzo – che non la producono – sono anche altro da quella pianticella. Tuttavia, proprio come una pianticella di riso nasce da un seme di riso che è altro, nascerebbe anche dal fuoco, dal carbone di legna, dal seme d'orzo, ecc.. E proprio come da un seme di riso nasce una pianticella di riso che è altro, così le cose tipo i vasi e il vestiario nascerebbero anche da un seme di riso. Ma questo non lo si vede mai. Perciò questo non è vero.

328 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

{314} Quindi, l'asserzione [dei Tibetani dei tempi antichi] secondo cui le implicazioni logiche sono comprovate da una molteplicità di casi isolati [i.e. per induzione] non è ciò che viene sostenuto da Ciandrakirti. Io ho spiegato le argomentazioni che contraddicono la suddetta rivendicazione, nella sezione sulla confutazione della posizione secondo cui non è stabilito che, in una cucina, la mera presenza del fumo implichi la mera presenza del fuoco.<sup>633</sup>

Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, afferma:<sup>634</sup>

Se causa ed effetto fossero diversi (altro),  
Allora cause e non-cause sarebbero proprio uguali.

Inoltre, il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>635</sup>

Se le cose sorgessero in dipendenza da ciò che è altro (diverso),  
Allora la fitta oscurità sorgerebbe anche da una fiamma.  
Ogni cosa nascerebbe da ogni cosa. Perché?  
Perché, nell'essere altro, tutti i non-produttori di qualcosa sarebbero proprio  
come i suoi produttori.

Voi non potete rispondere a tali argomentazioni per *reductio* distinguendo nei seguenti termini ciò che produce qualcosa da ciò che non la produce: (ossia) se qualcosa è o non è inclusa con l'effetto nello stesso *continuum*. Questo perché, come spiegato sopra, se le cose sono altro nel senso di essere intrinsecamente differenti, la loro inclusione entro lo stesso *continuum* non può essere stabilita.<sup>636</sup> Inoltre, è inadeguato replicare che possiamo vedere una regolarità ben definita riguardo a ciò che produce un certo effetto e a ciò che non lo produce. Questo perché ciò che noi stiamo ora analizzando è se tale regolarità potrebbe reggere nel caso la differenza tra una causa e il suo effetto fosse essenziale agli oggetti stessi, piuttosto che essere postulata dalla mente.

### [(3)) **Confutazione della produzione da sé e da altro**]

I difensori della produzione da sé e da altro sostengono che la produzione di un vaso di argilla dall'argilla è produzione da sé e che la produzione di un vaso di argilla ad opera di un vasaio, ecc. è produzione da altro. [757] Perfino tra i buddhisti ci sono quelli che sostengono la produzione da entrambe, come segue. Dal momento che Devadatta nasce in altre vite solo per via di un'essenza vitale, Devadatta e la sua essenza vitale sono uno. Perciò, egli è prodotto da sé. Allo stesso tempo, il fatto che Devadatta sia prodotto dai suoi genitori e dal suo karma virtuoso e non virtuoso costituisce produzione da altro.

Dal momento che non c'è né produzione dal solo sé né produzione solo da altro, non c'è produzione dai due messi insieme. Le stesse argomentazioni date sopra confutano questo. All'interno della produzione {315} da entrambe, il fattore della produzione da sé è confutato dalle argomentazioni che confutano la produzione da sé, e il fattore della produzione da altro è confutato dalle argomentazioni che confutano la produzione da altro. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>637</sup>

Anche la produzione da entrambe è irragionevole. Perché?  
 Perché intervengono i ragionamenti fuorvianti già spiegati.  
 La produzione dai due messi insieme non esiste né nei termini del mondo né nei termini della realtà,  
 Perché, individualmente, la produzione da sé e da altro non sono stabiliti.

#### [(4) Confutazione della produzione senza causa]

I Lokayata, che propongono l'originazione spontanea, sostengono che la produzione delle cose è solo una questione di originazione spontanea, perché non si vede nessuno al lavoro per rendere ruvide le radici di un loto o per renderne morbide le foglie, né si vede nessuno che prenda i pavoni e simili per allestire le loro sagome e colori.<sup>638</sup>

Questo è scorretto, perché se la produzione fosse senza causa, allora la produzione come esiste in un luogo e in un tempo dovrebbe esistere in tutti i posti e tempi, altrimenti non dovrebbe mai esistere in alcun luogo. Questo perché le cose sorgono in un luogo e in un tempo e non in un altro per via della presenza o assenza delle loro cause – qualcosa che voi non accettate. Gli "occhi" sulle penne dei pavoni sarebbero presenti sui corvi e simili.

In breve, se qualcosa fosse prodotto senza causa, dovrebbe allora essere prodotto da ogni cosa, altrimenti non sarebbe mai prodotto. Gli esseri del mondo, per ottenere un effetto desiderato, non dovrebbero lavorare per creare le cause di quell'effetto, e ogni cosa sarebbe senza senso. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>639</sup>

Se fosse vero che le cose sono prodotte senza alcuna causa, allora gli esseri di questo mondo non dovrebbero sottostare a centinaia di difficoltà per raccogliere semi e così via e far crescere le messi. [758]

#### [(5) Come inferire che la produzione intrinseca non esiste]

In tal modo, dicendo che le argomentazioni contraddicono i quattro tipi alter-

nativi di produzione, voi stabilite che la produzione da questi quattro estremi non esiste. Ciò comporta la non-esistenza di produzione intrinseca, come provato sopra nella sezione che riguarda la preclusione di altre possibilità al di là di queste quattro.<sup>640</sup> Perciò, potete usare queste [argomentazioni] per acquisire la certezza che le cose non esistono intrinsecamente.

{316} Quando formulate queste argomentazioni per *reductio ad absurdum*, è con ciò generata l'inferenza; in quel momento non c'è un'affermazione sillogistica che dimostri direttamente la tesi. Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, espone in modo conciso il punto delle argomentazioni che contraddice questi quattro tipi possibili di produzione:<sup>641</sup>

Poiché le cose non sono prodotte da sé, da altro, da entrambe,  
O senza poggiare su cause, esse mancano di esistenza intrinseca.

Questo indica come, per effetto dell'aver esposto argomentazioni per *reductio ad absurdum*, potete sviluppare un'inferenza basata su una ragione sillogistica. Non è che voi cominciate con l'espone all'oppositore questa sorta di sillogismo basato su ciò che l'altra parte accetta.<sup>642</sup>

Confutando in questo modo la produzione intrinsecamente esistente, acquisite la certezza che le cose non esistono intrinsecamente; è allora facile essere certi che anche le non-cose [i fenomeni permanenti] mancano di esistenza intrinseca. Tu trovi così la visione della via di mezzo – ossia, la conoscenza che tutti i fenomeni sono vuoti di esistenza intrinseca.

In aggiunta, il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>643</sup>

Ciò che è sorto in modo dipendente  
È naturalmente in pace.

Il *Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>644</sup>

Poiché le cose sorgono in modo dipendente  
Queste concezioni errate non possono reggere l'esame minuzioso.  
Perciò, il ragionamento del sorgere dipendente  
Taglia tutti gli intrichi delle visioni scorrette.

Di conseguenza, voi usate il sorgere dipendente come ragione per acquisire la certezza che le pianticelle e simili sono vuoti di esistenza intrinseca. Quando fate questo, lo sradicamento di ogni possibile passo falso è estremamente chiaro nella vostra mente. Perciò, diremo qualcosa su questo. [759]

In questo caso, voi usate un'argomentazione basata su ciò che gli altri accet-

tano: “Una pianticella non esiste intrinsecamente a causa del suo sorgere in dipendenza da cause e condizioni, come un riflesso”. Per esempio, quando appare un riflesso di un volto, i bambini piccoli non pensano nel vederlo: “Questa apparenza di occhi, naso e così via è così per la prospettiva di una mente come la mia, ma il modo in cui appare non è il modo in cui esiste”. Piuttosto, pensano che ciò che appare sia il modo in cui le cose effettivamente esistono, il loro modo di essere. Similmente, quando gli esseri viventi sperimentano o vedono un fenomeno, non lo apprendono come se fosse provocato dal potere della mente a cui appare. Piuttosto, lo apprendono come se esistesse proprio nel modo in cui appare, i.e., {317} come se esistesse in maniera essenzialmente oggettiva. Questo è il modo in cui viene sovrapposta l’esistenza intrinseca. La presenza di una tale natura nell’oggetto è ciò che si intende per essenza, natura intrinseca ed esistenza autonoma. Perciò, se una tale natura fosse presente, questo contraddirebbe il fatto di appoggiare su altre cause e condizioni. Se questa non fosse una contraddizione, sarebbe allora impossibile sostenere che un vaso già esistente non ha bisogno di essere prodotto di nuovo da cause e condizioni. In conformità, *Quattrocento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>645</sup>

Ciò che sorge in modo dipendente  
Non esiste autonomamente;  
Tutte queste cose mancano di esistenza autonoma.  
Perciò, esse non hanno un sé.

E, su quel passaggio, il *Commentario alle “Quattrocento Stanze”*, di Ciandrakirti, così commenta:<sup>646</sup>

Ciò che ha una sua essenza, natura intrinseca, autonomia o indipendenza da altri, è auto-esistente e perciò non è qualcosa che sorga in modo dipendente. Tutti i fenomeni composti sono cose sorte in modo dipendente. Qualsiasi cosa sia sorta in modo dipendente non è autonoma, perché è prodotta in dipendenza da cause e condizioni. Tutte queste cose mancano di autonomia. Perciò, non c’è cosa che abbia un sé, ossia, natura intrinseca. [76c]

“Autonomo” significa qualcosa che pare essere intrinsecamente esistente, e nel fare questo (1) appare a quelle stesse coscienze come non dipendente da altri fenomeni, e (2) esiste come appare. Tuttavia, se assumete che esistenza autonoma significhi non dipendere da altre cause e condizioni, e confutate quel tipo di esistenza autonoma, allora non ci sarà bisogno di dimostrare alle nostre scuole buddhiste la mancanza di tale esistenza autonoma. Ma, nonostante quella confutazione, non sarete in grado di postulare la visione della via di mezzo

Madhyamaka. Quindi, noi assumiamo che autonomia significhi che qualcosa esiste in modo tale da essere essenzialmente capace di stabilire se stessa oggettivamente.

Pertanto, dal momento che vacuità di esistenza intrinseca si riferisce alla mancanza di quella autonomia appena descritta, piuttosto che alla non-esistenza di cose funzionanti, voi potete usare il sorgere dipendente come una ragione per confutare l'esistenza intrinseca. La precedente citazione del *Commentario alle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, continua:<sup>647</sup>

Perciò, dal momento che in questo sistema Madhyamaka essere qualcosa che sorge in modo dipendente significa mancare di autonomia, vacuità significa mancanza di autonomia; vacuità non significa che nulla esiste.

{318} Di conseguenza, la visione secondo cui le cose funzionanti non esistono è una negazione erronea dell'esistenza delle cose – simili a illusioni – che sorgono in modo dipendente, tanto quelle pure che quelle afflitte; perciò non è (una visione) accurata. Anche la visione secondo cui le cose esistono intrinsecamente è inaccurata, perché una tale natura intrinseca non esiste in alcunché. Perciò, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, continua:<sup>648</sup>

Perciò, secondo questo sistema Madhyamaka, la visione per cui quelle cose funzionanti non esistono, è inaccurata in quanto nega erroneamente il funzionamento di ciò che sorge in maniera dipendente e delle cause simili a illusioni, sia quelle pure che quelle afflitte. Poiché esse non esistono intrinsecamente, è inaccurata anche la visione secondo cui le cose esistono intrinsecamente. Perciò, per quelli che sostengono che le cose hanno natura intrinseca, il sorgere dipendente non esiste e ne derivano gli errori delle visioni di permanenza e annichilazione.

Pertanto, coloro che desiderano essere liberi dalle visioni di permanenza e annichilazione, dovrebbero asserire sia la mancanza di esistenza intrinseca che il sorgere dipendente, simile a illusione, tanto dei fenomeni puri che di quelli afflitti. [761]

*Obiezione:* Se voi usate le cose funzionanti che sorgono in modo dipendente per confutare l'autonomia, e dite che la mancanza di autonomia significa essere un *quid* che sorge dipendentemente, come ci confuterete allora? Perché anche noi [le altre scuole buddhiste] asseriamo le cose funzionali che sorgono dipendentemente. Perciò, tra voi e noi non c'è differenza.

*Risposta:* Benché voi asseriate le cause e gli effetti sorti dipendentemente, siete come un bambino piccolo che apprende il riflesso di un volto come fosse

veramente un volto. Voi reificate il sorgere dipendente come se fosse intrinsecamente esistente e chiamate quello l'essenza delle cose. Perciò, non conoscete con precisione il significato del sorgere dipendente ed esprimete il suo significato in modo inaccurato. Dal momento che noi sosteniamo che le cose che sorgono in modo dipendente mancano di esistenza intrinseca e diciamo così, questa è la differenza tra voi e noi. Conformemente, il *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, di Ciandrakirti, continua:<sup>649</sup>

*Dubbio:* Se mancare di autonomia significa essere qualcosa che sorge dipendentemente, come ci confuterete allora? Che differenza c'è tra voi e noi?

*Risposta:* Spiegherò questo. Voi non capite come conoscere o esprimere accuratamente il significato di sorgere dipendente. Questa è la differenza. Reificando un riflesso come se fosse una verità, un bambino piccolo, non allenato nel linguaggio, non coglie la sua vera natura, la vacuità; quando il bambino pensa al riflesso e alla sua natura, quelle idee sul riflesso sono ignoranti. Similmente, voi asserite il sorgere dipendente, ma mentre {319} le cose che sorgono dipendentemente, come i riflessi, sono vuote di natura intrinseca, voi non comprendete in modo preciso (accurato) la loro natura. Questo perché non apprendete ciò che manca di natura intrinseca come mancante di natura intrinseca. [762] Voi reificate un'essenza che non esiste in una essenza che esiste. Inoltre, voi non comprendete come esprimere il significato del sorgere dipendente, perché non dite che è l'assenza di esistenza intrinseca e perché lo chiamate essenza delle cose.

Mentre noi e loro siamo uguali nell'asserire il sorgere dipendente di cause ed effetti, la differenza è che noi comprendiamo, ed essi non comprendono, come conoscere ed esprimere accuratamente il sorgere dipendente nei termini di natura intrinseca e della sua assenza.

I propugnatori della natura intrinseca chiamano qualcosa "veramente esistente" se può essere accettata come cosa funzionante, e tra di loro ci sono alcuni<sup>650</sup> che concludono che il dibattito (per accertare) se le cose esistano veramente è solo [di tipo] semantico. Allo stesso modo, essi dicono che si tratta solo di semantica quando noi dibattiamo con gli Svatantrika – perché anche gli Svatantrika sostengono che le cose esistono per via del loro carattere intrinseco – (per accertare) se qualcosa che funziona convenzionalmente abbia una natura esistente in modo convenzionale per via di un suo carattere intrinseco. Questo insegnamento di Ciandrakirti confuta chiaramente quelle idee. Per esempio, sarebbe come se qualcuno sostenesse assurdamente che, dal momento che i Samkhya dicono che la cosa che è conosciuta come oggetto della coscienza uditiva è permanente, i buddhisti stanno solo sottilizzando sulla semantica quan-

do confutano la permanenza del suono mentre accettano la cosa che è conosciuta come oggetto della coscienza uditiva.

Quando gli altri esseri viventi considerano qualcosa come prodotta in dipendenza da cause e condizioni, essi la vedono come essenzialmente o intrinsecamente esistente e perciò sono vincolati all'esistenza ciclica; ma per gli esseri nobili la produzione in dipendenza da cause e condizioni è una ragione sufficiente per confutare l'esistenza intrinseca e sviluppare la certezza sulla mancanza di esistenza intrinseca. Poiché recide i legami delle visioni estreme, l'uso del sorgere dipendente, come ragione per provare che non c'è esistenza intrinseca, è un metodo meraviglioso ed estremamente abile.

Dopo aver visto la forza di questo punto, il Bhagavan disse [nel *Sutra della Domanda del Re dei Naga Anavatapta*]:<sup>651</sup>

Qualunque cosa sia prodotta da condizioni, non è prodotta;  
Non è intrinsecamente prodotta.  
Qualunque cosa dipenda da condizioni, io la considero vuota;  
Colui che conosce la vacuità è diligente. [763]

{320} Le prime due righe significano che la produzione da condizioni comporta non essere intrinsecamente prodotto. La terza riga afferma che il sorgere dipendente, che è poggiare su condizioni, è il significato della vacuità di esistenza intrinseca. La quarta riga indica il beneficio del conoscere la vacuità in questo modo. Analogamente, il sutra dice che conoscendo il sorgere dipendente, tu escludi (tagli fuori) le concezioni estreme:<sup>652</sup>

La persona colta conoscerà i fenomeni sorti dipendentemente  
Ed eviterà le visioni estreme.

Inoltre, se le cose fossero essenzialmente o intrinsecamente esistenti, il Conquistatore e i suoi discepoli avrebbero dovuto vederle in quel modo, ma non le videro così. E dal momento che ciò che esiste intrinsecamente non opera in alcun modo per mezzo di condizioni, esso non taglia la rete delle elaborazioni, i.e., le concezioni dei segni; perciò non ci sarebbe liberazione. Come dice il *Sutra dell'Ornamento dell'Elefante (Hasti-Kaksya-sutra)*:<sup>653</sup>

Se i fenomeni fossero intrinsecamente esistenti,  
Il Conquistatore e i suoi discepoli lo saprebbero.  
Con fenomeni statici, nessuno passerebbe al di là del dolore.  
La persona colta non si libererebbe mai dalle elaborazioni.

Nel terzo, quarto e quinto capitolo [del *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna], ci sono argomentazioni che confutano l'esistenza intrinseca di sorgenti, aggregati e costituenti. Nel dimostrare che gli oggetti mancano di sé, è cosa eccellente usare pure quelle argomentazioni. Tuttavia io vado cauto per non diventare verboso e non elaborerò.

**(c) Come eliminare le oscurazioni familiarizzando con queste visioni**

Dopo aver visto che il sé e ciò che appartiene al sé mancano anche della minima particella di natura intrinseca, puoi abituarti a quei fatti, arrestando con ciò la visione che reifica gli aggregati soggetti a distruzione come (se fossero) il sé e ciò che appartiene al sé. Quando arresti quella visione, arresti i quattro tipi di aggrapparsi – l'aggrapparsi che si afferra a ciò che vuoi, ecc. – spiegati in precedenza.<sup>654</sup> Quando fermi questi, non si ripresenterà più l'esistenza condizionata dall'attaccamento; quindi, ci sarà una fine alla rinascita degli aggregati condizionati dall'esistenza; raggiungerai la liberazione. [764] Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:<sup>655</sup>

Per via della pacificazione del sé e di ciò che il sé possiede,  
La concezione "io" e la concezione "mio" se ne saranno andati.

{321} E:

Quando i pensieri del sé e di ciò che appartiene al sé  
Saranno estinti rispetto alle cose interne ed esterne,  
L'aggrapparsi si arresterà;  
Tramite la sua estinzione, la nascita sarà estinta.

Conformemente, dal momento che l'aggrapparsi è un'afflizione e l'esistenza potenziale è karma, tu sei liberato tramite l'estinzione delle cause della nascita, i.e., karma e afflizioni. Il *Trattato Fondamentale*, di Nagarjuna, dice:

Tramite l'estinzione di karma e afflizioni, c'è liberazione.

Quanto all'estinzione per il cui tramite karma ed afflizioni vengono estinti, lo stesso passaggio continua:

Karma e afflizioni sorgono da concezioni erranee;  
Queste concezioni erranee sorgono da elaborazioni;  
Queste elaborazioni sono arrestate dalla vacuità.

Ossia, il flusso ciclico di nascita e morte sorge dal karma. Solo l'attività fisica, mentale e verbale associata a una mente afflitta costituisce il karma che stabilisce l'esistenza ciclica; perciò il karma sorge dalle afflizioni. Le afflizioni che sono radicate nella visione reificante degli aggregati soggetti a distruzione non sorgono senza l'operare delle concezioni errate che sovrappongono agli oggetti i segni come piacevole e spiacevole. Perciò, le afflizioni come attaccamento e ostilità – radicate nella visione reificante degli aggregati soggetti a distruzione – sono prodotte da tali concezioni erronee. Queste false concezioni operano in modo ingannevole solo per via dell'afferrarsi alla nozione “Questo è reale”, riguardo agli otto interessi mondani,<sup>656</sup> uomini o donne, o vaso, vestiario, forma o sentimento. Dal momento che sono queste concezioni sbagliate che concepiscono quegli oggetti, esse sono generate dall'elaborazione di concezioni di vera esistenza. *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, dice:<sup>657</sup>

La vacuità – vedere tutte le cose come vacuità – arresta tutte le elaborazioni mondane. Perché? Perché quando vedi qualcosa come reale, ci saranno elaborazioni come quelle spiegate. [765] Siccome la figlia di una donna sterile non viene vista, la volontà concupiscente non si impegna in elaborazioni aventi lei per oggetto. Quando le elaborazioni non sono all'opera, il loro oggetto non viene frainteso. Poiché le concezioni sbagliate non operano, le afflizioni radicate nella visione reificante degli aggregati soggetti a distruzione non sono generate tramite l'aggrapparsi all'“Io” e al “mio”. Poiché le afflizioni radicate nella visione reificante degli aggregati soggetti a distruzione non vengono generate, [322] le azioni non vengono compiute. Coloro che non compiono azioni non sperimenteranno l'esistenza ciclica, che è chiamata “nascita, invecchiamento e morte”.

Anche *Chiare Parole*, di Ciandrakirti, afferma molto chiaramente come il conoscere la vacuità arresti quelle elaborazioni e concezioni sbagliate:<sup>658</sup>

Perché? È così: la vacuità non è elaborata in quanto ha il carattere di acquistare completamente le elaborazioni. Dal momento che non è elaborata, arresta le concezioni sbagliate; arrestando le concezioni sbagliate, arresta le afflizioni. Arrestando il karma e le afflizioni arresta la nascita. Pertanto, dato che solo la vacuità ha il carattere di fermare tutte le elaborazioni, essa è chiamata “nirvana”.

Questo passaggio dimostra che la visione della vacuità taglia la radice dell'esistenza ciclica ed è il cuore del sentiero verso la liberazione. Quindi, dovete assolutamente ottenere una ferma certezza su questo.

In accordo, i trattati del nobile maestro Nagarjuna affermano chiaramente che anche gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* possono conoscere che tutti i fenomeni mancano di esistenza intrinseca, perché essi affermano che la liberazione dall'esistenza ciclica si raggiunge tramite la visione della vacuità di esistenza intrinseca. Gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* meditano su quella visione fino a quando persistono le loro affezioni. [766] Quando le loro affezioni sono estinte, essi sono soddisfatti e non persistono nella meditazione; perciò sono incapaci di eliminare le oscurazioni cognitive. I bodhisattva, non contenti della sola liberazione dall'esistenza ciclica tramite la mera estinzione delle affezioni, cercano la buddhità per il bene di tutti gli esseri viventi; perciò essi meditano al fine di estinguere completamente le oscurazioni cognitive. Meditano, dunque, per un periodo davvero lungo e sono adornati da collezioni illimitate di meriti e saggezza.

Conformemente, mentre il rimedio che sgombra i semi di entrambe le oscurazioni è la visione della vacuità, come spiegato sopra, per via della durata limitata della loro meditazione, gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* possono eliminare soltanto le oscurazioni afflittive; loro non eliminano le oscurazioni cognitive. Per esempio, proprio la stessa conoscenza della mancanza del sé è il rimedio sia per gli oggetti che sono eliminati sul sentiero della visione che per gli oggetti che sono eliminati sul sentiero della meditazione. Tuttavia, il semplice vedere direttamente la mancanza del sé può eliminare gli oggetti che sono eliminati sul sentiero della visione, ma non può eliminare gli oggetti da eliminare sul sentiero della meditazione. Perciò, dovete senz'altro meditare per un lungo periodo al fine di eliminare gli oggetti che vengono eliminati sul sentiero della meditazione. È simile a questo caso.

{323} Inoltre, l'eliminazione delle oscurazioni cognitive non può essere completata neppure meditando per un lungo periodo solo su quello; implica anche addestrarsi in molte altre attività sublimi. Dal momento che gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* non coltivano il rimedio alle oscurazioni cognitive, ma coltivano solo i mezzi per eliminare le oscurazioni afflittive, si dice che gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* mancano della conoscenza piena e completa dell'assenza del sé nei fenomeni. *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*, di Ciandrakirti, dice:<sup>659</sup>

Benché anche gli *sravaka* e i *pratyekabuddha* vedano questa stessa condizione del sorgere dipendente, mancano tuttavia della piena e completa coltivazione della mancanza del sé nei fenomeni; loro hanno solo un mezzo per eliminare le affezioni comportamentali dei tre reami.

In tal modo, questo maestro considera ignoranza afflittiva ciò che gli altri Madhyamika considerano una concezione del sé nei fenomeni. Anche se gli *sra-*

*vaka* e i *pratyekabuddha* meditano sulla mancanza del sé nei fenomeni al punto da eliminare completamente l'ignoranza afflittiva, essi mancano di una meditazione completa sulla mancanza del sé nei fenomeni. [767] Queste affermazioni dovrebbero essere comprese come le ho spiegate sia qui che sopra.<sup>660</sup>

Cosa sono le oscurazioni cognitive in questo sistema [Prasangika]? Certe propensioni latenti sono fermamente ancorate nella corrente mentale perché da tempo senza inizio sono soffuse dal forte attaccamento alle cose considerate come intrinsecamente esistenti; queste propensioni latenti fanno sorgere gli errori dell'apparenza dualistica, sicché le cose appaiono essere intrinsecamente esistenti mentre non lo sono. Questi errori sono oscurazioni cognitive. Come dice Ciandrakirti nel suo *Spiegazione del Commentario sulla "Via di Mezzo"*:<sup>661</sup>

Gli *sravaka*, i *pratyekabuddha* e i bodhisattva, che hanno eliminato l'ignoranza afflittiva, vedono i fenomeni composti come qualcosa di meramente esistente, come ad esempio un riflesso. Per loro, dato che mancano dell'artificioso senso di vera esistenza, i fenomeni composti hanno nature fabbricate e non sono verità. Queste fabbricazioni ingannano i bambini. Per gli altri, esse sono mere convenzioni, dal momento che, come le illusioni e così via, sono soltanto cose sorte dipendentemente. Inoltre, poiché questi tre tipi di esseri partecipano (ancora) di quell'ignoranza che ha il carattere di essere un'oscurazione cognitiva, queste mere convenzionalità appaiono agli esseri nobili le cui sfere di attività sono associate all'apparenza e non a quelli le cui sfere di attività sono prive di apparenza.

"I bodhisattva che hanno eliminato l'ignoranza afflittiva" si riferisce a coloro che hanno raggiunto l'ottavo livello, perché il {324} *Commentario sulle Quattrocento Stanze*, di Ciandrakirti, come citato prima,<sup>662</sup> afferma che essi sono i bodhisattva che hanno raggiunto la pazienza riguardo all'insegnamento della non produzione. Perciò, i bodhisattva e gli arhat Hinayana che hanno raggiunto l'ottavo livello hanno posto fine alla creazione di nuove propensioni latenti per gli errori dell'apparenza dualistica, ma dal momento che hanno molte propensioni latenti di vecchia data per l'apparenza dualistica, che ancora devono essere eliminate, essi devono necessariamente addestrarsi ancora per un lungo tempo. Quando rimuovono queste propensioni – arrestando tutte le propensioni latenti per l'errore – essi diventano dei Buddha. [768]

Il nobile Nagarjuna e i suoi successori insegnarono che Hinayana e Mahayana sono uguali quanto alle visioni del significato definitivo; questo implica due certezze meravigliose. Dopo aver sviluppato la certezza che non c'è modo di raggiungere neanche la semplice libertà dall'esistenza ciclica – per non parlare della buddhità – senza la visione che conosce che tutti i fenomeni mancano di

esistenza intrinseca, tu trovi la visione immacolata applicando molti metodi con grande sforzo. Dopo aver sviluppato la certezza, proprio dal profondo del tuo cuore, che le caratteristiche che differenziano il Mahayana dall'Hinayana sono la preziosa mente dell'illuminazione e le attività sublimi del bodhisattva, tu accetti gli insegnamenti sugli aspetti comportamentali della pratica come il consiglio più intimo (profondo). Dopo avere preso i voti di un figlio del conquistatore [ossia i voti di un bodhisattva], ti addestri in quelle attività.

A questo punto io dico:

Andando alla montagna più bella,  
La signora delle montagne, chiamata "Picco dell'Avvoltoio",  
Scuotendo l'universo in sei direzioni,  
E colmando magicamente di luce cento terre pure,

Il Saggio emise dalla sua magnificente gola  
La grande madre da cui sono nati tutti i nobili figli,  
La *Perfezione della Saggezza*, di incomparabile eloquenza,  
Il cuore di entrambi i sentieri, del sutra e del mantra.

Nagarjuna, l'eroe che era stato profetizzato,  
Diede un preciso commentario su di essa nel migliore di tutti i trattati,  
Quella spiegazione incomparabile, famosa come il sole,  
Conosciuta come il magnifico *Trattato Fondamentale*.

Il trattato del figlio del conquistatore Buddhupalita  
La spiega bene; e ciò che egli spiegò bene  
Fu ben compreso da Ciandrakirti, il cui eccellente trattato  
Lo commenta per esteso, chiarendo le sue parole e il suo significato. [769]

{325} Usando parole facili da comprendere, io ho spiegato  
Il loro sistema senza macchia – in che modo gli oggetti sorti dipendentemen-  
te e gli agenti  
Dell'esistenza ciclica e del nirvana siano possibili  
Tra le cose che, come illusioni, mancano di esistenza intrinseca.

Amici miei che studiate i profondi testi Madhyamaka,  
Benché sia difficile per voi postulare il sorgere dipendente  
Di causa ed effetto all'interno dell'assenza di esistenza intrinseca,  
È meglio accostarsi (ad essi) col dire:

340 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

“Tale è il sistema Madhyamaka”,  
Altrimenti non sarete in grado di sfuggire alle idee fallaci  
Che avete esposto agli altri e vi troverete trascinati  
In un non-sistema. In quel caso, dovrete per forza continuare a studiare.

I trattati del nobile Nagarjuna e dei suoi seguaci  
Danno buone spiegazioni sul modo di cercare la visione corretta  
Ed esistono affinché l'insegnamento del Conquistatore  
Rimanga a lungo.

## {327} LA VISIONE PROFONDA [INSIGHT] RICHIEDE ANALISI

- (b') Classificazioni della visione profonda (*insight*).
- (c') Come coltivare la visione profonda (*insight*).
  - (1') La confutazione degli altri sistemi.
    - (a'') La prima confutazione.
    - (b'') La seconda confutazione.
    - (c'') La terza confutazione.
    - (d'') La quarta confutazione.
  - (2') La presentazione del nostro sistema.
    - (a'') Perché sono necessarie sia la stabilizzazione meditativa che la meditazione analitica.
    - (b'') Sconfiggere le obiezioni a questo.

\* \* \*

(b') **Classificazioni della visione profonda (*insight*)**

Il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, espone tre requisiti per la visione profonda (*insight*): (1) riporre fiducia in un essere eccellente, (2) compiere con genuinità uno studio esteso delle spiegazioni sulla realtà, e (3) appropriata riflessione. Sulla base di questi tre, scoprirai la visione – la comprensione delle due assenze di sé. Dopo di che, coltiva la visione profonda (*insight*).

Quali *insight* dovresti coltivare? In questo caso, il nostro interesse immediato e primario non sono le *insight* degli stadi elevati; stiamo per esporre principalmente le *insight* che coltivi quando sei un essere ordinario. Per un essere ordinario, la visione profonda (*insight*) completa è la coltivazione della quadruplica, triplice e sestuplica *insight*. La quadruplica *insight* si riferisce alla differenziazione e così via, come spiegato nel *Sutra che Svela il Significato Inteso*.<sup>663</sup> La differenziazione osserva {328} le diversità dei fenomeni convenzionali. La piena differenziazione osserva la reale natura dei fenomeni. La prima [differenziazione] è di due tipi – esauriente esame ed esauriente analisi; e la seconda [completa differenziazione] è di due tipi – esame e analisi. Esame e analisi sono distinti secondo che l'oggetto sia grossolano o sottile. *I Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dice:<sup>664</sup>

Cos'è la quadruplica *insight*? È in questo modo. [77c] Usando la serenità entro la sua mente, un monaco differenzia, differenzia completamente, esamina completamente e completamente analizza i fenomeni. In che modo egli differenzia? Egli differenzia per via della loro diversità gli oggetti di meditazione che purificano l'analisi, gli oggetti di meditazione dell'erudito, e gli oggetti di meditazione che purificano le affezioni. Differenzia completamente, tramite l'analisi, la reale natura di quei tre tipi di oggetti. L'esame completo avviene quando egli usa l'attenzione concettuale dotata di quei due tipi di saggezza<sup>665</sup> per apprendere i segni distintivi di quei tre tipi di oggetti. Quando li analizza correttamente, (quella) è analisi completa.

Gli stessi quattro sentieri della visione profonda (*insight*) sono esposti nel *Compendio della Conoscenza*, di Asanga. Anche l'identificazione di essi in *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, concorda con *I Livelli dello Sravaka*.

Per quanto riguarda la triplice *insight*, *Il Sutra che Svela il Significato Inteso* dice:<sup>666</sup>

Bhagavan, quanti tipi di *insight* ci sono?

Maitreya, ce ne sono tre tipi: quella che sorge da segni, quella che sorge da completa ricerca, e quella che sorge dalla discriminazione analitica. Cos'è la visione profonda (*insight*) che sorge da segni? È la visione profonda (*insight*) che presta attenzione solo all'immagine concettuale entro la sfera della concentrazione. Cos'è la visione profonda (*insight*) che sorge da completa (accurata, esauriente) ricerca? È un'*insight* che presta attenzione alle caratteristiche che non erano ben comprese dalle precedenti coscienze di saggezza riguardanti l'oggetto dato, così che quelle caratteristiche possano essere ben comprese. Cos'è la visione profonda (*insight*) che sorge dalla discriminazione analitica? È la visione profonda (*insight*) che presta attenzione alle caratteristiche che erano ben comprese dalle precedenti coscienze di saggezza riguardanti l'oggetto dato, così che tu possa provare la genuina beatitudine della liberazione. [771]

Riguardo a questo, in *I Livelli dello Sravaka*,<sup>667</sup> Asanga dice che quelli che (hanno raggiunto) lo stato di equilibrio possono ascoltare un insegnamento che hanno già studiato e memorizzato, o delle istruzioni personali. Questa è attenzione ma non è contemplazione; né è considerazione, valutazione o esame. È coinvolta solo nei segni. Quando passi dalla contemplazione all'esame, sei impegnato nella ricerca esauriente. Avere l'esatta discriminazione analitica di ciò che è stato {329} determinato in tal modo, costituisce l'impegnarsi nella

discriminazione analitica di ciò per cui hai esaurientemente cercato. Quelle tre sono le tre porte della visione profonda (*insight*). Per ricapitolare: nella prima dovresti, per esempio, osservare il significato di assenza del sé e prestare attenzione ai suoi segni ma non fai molto per giungere a una conclusione. Nella seconda, giungi a una conclusione per determinare ciò che in precedenza non avevi determinato. Nella terza tu analizzi, come prima, un significato che hai già determinato.

La sestuplice *insight* si riferisce all'osservazione delle sei basi; è una procedura di ricerca per la visione profonda (*insight*) della ricerca completa (esauriente). Tu cerchi esaurientemente – e, dopo che hai cercato, discrimini analiticamente – i significati, le cose, le caratteristiche, le categorie, i tempi e i ragionamenti. *Cercare i significati* si riferisce al cercare il significato di un dato termine. *Cercare le cose* si riferisce al cercare [per determinare] se qualcosa sia una cosa interna o una cosa esterna. *Cercare le caratteristiche* è di due tipi: 1) cercare per determinare se qualcosa sia una caratteristica generale o una caratteristica specifica e 2) cercare per determinare se una caratteristica sia condivisa o unica. *Cercare le categorie* è cercare per determinare che cosa sia nella categoria negativa, sulla base dei suoi errori e difetti, e cercare per determinare che cosa sia nella categoria positiva, sulla base delle sue buone qualità e benefici. *Cercare i tempi* è cercare per determinare come qualcosa possa essere avvenuto nel passato, come possa avvenire nel futuro e come potrebbe essere in corso nel presente. [772]

*Cercare il ragionamento* è di quattro tipi: (1) il ragionamento della dipendenza è che gli effetti sorgono in dipendenza da cause e condizioni. Tu cerchi dalle prospettive distintive del convenzionale, dell'ultimo e delle loro basi. (2) Il ragionamento dello svolgere una funzione è che i fenomeni svolgono le proprie funzioni, come nel caso del fuoco che compie la funzione di bruciare. Tu cerchi, pensando: "Questo è il fenomeno, questa è la funzione, questo fenomeno svolge questa funzione". (3) Il ragionamento della prova sostenibile è che qualche cosa viene provata senza essere contraddetta dalla conoscenza valida. Tu cerchi pensando: "È questo supportato da una delle tre forme di conoscenza valida – percezione, inferenza e scritture affidabili?" (4) Il ragionamento della realtà ti dà fiducia nella realtà delle cose come (sono) conosciute nel mondo – e.g., la realtà che il fuoco è ardente e che l'acqua è bagnata – oppure fiducia circa le realtà inconcepibili, o fiducia circa la realtà dimorante (persistente);<sup>668</sup> non considera alcuna ulteriore ragione, come il perché queste cose siano in tale modo.<sup>669</sup>

La comprensione di uno yoghi relativa alle sei (procedure di ricerca) appena presentate è di tre tipi: il significato dei termini espressi, la diversità degli oggetti di {330} conoscenza e l'effettiva natura degli oggetti di conoscenza. Il primo dei

sei tipi di ricerca, cercare i significati, rientra nel primo tipo, il significato dei termini espressi. Cercare le cose e cercare le caratteristiche specifiche rientra nel secondo tipo, la diversità degli oggetti di conoscenza. Cercare le caratteristiche generali e cercare i rimanenti tre di quei sei, rientra nel terzo tipo, l'effettiva natura degli oggetti di conoscenza. In *I Livelli dello Sravaka*, di Asanga, è detto:<sup>670</sup>

Questa è l'osservazione delle tre porte della visione profonda (*insight*) e delle sei categorie entro la base. In breve, queste includono pienamente tutti i tipi di *insight*.

Questo significa che quelle spiegate in *I Livelli dello Sravaka* abbracciano tutti i tipi di *insight*.

Inoltre, le porte per le quattro *insight* che abbiamo spiegato prima<sup>671</sup> sono i tre tipi di visione profonda (*insight*) – quella sorta solo dai segni, ecc.. Si dice che le varchi cercando con i sei modi di ricerca dal punto di vista di quelle tre soglie; così pare che le tre porte e i sei modi di ricerca siano inclusi nella precedente quadruplica divisione. [773] *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, afferma che l'attenzione del fuoco ben saldo, ecc. – un gruppo di quattro spiegate sopra<sup>672</sup> – sono comuni sia alla serenità che alla visione profonda (*insight*); quindi, anche la visione profonda (*insight*) ha queste quattro attenzioni. Perciò in *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* è detto:<sup>673</sup>

Dunque, completare la coltivazione della quadruplica *insight* ti libera dal vincolo della rinascita nei regni miserevoli. Completare la coltivazione della nonupla serenità ti libera dal vincolo dei segni.

C'è una grande quantità di testi che dicono la stessa cosa; quindi, la visione profonda (*insight*) è coltivata tramite le quattro – differenziazione e così via – come sono indicate nel *Sutra che Svela il Significato Inteso*.<sup>674</sup> La serenità è coltivata tramite *i nove stati della mente* che stabilizzano la vostra attenzione senza alcun movimento discorsivo da oggetto a oggetto.<sup>675</sup>

### (c') **Come coltivare la visione profonda (*insight*)**

Questa sezione ha due parti: (1) la confutazione degli altri sistemi e (2) la presentazione del nostro sistema. (Capitoli 25-26).

#### (1') **La confutazione degli altri sistemi**

Questa sezione ha quattro parti. {331}

**(a<sup>o</sup>) La prima confutazione**

*Posizione dell'oppositore:* Non si trova alcuna visione, alcuna comprensione dell'assenza del sé; piuttosto, si medita sul significato del modo di esistenza delle cose, tenendo la mente in uno stato privo di qualsiasi pensiero. Questo perché il modo in cui esistono le cose, la vacuità, non può essere identificata nei termini di ciò che è o non è. Perciò, mettere la mente in quella condizione significa portarla in una posizione rispondente al modo di esistenza delle cose. Infatti, quando di fronte agli occhi della vacuità non esiste proprio alcun oggetto, la mente non apprende alcunché.

*Risposta:* Forse che questi meditatori, per i quali non esiste proprio alcun oggetto, prima comprendono che gli oggetti non esistono e poi devono conformare la condizione della loro mente, ponendola in uno stato in cui proprio nulla viene appreso? [774] Oppure è (in questo altro modo): che essi non pensano che gli oggetti non esistano, ma pensano invece che lo stato ontologico dell'oggetto non possa mai essere stabilito, e ritengono così che la meditazione sul suo stato ontologico si verifichi quando si entra in uno stato di sospensione in cui la mente non apprende proprio nulla? Se è il primo (dei due casi), ciò contraddice la vostra asserzione secondo cui essi non trovano la visione, perché voi asserite che la visione definitiva è la non esistenza di ogni cosa. Secondo noi, tale posizione non riesce a limitare l'oggetto che il ragionamento confuta. Indipendentemente da ciò che può essere asserito, voi lo considerate contraddetto dalla ragione e ritenete allora che ciò significhi che non c'è alcunché che possa essere identificato. Dal momento che questo costituisce una visione che erroneamente nega ciò che di fatto esiste, stabilizzare la mente su una tale visione non è meditazione sulla genuina vacuità, come ho spiegato per esteso sopra.<sup>676</sup>

Se analizzate questi fenomeni usando il ragionamento che analizza il modo in cui essi esistono, quel ragionamento non stabilirà l'esistenza di alcuna di queste cose e non-cose. Così probabilmente, considerando il fatto che i fenomeni sono a livello ultimo liberi da tutte le elaborazioni, state sostenendo che una persona che sta meditando non conosce questo, ma piuttosto stabilizza la sua mente in quel modo, senza identificare alcunché, e che questo modo di meditare è conforme alla mancanza di elaborazione dei fenomeni. È assurdo al massimo pretendere che questa sia meditazione sulla vacuità, perché nessuna delle coscienze sensoriali pensa: "Questo è questo, questo non è questo." Per cui sarebbero anche tutte meditazioni sullo stato ontologico dei fenomeni, perché sarebbero in accordo con lo stato ontologico dei loro oggetti. Come spiegato sopra,<sup>677</sup> tale posizione ha una grande quantità di conseguenze assurde, come la conseguenza che {332} la serenità meditativa dei non buddhisti, in cui non c'è pensiero di alcun genere, sarebbe meditazione sulla vacuità di ogni cosa.

Inoltre, se sostenete che è sufficiente avere qualche persona diversa dal mediatore che riconosca la concordanza tra lo stato ontologico dell'oggetto e il modo in cui è disposta la mente del mediatore, sarebbe allora impossibile evitare la conseguenza secondo cui i non-buddhisti mediterebbero sulla vacuità.

*Obiezione:* Non è questo il caso, perché qui la persona prima riconosce la concordanza dei due e poi stabilizza la mente.

*Replica:* Dal momento che il riconoscimento di tale concordanza è la scoperta della visione, ciò contraddice la vostra asserzione secondo cui uno non comprende la visione ma medita sulla vacuità stabilizzando semplicemente la propria mente senza pensare ad alcunché. [775]

*Obiezione:* Tutti i pensieri concettuali, a prescindere da ciò che uno pensa, legano all'esistenza ciclica. Perciò, il sentiero che libera è porre la mente in uno stato non concettuale di sospensione.

*Replica:* Ho confutato questo ampiamente in precedenza.<sup>678</sup> Se questa è la vostra posizione, non dovrete attribuire il minimo errore al sistema di Ha-shang. Il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>679</sup>

Alcuni dicono che i karma virtuosi e non virtuosi sono prodotti dalle concezioni della vostra mente, e per via di questo gli esseri viventi sperimentano risultati tipo uno stato elevato nell'esistenza ciclica e continuano a girare nell'esistenza ciclica. Quelli che pensano a nulla e fanno nulla saranno liberati completamente dall'esistenza ciclica. Perciò, non pensano ad alcunché quando meditano e non compiono azioni virtuose, come la generosità. Essi suppongono che le pratiche come la generosità siano insegnate solo per gli esseri sciocchi. Ma quelli che dicono ciò abbandonano totalmente il Mahayana. La radice di tutti i veicoli è il Mahayana, perciò, se lo abbandoni, tu abbandoni tutti i veicoli. Se dici che non dovrete pensare a qualcosa, abbandoni la saggezza che ha la natura della corretta discriminazione analitica. La radice della saggezza sublime che conosce la realtà è la corretta discriminazione analitica; se la abbandoni, recidi la radice e in tal modo abbandoni la saggezza che va oltre il mondo. Dicendo che non si dovrebbe praticare la generosità e così via, tu abbandoni completamente i metodi come la generosità. In breve, la saggezza e il metodo sono il Mahayana. Come dice il *Sutra del Più Eminente di Gaya (Gaya-sirsa-sutra)*:<sup>680</sup>

In breve, il sentiero dei Bodhisattva è duplice. Quali sono i due?  
Metodo e saggezza.

Il *Sutra del Mostrare il Segreto Inconcepibile del Tathagata (Tathagata-cintya-guhya-nirdesa-sutra)* dice:<sup>681</sup>

{333} Tutti i sentieri dei bodhisattva sono inclusi in questi due: metodo e saggezza. [776]

Per questo, abbandonare il Mahayana crea un grande ostacolo sul sentiero. Perciò, essi abbandonano il Mahayana, compiono uno studio minimo, considerano suprema la loro visione, non rispettano il dotto, non conoscono la via insegnata dalle scritture del Tathagata. Dopo aver rovinato se stessi, rovinano gli altri. Le loro parole sono contaminate dal veleno del contraddire la scrittura e la ragione. Il dotto che cerca ciò che è buono dovrebbe tenerli a una grande distanza, come il cibo avvelenato.

Questo si riferisce alla posizione di Ha-shang. Questo passaggio espone chiaramente come essa (posizione) abbandoni chiaramente il Mahayana e mentre può essere che questo sia quanto asserisce Ha-shang, voi stessi dovrete riconoscere questa posizione.

*Obiezione:* Noi non siamo così, perché pratichiamo la generosità.

*Replica:* Se il caso è che Ha-shang e voi dovete essere distinti solo nei termini delle pratiche come gli atti di generosità, questo indica allora che voi e Ha-shang siete uguali nel meditare sulla visione definitiva. Altrimenti, sarebbe bene che anche voi vi distingueste da lui sul tema della concentrazione che non pensa proprio ad alcunché.

Inoltre, se tutti i pensieri concettuali di qualsiasi genere legano all'esistenza ciclica, allora voi cercate la liberazione dall'esistenza ciclica? Se è così, dato che fare regali e mantenere l'etica implica per forza il coinvolgimento del pensiero concettuale, allora che scopo c'è nel fare queste cose? Io ho già spiegato ampiamente questo punto.<sup>682</sup> Perciò, se asserite che tutti i pensieri di qualsiasi genere servono a legarci all'esistenza ciclica, allora dovrete anche adottare la posizione di Ha-shang; la persona che prende la vostra posizione si addosserà un fardello di contraddizioni.

Inoltre, alcuni che seguono questa linea di pensiero hanno la seguente visione. Se una persona fa molta analisi di un oggetto che è stato concepito per avere segni dei due sé e in tal modo arresta l'aggrapparsi tramite il soggetto che apprende tale oggetto, questo è eliminare le elaborazioni dall'esterno, come un cane che rincorre una palla.<sup>683</sup> [777] Ma trattenere la mente senza distrazione dall'inizio è eliminare tutte le distrazioni dall'interno. Proprio con questo atto, si previene il disperdersi della mente verso quegli oggetti in cui sarebbero appresi i segni, come un cane che afferri la palla direttamente dalla mano che sta per lanciarla. Quindi, coloro che si addestrano nelle scritture e nei ragionamenti che determinano la visione sono persone dedite alle mere parole convenzionali.

{334} Questa orribile idea sbagliata fa a meno delle scritture del Buddha e di tutti i testi dei dotti come i Sei Ornamenti,<sup>684</sup> perché sono loro che si sforzano solo di determinare l'importanza delle scritture e della ragione. Inoltre, dopo che tu analizzi attentamente il modo in cui la tua mente concepisce i segni dei due sé e com'è oggetto dell'ignoranza, le scritture genuine e il ragionamento devono polverizzare la profonda falsità dell'errore producendo la certezza che le cose non esistono nel modo in cui sono concepite da quella mente ignorante. Può essere che, quando trattieni semplicemente la tua mente senza trovare alcuna certezza del genere, essa non si disperda verso oggetti come i due sé, ma questo non costituisce una comprensione del significato delle sue assenze di sé. Se fosse (una comprensione), ne conseguirebbe in modo assurdo al massimo che anche coloro che si addormentano o che stanno morendo comprenderebbero l'assenza del sé perché le loro menti non si disperdono verso quegli oggetti. Per esempio, se tu sei spaventato, e ti chiedi se ci sia un demone in una strana caverna di notte, la tua paura non si dissolve finché non accendi una lampada e non investighi con cura se ci sia veramente oppure no. La loro posizione è come dire: "Trattieni la mente e non permetterle di andare verso il pensiero di un demone." Il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice che ciò che essi dicono è come la codardia di quelli che in battaglia chiudono gli occhi alla vista di un potente nemico, invece di comportarsi come eroici guerrieri che aprono gli occhi e guardano bene per vedere dov'è il nemico. [778] Come dice il *Sutra del Gioco di Manjusri* (*Manjusri-vikridita-sutra*):<sup>685</sup>

Figlia, come sono i bodhisattva vittoriosi in battaglia?

Manjusri, quando analizzano, non osservano alcun fenomeno.

Così gli yoghi aprono l'occhio della saggezza e sconfiggono il nemico delle afflizioni con l'arma della saggezza. Essi sono senza paura; non chiudono gli occhi come codardi.

Perciò, quando ti spaventi per aver scambiato una corda maculata per un serpente, devi bloccare la sofferenza della paura e dell'errore sviluppando la conoscenza certa che la cosa arrotolata è una corda e non un serpente. Analogamente, sei in errore quando pensi che i due sé esistano intrinsecamente, e questo errore crea le sofferenze dell'esistenza ciclica. Ma le scritture ed il ragionamento portano decisamente alla certezza che l'oggetto della concezione del sé non esiste e capisci che tale pensiero è un errore. Crescendo allora la familiarità con questo fatto, tu superi l'idea errata. Quando arresti quella concezione errata, sconfiggi tutte le sofferenze dell'esistenza ciclica che essa creava. Perciò, questa è la ragione per cui le {335} collezioni delle argomentazioni *Madhyamaka*<sup>686</sup> e altre opere del genere confutano gli oggetti analizzandoli. *Quattro-*

*cento Stanze*, di Aryadeva, dice:<sup>687</sup>

Quando vedi che gli oggetti non hanno sé,  
Cessano i semi dell'esistenza ciclica.

Il *Commentario alla "Via di Mezzo,"* di Ciandrakirti, dice:<sup>688</sup>

Ci saranno concezioni se accetti l'esistenza di cose reali;  
Noi abbiamo già analizzato esaurientemente come le cose reali non esistano.

Egli dice che quelle concezioni che sono visioni estreme sorgono quando tali idee sbagliate sostengono che le cose reali esistono. Così egli dà molti modi per analizzare come gli oggetti di quelle idee sbagliate non esistano. Il *Commentario alla Via di Mezzo*, di Ciandrakirti, dice anche:<sup>689</sup>

Avendo compreso che il sé è l'oggetto di questa ignoranza,  
Gli yoghi pongono fine al sé.

Il Signore del Ragionamento [Dharmakirti, nel suo commentario sul *Compendio della Cognizione Valida (Pramana-vartika)*] dice:<sup>690</sup>

Senza negare l'oggetto di questa concezione del sé,  
È impossibile eliminarlo. [779]  
In reazione alle buone qualità e ai difetti  
C'è attaccamento, ostilità, e così via.  
Li elimini non considerando come reali i loro oggetti,  
Piuttosto che purificando l'oggetto esterno di attaccamento.

Ci sono molte affermazioni del genere.

Alcuni dicono che tutto il pensiero concettuale, di qualsiasi sorta, ti vincola all'esistenza ciclica, e pertanto tutti i pensieri cessano quando mediti sulla vacuità. Questo deve essere analizzato. Per gli esseri ordinari che meditano sulla vacuità, la vacuità – nel significato di assenza del sé – è manifesta o nascosta? Se è il primo caso, quelle persone sono allora degli esseri nobili perché percepiscono il significato di assenza del sé. Se dite che non è contraddittorio che qualcuno sia un essere ordinario e tuttavia percepisca il significato di assenza del sé, allora noi diremo che non è contraddittorio che una persona, per la quale il significato di assenza del sé è nascosto, sia un essere nobile, perché i due casi sono del tutto simili.

Inoltre, se tali persone ordinarie percepissero la realtà, non comprendereb-

bero che il loro oggetto è la realtà. Perciò, qualcun altro {336} dovrebbe identificare il loro oggetto per loro, usando l'evidenza scritturale per provare che è la realtà. Per i dotti, questo è ridicolo, perché state sostenendo che l'istruttore usa l'inferenza per provare qualche cosa che lo studente ha stabilito con la percezione. Non dovrete parlare in questo modo alla presenza di quelli che comprendono il ragionamento filosofico. Non potete sostenere che anche se la percezione stabilisce il significato della realtà, la ragione stabilisce il suo nome convenzionale. Infatti, Dharmakirti, il Signore del Ragionamento, dice:<sup>691</sup>

Quello è un punto per qualcuno estremamente ignorante  
Perché è dato per scontato dalle donne che radunano il bestiame.

Egli si riferisce al caso di discutere con qualcuno che ignora qualcosa che perfino i mandriani danno per scontato, ossia, che quando è stabilito un significato, uno sa usare il termine. Perciò, se sostenete che questo tipo di persona profondamente ignorante percepisce la realtà, dovete dirci che tipo di sciocco non conosce la realtà. [78c]

Anche se noi concedessimo che la realtà è qualcosa che una persona ordinaria può percepire, non è sostenibile che la percezione da sola sia la caratteristica distintiva nei cui termini è postulata la realtà – proprio come un *dkar-zal* [una mucca simile a un Holstein (ossia a una mucca bianca pezzata)] è una mucca, ma non è adatta come caratteristica distintiva di una mucca. Dal momento che dire che questo è sostenibile contraddirebbe anche le vostre asserzioni, è ovvio che non c'è più niente da dire sulla vostra pretesa che la percezione stabilisca il significato della realtà, ma la ragione sia ancora necessaria per stabilire il suo nome convenzionale. Non elaborerò.

Se il significato della vacuità – l'assenza del sé che è l'oggetto della meditazione – è nascosto al meditatore, allora è ridicolo sostenere che questo oggetto nascosto sia appreso da una coscienza che è libera dal pensiero concettuale.

In breve, se le menti degli esseri ordinari che stanno meditando sulla vacuità non sono dirette verso l'assenza del sé del loro oggetto, allora è contraddittorio sostenere che essi stanno meditando sulla vacuità. Se (le menti) sono dirette a quell'oggetto, allora è certo che l'oggetto è o manifesto o nascosto. Se fosse ad essi manifesto, allora essi sarebbero degli esseri nobili. Perciò, si deve necessariamente ritenere che per gli esseri ordinari il significato di assenza del sé sia nascosto. Dato che è così, essi conoscono il significato di assenza del sé tramite un concetto, perciò è contraddittorio sostenere che questa conoscenza è libera dal pensiero concettuale.

Inoltre, poiché si asserisce che anche una persona che si trovi al grande livello dello stadio della suprema qualità mondana del livello della preparazione<sup>692</sup>

conosca il significato della vacuità attraverso un concetto, è estremamente {337} contraddittorio sostenere che un principiante mediti sulla vacuità con una mente libera dal pensiero concettuale. Se la coscienza di un essere ordinario potesse conoscere il significato dell'assenza del sé senza il pensiero concettuale, questo proverebbe rapidamente che tale coscienza è non erronea. Sarebbe, perciò, una percezione yogica perché sarebbe una consapevolezza non erronea, non concettuale del significato di assenza del sé.

Ci sono persone che sostengono che si medita sul significato di assenza del sé tenendo meramente la mente sotto controllo e non permettendole di disperdersi verso i due sé, senza scoprire tuttavia la corretta visione che usa la ragione per confutare l'oggetto della concezione del sé. E ci sono persone che sostengono che gli esseri ordinari meditano sull'assenza del sé con una coscienza libera da pensiero concettuale. Per le ragioni (già) date, coloro che fanno queste asserzioni vanno largamente fuori strada rispetto al sentiero delle scritture e della ragione. [781]

### (b<sup>o</sup>) La seconda confutazione

*Posizione dell'oppositore:* Siamo d'accordo che non è corretto che la meditazione sulla vacuità sia il semplice collocare la mente in uno stato privo di qualsiasi pensiero, senza trovare la visione della vacuità che è assenza del sé. Perciò, la posizione data sopra non è corretta. Comunque, una volta che qualcuno trovi la visione che è il significato definitivo dell'assenza del sé, tutti gli eventi di quella persona che pone la mente in uno stato non concettuale sono meditazioni sulla vacuità.

*Replica:* Questo non è corretto. Ciò che sostieni implica che, dato che una persona ha trovato la visione del significato definitivo, tutte le sue meditazioni non concettuali siano meditazioni sul significato determinato dalla visione definitiva. Se questo fosse il caso, allora per favore dimmi perché la meditazione di quella persona sulla mente dell'illuminazione non dovrebbe essere una meditazione sulla visione del significato definitivo.

*Oppositore:* La meditazione sulla mente dell'illuminazione è la meditazione di una persona che ha trovato la visione del significato definitivo. Tuttavia, non è una meditazione nel corso della quale uno sia conscio della visione e stabilizzi la mente su di essa.

*Replica:* In verità, io sono d'accordo che quando una persona che ha trovato la visione definitiva medita, (la sua) può essere considerata meditazione sulla vacuità se è una meditazione in cui lui, o lei, è conscio della visione e quindi stabilizza la mente sulla visione. Ma come può questo comportare che tutte le condizioni (gli eventi) di quella persona che pone la mente in uno stato non

concettuale siano meditazioni che sostengono la visione?

Perciò, benché tu abbia trovato la visione, mentre mantieni la visione devi necessariamente meditare sulla vacuità ricordando il {338} significato che la visione aveva determinato in precedenza. Porre semplicemente la mente in uno stato di sospensione non concettuale non costituisce meditazione sulla vacuità. La comprensione propria del nostro sistema riguardo al significato della frase “senza alcun pensiero discorsivo” è già emersa diverse volte nella sezione sulla serenità e la visione profonda. Significa continuare a tenere la mente sull’oggetto di meditazione senza impegnarsi in una gran quantità di analisi che pensa: “Questo è quello e questo non è quello.” Noi non accettiamo la pretesa che significhi essere liberi dal pensiero concettuale.

### (c’’) **La terza confutazione**

*Posizione dell’oppositore:* Noi non siamo d’accordo neanche con la prima posizione che dice che la meditazione sulla vacuità significa porre la mente in uno stato non concettuale, senza trovare la visione. Né siamo d’accordo con la seconda posizione che dice che, dopo che si è trovata la visione, qualsiasi posizionamento della mente in uno stato non concettuale è una meditazione sulla vacuità. [782] Tuttavia, uno dovrebbe meditare senza alcun pensiero discorsivo in periodi alterni, cominciando con un periodo dedicato all’analisi con l’uso della saggezza discriminante. Dopo di ciò, qualsiasi collocazione della mente in uno stato non concettuale è una meditazione sul significato della vacuità.

*Replica:* Anche questo non è corretto perché, se lo fosse, ne conseguirebbe nel più assurdo dei modi che quando qualcuno analizza la visione mentre si addormenta, la condizione non concettuale susseguente di quella persona durante il sonno sarebbe una meditazione sulla vacuità. Questo perché le due situazioni sono uguali in quanto precedute dall’analisi della visione e perché evidentemente la vostra posizione è che la meditazione sulla vacuità non richiede di porre la vostra mente sulla visione in quello stesso momento.

Perciò, dopo avere analizzato la visione, voi stabilizzate la mente sulla conclusione che i fenomeni non esistono intrinsecamente. Se poi si muove minimamente, il suo posizionamento sulla visione è perso. A quel punto, mantenere la mente in una posizione generalizzata di assenza di pensiero non costituisce meditazione sulla vacuità. Perciò, dovete assolutamente addestrarvi nell’analisi concettuale. Dovete monitorare (sorvegliare) se la vostra attenzione resti o no sulla visione e quindi sostenere la visione in meditazione.

### (d’’) **La quarta confutazione**

*Posizione dell'oppositore:* Noi non siamo d'accordo con i precedenti tre (sistemi). Quando uno medita sulla vacuità, determina una conoscenza certa della visione. Poi, mantenendo la mente su quel punto, si stabilizza {339} la mente senza analizzare nient'altro. Questa è genuina meditazione sulla vacuità perché, a differenza del primo sistema, non è vero che la mente non è neppure rivolta verso la vacuità; a differenza del secondo sistema, non è vero che uno non è conscio della visione della vacuità mentre mantiene uno stato non concettuale; a differenza del terzo sistema, non è vero che uno prima analizza la visione e poi stabilizza la mente in una condizione non concettuale in cui la mente non resta sulla visione.

*Replica:* Ciò che voi chiamate “analisi della visione” è semplicemente ricordare la visione e quindi eseguire solo la meditazione di stabilizzazione sulla visione. Pretendere che questa sia meditazione sulla vacuità non è corretto, perché, se lo fosse, ci sarebbe solo la serenità che compie la meditazione di stabilizzazione sulla vacuità; non ci sarebbe meditazione analitica, che è il metodo per mantenere la visione profonda (*insight*). [783] Perciò, questa è una pratica unilaterale che non può sostenere l'unione di serenità e *insight*.

## (2') La presentazione del nostro sistema

Se non trovi la visione definitiva dell'assenza del sé, la tua mente non sarà diretta verso l'assenza del sé in alcuna delle tue meditazioni. Perciò devi senz'altro trovare la visione dell'assenza del sé. Inoltre, la mera comprensione non è sufficiente; quando sostieni la visione, devi ricordarla e analizzarla e devi senz'altro meditare su ciò che hai analizzato. Per fare questo, devi avere necessariamente entrambe le forme di meditazione: la stabilizzazione non analitica sul significato e l'analisi con la saggezza discriminante. Ciascuna (di queste) da sola è insufficiente.

Questa sezione ha tre parti:

1. Perché sono necessarie entrambe: la meditazione di stabilizzazione e la meditazione analitica
2. Sconfiggere le obiezioni a questo (punto precedente)
3. Un sommario dei punti chiave per sostenere la visione profonda (*insight*) e la serenità (Capitolo 26)

## (a'') Perché sono necessarie sia la meditazione di stabilizzazione che la meditazione analitica

Se non sei certo della visione – i.e., non hai raggiunto ferme conclusioni circa il

significato di assenza del sé – allora non si svilupperà quella conoscenza che è *insight*. Questo perché il Buddha disse che la certezza riguardo alla visione è la causa della visione profonda (*insight*) e che la mancanza di studio delle istruzioni che spiegano la visione è un impedimento alla visione profonda (*insight*). Il *Sutra che Svela il Significato Inteso* dice: <sup>693</sup>

{340} Bhagavan, da quali cause sorgono serenità e *insight*?  
Maitreya, esse sorgono dalla causa di un'etica pura e dalla causa di una visione autentica basata sullo studio e la riflessione.

E:

Omettere di studiare di buon grado le istruzioni dei nobili esseri è un impedimento alla visione profonda (*insight*).

Anche *Domande di Narayana (Narayana-pariprcchha)* dice:<sup>694</sup>

Lo studio fa sorgere la saggezza ed è la saggezza che elimina le affezioni.

Ho citato in precedenza molte di queste affermazioni.

In che modo la visione crea l'*insight*? Quando ti accingi a determinare la visione, la determini tramite l'analisi, usando molte righe di ragionamento e di citazioni scritturali. [784] Quando l'hai determinata, la analizzi ripetutamente usando la saggezza discriminante. La sola meditazione di stabilizzazione, senza mantenere la visione, non creerà l'*insight*. Perciò, quando mediti dopo avere raggiunto la serenità, devi senz'altro mantenere la visione tramite l'analisi continua.

*Oppositore*: Noi non sosteniamo che non ci sia analisi all'inizio. Comunque, una volta che lo studio e la riflessione hanno determinato la visione, se poi pratici la meditazione analitica durante una sessione di meditazione, questi pensieri saranno concezioni dei segni.

*Replica*: Non è sostenibile il non riuscire a mantenere la visione in questo modo, perché abbiamo fatto un'abbondante confutazione della pretesa che tutti i pensieri concettuali siano concezioni di segni e della pretesa che gli esseri ordinari meditino sull'assenza del sé con una saggezza libera da pensiero concettuale.<sup>695</sup> Inoltre, poiché sostenete che tutti quei pensieri concettuali sono concezioni di vera esistenza, se dovessero essere bloccati durante la meditazione sulla visione, dovrebbero allora essere bloccati anche quando determinano la visione, dal momento che il pensiero concettuale è necessario per fare quelle determinazioni. E visto che dovete usare per forza il pensiero concettuale per ogni cosa,

come insegnare agli studenti, dibattere, comporre e pensare alla visione, dovrete fermarlo anche in quei momenti, perché non potete fare la minima distinzione che permetta di fermare una concezione di vera esistenza durante la meditazione, ma che non la fermi in altri momenti perché non ce n'è bisogno.

*Oppositore:* Non siamo d'accordo con questo. L'analisi si conduce usando molte linee di ragionamento e citazioni scritturali per conoscere qualcosa che ancora non si conosce – il significato dell'assenza del sé. {341} Durante la meditazione, tale analisi non è necessaria perché la visione è già stata trovata.

*Replica:* Se fosse così, dal momento che gli esseri nobili hanno la conoscenza percettiva dell'assenza del sé sul sentiero della visione, sarebbe allora senza senso per loro meditare sull'assenza del sé che hanno già visto.

*Oppositore:* Essi devono necessariamente meditare sulla vacuità già percepita sul sentiero della visione; familiarizzando con essa, essi eliminano le afflizioni che devono essere eliminate sul sentiero della meditazione. Il sentiero della visione non può eliminare da solo quelle afflizioni.

*Replica:* Sì, e questo caso è simile, perché qui anche se lo studio e la riflessioni precedenti hanno già determinato la visione con certezza, dovete senz'altro creare la familiarità con ciò che avete determinato. Questo perché l'accertamento della visione diventa forte, durevole, chiaro e stabile nella misura in cui si sviluppa familiarità con ciò che si è determinato. [785] Perciò, come dice il *Commentario sul Compendio della Cognizione Validata*, di Dharmakirti.<sup>696</sup>

L'accertamento e la mente reificante

Sono della natura di ciò che è cancellato e di ciò che cancella.

Poiché questi due sono ciò che è cancellato e ciò che cancella, la reificazione è cancellata quando il vostro accertamento assume qualità tipo la stabilità e la forza. Perciò, qui di nuovo dovete portare al massimo il vostro accertamento dell'assenza di esistenza intrinseca; dovete necessariamente riflettere su molte righe di confutazioni e prove.

Supponiamo che non fosse questo il caso. Qualcuno potrebbe arrivare a una comprensione di qualcosa come l'impermanenza, il karma e i suoi effetti, i difetti dell'esistenza ciclica, la mente dell'illuminazione, l'amore o la compassione. Allora, senza analizzarli ulteriormente, quella persona avrebbe semplicemente bisogno di avere il solo pensiero "io morirò", e quindi mantenerlo in essere al fine di avere la piena conoscenza dell'impermanenza. Le ragioni per cui dovete senz'altro continuare l'analisi della visione sono del tutto simili. Al fine di causare il genuino accertamento, non è sufficiente fare solo un'affermazione come "Io morirò" oppure "io raggiungerò la buddhità per il bene degli esseri viventi", oppure "io provo compassione per gli esseri viventi." Dovete per

forza riflettere su quelle cose usando molte righe di ragionamento. Allo stesso modo, per uno stabile e forte accertamento dell'assenza di esistenza intrinseca, non è sufficiente reggersi a qualche affermazione. Dovete riflettere su di essa (assenza di esistenza intrinseca) usando molte righe di confutazione e prova. Ho già spiegato questo per esteso nella sezione sulla persona di capacità ridotte.<sup>697</sup>

{342} Concordemente, tutti e tre i (testi) di Kamalasila *Stadi della Meditazione* dicono che quando mediti dopo aver raggiunto la serenità, devi senz'altro fare molta analisi nella meditazione. E il *Commentario sulla Via di Mezzo*, di Ciandrakirti, dice cose del tipo: "Gli yoghi confutano il sé",<sup>698</sup> intendendo che quando meditano essi portano avanti quelle analisi. Questo perché gli yoghi fanno tale analisi o per trovare la serenità o per trovare la visione profonda (*insight*), e perché non è vero che non c'è ricerca per la comprensione della visione prima di raggiungere la serenità. Inoltre, le analisi della visione sono svolte nel contesto della perfezione della saggezza, dopo la perfezione della stabilizzazione meditativa; il punto critico implicato da questo ordine è che analizzi ancora le due assenze di sé dopo avere raggiunto la stabilizzazione meditativa. [786] *Il Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka, dice:<sup>699</sup>

Dopo che la tua mente è posta in equilibrio;  
Ecco come la saggezza investiga  
Queste cose, questi fenomeni  
Che sono concepiti in termini convenzionali.

Il commentario di Bhavaviveka su questo dice che le analisi della visione sono fatte dopo aver raggiunto la concentrazione.<sup>700</sup> Inoltre in *Impegnarsi nelle Azioni del Bodhisattva*, Santideva dice che si raggiunge la serenità conformemente a ciò che compare nel capitolo sulla stabilizzazione meditativa. Quindi, quando coltivi la saggezza, la coltivi tramite l'analisi razionale. Perciò, la sequenza delle ultime due perfezioni e la sequenza degli ultimi due addestramenti sono in tutti i casi sequenze in cui la saggezza viene coltivata dopo avere previamente conseguito la concentrazione. Nelle discussioni sul come coltivare quella saggezza, ogni affermazione circa l'analisi della natura reale e la diversità dà questa stessa sequenza di meditazione; perciò non immaginate che ci sia in giro un altro modo. Al di là di queste due sorgenti, ci sono molti grandi testi che dicono ciò; quindi non c'è dubbio che durante la meditazione dobbiate obbligatoriamente analizzare.

Dato che è così, se compi *solo* la meditazione analitica quando coltivi la visione profonda (*insight*) dopo aver raggiunto la serenità, la tua serenità di prima sarà distrutta. Dal momento che non veniva rinfrescata, la serenità se ne

sarà andata; in tal modo, come spiegato in precedenza, anche la visione profonda (*insight*) non si svilupperà. Perciò, devi necessariamente sostenere la serenità che in precedenza aveva determinato una condizione di stabilità mentale. Visto che devi senz'altro praticare anche la meditazione analitica, sono necessarie entrambe. Inoltre, nella pratica della visione profonda (*insight*), alla conclusione della meditazione analitica, pratici la meditazione di stabilizzazione su quel significato. Facendo ciò, raggiungerai l'unione di serenità e *insight* focalizzate sull'assenza del sé. Il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>701</sup>

{343} Il “*Sutra della Nuvola di Gioielli*” dice:

In tal modo, coloro che sono abili nell'eliminare i difetti intraprendono la pratica della meditazione sulla vacuità al fine di liberarsi da tutte le elaborazioni. [787] Tramite molta meditazione sulla vacuità, le loro menti spaziano ovunque. Quando cercano la natura dei luoghi ove la mente è felice, essi realizzano che è vuota. Quando cercano cos'è la mente, realizzano che è vuota. Quando cercano ovunque la natura della mente che conosce quella vacuità, essi realizzano che è vuota. Realizzando questo, entrano nella contemplazione senza segno.

Questo mostra che solo coloro che hanno precedentemente eseguito un esame completo entreranno nell'assenza di segno. Mostra in modo molto chiaro che è impossibile semplicemente eliminare del tutto l'attività mentale e che è impossibile che la saggezza entri nello stato non concettuale senza aver analizzato la natura delle cose.

Questo passaggio afferma che quando investighi sui luoghi in cui la mente spazia e sulla mente che in essi spazia, realizzi che sono vuoti; che quando cerchi o analizzi la conoscenza che essi sono vuoti, realizzi che essa (conoscenza) è vuota; e che quelle analisi sono fatte durante la meditazione sulla vacuità. Dice anche che la persona che analizza e realizza che sono vuoti entrerà nello yoga del senza segno. Perciò, mostra chiaramente l'impossibilità di ciò che sosteneva Ha-shang – che ritirando meramente la mente ed eliminando l'atto di portare qualsiasi cosa alla mente, puoi entrare in uno stato senza segno o non concettuale, senza prima usare l'analisi razionale per cercare analiticamente.

Perciò, come ho spiegato prima, la spada del ragionamento taglia di traverso i fenomeni, rivelando che mancano perfino di un brandello dei due sé, e fa nascere la certezza sull'assenza del sé. Se non esiste una cosa che possieda i due sé, come potrebbe allora essere stabilita nella realtà la non esistenza che è la sua

negazione? La concezione che la non esistenza come assenza del figlio di una donna sterile esista realmente, deve essere per forza basata sull'osservazione di una donna sterile e di suo figlio. Se questi due non vengono mai osservati, nessuno pensa di costruire l'espressione: "La non esistenza del figlio di una donna sterile esiste veramente." Allo stesso modo, quando non vedi proprio in alcun luogo alcuna cosa veramente esistente, anche tu non fai sorgere la concezione che la non-esistenza di quella cosa veramente esistente sia qualcosa di veramente esistente. [788] Perciò, arresti tutti i pensieri che concepiscono i segni, perché se un pensiero concepisce la vera esistenza, [344] deve per forza essere un pensiero che concepisce la vera esistenza o di un esistente o di un non-esistente. Quindi, se è negata la categoria più ampia, è negata allora (anche) la sotto-categoria. Questo è ciò che dice *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila.

Pertanto, per conseguire la sublime saggezza non-concettuale, tu alterni (1) lo sviluppo della certezza, della certezza profonda, che non c'è neppure una particella di vera esistenza in qualsiasi cosa o non-cosa di qualunque tipo, e (2) la stabilizzazione della mente sulla conclusione raggiunta in tal modo. Non si può raggiungere tale saggezza semplicemente reprimendo l'attività mentale senza alcuna analisi di in oggetto, perché questo approccio non consente di eliminare la concezione di vera esistenza. Questo perché è semplicemente un non pensare alla vera esistenza; non è conoscenza dell'assenza di vera esistenza. Allo stesso modo, è semplicemente non pensare a un sé, ma non è conoscenza della mancanza del sé; perciò coltivare questo (approccio) non arresta la concezione del sé. Pertanto dovete distinguere assolutamente tra (1) non pensare alla vera esistenza o all'esistenza dei due sé, e (2) conoscere la mancanza di vera esistenza o la non-esistenza dei due sé. Ricordate questo punto cruciale.

(b") **Sconfiggere le obiezioni a questo** (i.e. al punto precedente)

*Obiezione:* Dal momento che la discriminazione analitica del significato dell'assenza del sé è concettuale, è contraddittorio che debba produrre la sublime saggezza non concettuale. Questo perché deve per forza esserci armonia tra un effetto e la sua causa

*Replica:* Il Bhagavan stesso ha parlato di questo usando un esempio. Il *Sutra del Capitolo su Kasyapa (Kasyapa-parivarta-sutra)* dice:<sup>702</sup>

Kasyapa, è così. Per esempio, due alberi sono sfregati uno contro l'altro dal vento e da questo ha origine il fuoco, che brucia i due alberi. Allo stesso modo, Kasyapa, se tu hai una discriminazione analitica corretta, emergerà il potere della saggezza di un nobile essere. Col suo emergere, sarà bruciata la stessa differenza analitica scorretta. [789]

Questo significa che la saggezza di un nobile essere emerge dalla discriminazione analitica. Il secondo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>703</sup>

In tal modo gli yoghi analizzano con saggezza e quando, in modo ben chiaro, non apprendono l'essenza di qualsiasi cosa in senso ultimo, essi entrano nella concentrazione non-concettuale. Conoscono che tutti i fenomeni mancano di essenza. Ci sono alcuni la cui meditazione non implica l'uso della saggezza per investigare l'essenza delle cose; essi coltivano solo la mera e completa eliminazione dell'attività mentale. {345} Le loro concezioni non finiscono mai ed essi non conoscono mai l'assenza di essenza, perché sono privi della luce della saggezza. In tal modo, quando quel fuoco della precisa comprensione della realtà sorge dalla discriminazione analitica corretta, allora – come nel caso del fuoco prodotto dalla frizione di due bastoncini sfregati tra loro – il legno del pensiero concettuale viene bruciato.

Altrimenti, dal momento che è impossibile che un sentiero incontaminato sorga da un sentiero contaminato, un essere ordinario non potrebbe raggiungere lo stato di un nobile essere a causa della dissomiglianza tra la causa e l'effetto. Allo stesso modo, è evidente che ci sono casi illimitati di cause ed effetti dissimili, come la produzione di una pianticella verde da un seme grigio, la produzione del fumo dal fuoco e la produzione di un bambino maschio da una donna. La sublime saggezza non concettuale di un nobile essere è conoscenza percettiva del significato di assenza del sé – la vacuità dell'oggetto della concezione dei due sé. Per sviluppare quel tipo di saggezza a uno stadio più alto, la vostra meditazione deve ora analizzare con precisione l'oggetto della concezione del sé e realizzare che non esiste. Perciò, benché questo sia concettuale, è una causa che contribuisce molto alla sublime saggezza non concettuale. Come citato in precedenza, il *Sutra del Re delle Concentrazioni* dice:<sup>704</sup>

Se discrimini analiticamente la mancanza del sé nei fenomeni  
E coltivi quella precisa analisi in meditazione,  
Questo farà sì che tu raggiunga la meta, il conseguimento del nirvana.  
Non c'è pace per via di alcuna altra causa.

Perciò, il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>705</sup>

Anche se ha una natura concettuale, la sua natura è quella di una attività mentale appropriata. [790] Perciò, poiché genera la sublime saggezza non-concettuale, quelli che cercano la saggezza sublime dovrebbero affidarsi ad essa.

*Obiezione:* I sutra della Perfezione della Saggezza dicono che se uno è coinvolto nell'idea che le cose come le forme sono vuote e prive di sé, è allora coinvolto nei segni. Perciò, la discriminazione analitica della vacuità non è sostenibile.

*Replica:* Nei sutra tali affermazioni si riferiscono al ritenere che la vacuità sia veramente esistente; come ho spiegato frequentemente sopra, essi non si riferiscono al ritenere semplicemente "Questo è vuoto". Altrimenti quei sutra non parlerebbero di analisi quando si coltiva la perfezione della saggezza.<sup>706</sup>

Un bodhisattva, un grande essere, che pratica la perfezione della saggezza e coltiva la perfezione della saggezza, dovrebbe attentamente {346} investigare e considerare con chiarezza quanto segue: "*Che cos'è la perfezione della saggezza? Di chi è questa perfezione della saggezza? La perfezione della saggezza è la non-esistenza e la non-osservazione di alcun fenomeno?*". Quando uno investiga attentamente e con chiarezza considera questo...

E in risposta alla domanda riguardo al modo di praticare la profonda perfezione della saggezza, il *Sutra del Cuore* dice:<sup>707</sup> "Considera correttamente anche quei cinque aggregati come vuoti di natura intrinseca." Anche il *Sommario in Versi della Perfezione della Saggezza in Ottomila Righe* dice:<sup>708</sup>

Quando la saggezza distrugge il condizionato e l'incondizionato,  
E il positivo e il negativo, e non si osserva neppure una particella,  
Questa nel mondo è considerata come la perfezione della saggezza.

Questo significa che raggiungi la perfezione della saggezza quando, avendo analizzato i fenomeni con la saggezza, tu vedi senza considerare neppure una particella come reale in senso ultimo. Come può la vostra asserzione secondo cui l'analisi concettuale è un impedimento alla visione profonda (*insight*) non contraddire queste molteplici affermazioni circa il bisogno di tali ragionamenti per una precisa investigazione?

*Obiezione:* Non sono d'accordo con questo approccio. Ci sono affermazioni scritturali secondo cui non si dovrebbero investigare i fenomeni. Come consideri questo? [791]

*Replica:* Se voi, come Ha-shang, sostenete che tutti i pensieri, di qualunque genere, vi vincolano all'esistenza ciclica, dovete allora per forza accettare di essere legati all'esistenza ciclica da tutti i pensieri come questo: "Io ho ricevuto istruzioni personali sul non-concettuale; mediterò su questo." Ho ampiamente confutato questo in precedenza.

Pertanto, il significato dei passaggi scritturali che sembrano dire che non

dovreste investigare, è che non dovrete concepire quelle cose come veramente esistenti. Arrestare il pensiero che concepisce la vera esistenza è come in questa illustrazione: se la sofferenza sorge dallo scambiare una corda per un serpente, voi superate questo errore quando siete certi che il serpente non esiste come avevate immaginato. Non c'è altro modo. Analogamente, dovete necessariamente usare una ragione corretta per essere certi che l'oggetto che avevate pensato veramente esistente non esiste veramente, e dovete sicuramente familiarizzare intimamente con questa conclusione. Voi non potete arrestare il pensiero che concepisce la vera esistenza col semplice ritrarre la mente che concepisce la vera esistenza.

Inoltre, dovete per forza concordare sul fatto che la concezione di vera esistenza è erronea; se non fosse erronea, non avrebbe senso {347} arrestarla. Se concordate sul fatto che questa consapevolezza è erronea, come potete allora riconoscere che è erronea senza riconoscere che l'oggetto da essa considerato non esiste? Perché si può determinare se una consapevolezza è erronea solo (verificando se) un oggetto esiste come è appreso da quella consapevolezza. Una mera proclamazione non proverà che l'oggetto non esiste nel modo in cui la concezione di vera esistenza concepisce che esista. Perciò, per provarlo, affidatevi alla combinazione priva di difetti, di scritture e ragione. Dopo aver fatto questo, arrivate alla conclusione circa l'assenza di vera esistenza. Allora stabilizzate la vostra mente senza concepire la vera esistenza; questa è la nostra posizione. Perciò, questa meditazione deve essere quel tipo di stato non-concettuale che è preceduto dall'analisi della saggezza discriminante; non è sufficiente che sia semplicemente uno stato non-concettuale. Dovreste comprendere questo in conformità a ciò che viene detto nel terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila:<sup>709</sup>

Vedi così che nelle scritture dell'insegnamento eccellente la discriminazione analitica corretta precede l'assenza di consapevolezza (attenzione consapevole) e l'assenza di attività mentale, perché è solo la discriminazione analitica corretta che può creare l'assenza di attenzione consapevole e l'assenza di attività mentale. [792] Non c'è altro modo.

E:<sup>710</sup>

Le scritture tipo il *Sutra della Nuvola di Gioielli*<sup>711</sup> e il *Sutra che Svela il Significato Inteso* affermano che la visione profonda (*insight*) ha la natura della discriminazione analitica corretta. Il "*Sutra della Nuvola di Gioielli*" dice:

362 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Dopo avere investigato con la visione profonda (*insight*), tu conosci l'assenza di essenza. Questo è l'ingresso nell'assenza di segno.

Il *Sutra della Discesa in Lanka* dice:

Mahamati, poiché le caratteristiche specifiche e generali non vengono conosciute quando investigate mentalmente, si dice che tutti i fenomeni mancano di essenza.

Se non si applica la corretta discriminazione analitica si contraddicono i molti pronunciamenti sulla discriminazione analitica corretta fatti dal Bhagavan in questi sutra. Perciò, è accettabile dire: “Io ho poca saggezza, poco sforzo e non sono capace di compiere un ampio studio.” Ma visto che il Bhagavan lodò lo studio esteso, non è giusto abbandonarlo per sempre.

Similmente, le affermazioni secondo cui la mente non dovrebbe restare su qualcosa, dalla forma all'onniscienza, significano che non è appropriato ritenere che quei fenomeni esistano veramente come luoghi in cui la mente {348} si trattenga. Altrimenti, dal momento che si parla in modo analogo anche di cose come le sei perfezioni, significherebbe che la mente non deve rimanere neppure su queste. Come spiegato in precedenza, non è cosa buona intrattenere la concezione delle cose come veramente esistenti. Nei sutra ci sono affermazioni secondo cui poggiandosi sulla conoscenza che i fenomeni non esistono veramente, non resterete su quei fenomeni e non li concepirete. Sappiate che tutte quelle affermazioni si riferiscono solo alla corretta discriminazione analitica che precede [l'assenza di attenzione consapevole e di attività mentale], la quale confuta che gli oggetti esistano intrinsecamente o veramente. [793] Perciò, i riferimenti scritturali a cose come l'inconcepibile, o a ciò che è al di là della consapevolezza, sono fatti per prevenire la presunzione che il profondo possa essere conosciuto dal mero studio o riflessione; quelli sono oggetti dell'auto-conoscenza individuale di un nobile essere. Perciò, quelle affermazioni significano che è inconcepibile, ecc., per le menti di altri che non siano nobili esseri, e il loro scopo è di arrestare l'idea scorretta che il profondo esista veramente. Riconoscete che non confutano la corretta analisi operata con la saggezza discriminante. Il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>711</sup>

Perciò, ovunque tu senta parole come “inconcepibile”, esse hanno lo scopo di bloccare il tronfio senso di orgoglio di quelli che pensano che la realtà sia conosciuta solo col mero studio e riflessione. Tali espressioni indicano che i fenomeni devono essere compresi con l'auto-conoscenza individuale di un nobile esse-

re. Prendi questa come una confutazione corretta di un'idea scorretta; queste affermazioni non confutano la discriminazione analitica corretta. Altrimenti contraddirebbero una gran quantità di ragionamenti e di scritture.

In che modo contraddirebbero molte scritture? Contraddirebbero affermazioni come questa dal *Sutra del Capitolo di Kasyapa*:<sup>712</sup>

Kasyapa, che cos'è la discriminazione analitica corretta dei fenomeni sulla via di mezzo? Kasyapa, dove c'è discriminazione analitica sulla non intrinseca esistenza di un sé e distinzione analitica della non esistenza inerente di un essere senziente, di un essere vivente, di un essere nutrito, una creatura, una persona, un essere umano, un umano – Kasyapa, questa è chiamata corretta discriminazione analitica dei fenomeni sulla via di mezzo.

Il primo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>713</sup> [794]

*La Formula per Entrare nel Non-concettuale (Avikalpa-pravesa-dharani)* dice: “Ti liberi dai segni della forma e simili non applicando la mente.” Che dire di questo? Il significato inteso è che, nell'usare la saggezza per investigare, non applichi [349] la tua mente a ciò che non è osservabile. Non è che tu non abbia in senso stretto un'attività mentale. Nell'assorbimento meditativo della non-discriminazione elimini semplicemente l'attività mentale, ma questo non libera dall'attaccamento senza inizio alle cose come la forma.

Questo è chiaro anche nel commentario di questo maestro su quella formula.

In breve, nel Mahayana non c'è visione diversa dai due tipi di visione spiegati per esteso nei testi del nobile Nagarjuna e del nobile Asanga. È evidente che gli eccellenti eruditi e adepti dell'India e del Tibet si basano in modo definito sull'una o sull'altra delle due visioni come spiegate da quei due maestri. Perciò, non c'è dubbio che tu debba cercare la visione dell'uno o dell'altro di questi due maestri, come presentata dai rispettivi testi. Io ho spiegato in precedenza la procedura per cercare la visione basata sui testi del nobile padre e del suo figlio spirituale [Nagarjuna e Aryadeva].

Secondo il nobile Asanga, gli oggetti e i soggetti sono in realtà completamente vuoti dall'essere entità sostanziali differenti, tuttavia appaiono agli esseri infantili come entità sostanziali differenti. Tali apparenze sono gli oggetti immaginari che gli esseri infantili concepiscono esistere veramente proprio come appaiono. Tramite la scrittura e il ragionamento, tu trovi una netta verifica (accertamento) di ciò che è perfettamente reale, la non-dualità che è la negazione totale dell'immaginario in relazione al contingente. È allora necessario

compiere sia la meditazione di stabilizzazione su quella visione sia la meditazione che la analizza con la discriminazione. Anche con una tale comprensione della visione, se durante la meditazione entri meramente in uno stato non-concettuale e non stabilizzi la tua mente su quella visione, questo non costituisce allora meditazione sulla vacuità. [795] Dovresti guardare *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, perché è il più chiaro sui metodi di questo sistema per determinare la visione, sui suoi metodi per sostenere separatamente la serenità e la visione profonda (*insight*) riguardo a ciò che hai determinato, e sui suoi metodi per avere accesso all'unione di serenità e *insight*. È meraviglioso conoscere bene questo sistema e meditare in conformità con ciò che si trova nelle sue scritture.

Ogni scrittura Mahayana – dai sommari ai testi più estesi – dà una gran quantità di insegnamenti sul significato profondo, ma lascia anche fuori molte cose. Perciò devi estrarre i punti, che in certi testi non sono insegnati, da altri testi che li insegnano, e devi estrarre i punti, che in certi testi non sono insegnati in modo esteso, da altri testi dove sono insegnati in modo esteso. Dovresti capire che questo è vero anche per la categoria dei {350} vasti atti del bodhisattva. Un sentiero parziale, in cui manchi il profondo o il vasto, non può essere considerato completo. Ecco perché si dice spesso che devi necessariamente essere qualificato (esperto) in tutti i veicoli per essere un *guru* pienamente qualificato ad insegnare il sentiero.

### {351} UNIRE INSIGHT (VISIONE PENETRANTE INTUITIVA) E SERENITÀ

- (c") Un sommario dei punti chiave per sostenere la visione profonda (*insight*) e la serenità
- (d') La misura del conseguimento della visione profonda (*insight*) tramite la meditazione
- (iii) Come unire serenità e visione profonda (*insight*)

\* \* \*

#### (c") **Un sommario dei punti chiave per sostenere la visione profonda (*insight*) e la serenità**

Come ho già spiegato, quando avrai trovato la visione di ciò che ha significato definitivo, avrai determinato che il sé e ciò che appartiene al sé non esistono intrinsecamente nella base in relazione alla quale sorgono le concezioni di "Io" e "mio." E proprio come quando hai determinato questo all'inizio, tu continui ad usare l'ampia analisi con la saggezza discriminante per portare la forza della certezza a sostenere quella conclusione. Ti alterni tra la meditazione di stabilizzazione – che sta con quella conclusione senza disperdersi – e l'analisi con la saggezza discriminante. In quel momento, se la stabilità diminuisce per via dell'eccessiva meditazione analitica, accresci la meditazione di stabilizzazione e recupera la stabilità. Quando la stabilità aumenta sotto l'influenza dell'ampia meditazione di stabilizzazione, se perdi interesse per l'analisi e tralasci di analizzare, il tuo accertamento (verifica) della realtà non diventerà fermo e potente. In assenza di un accertamento della realtà fermo e potente, non farai neppure il minimo danno alle sovrapposizioni controbilancianti che concepiscono l'esistenza dei due sé. Perciò, coltiva un {352} bilanciamento di serenità e *insight* facendo una meditazione analitica estesa. Il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>714</sup>

Quando, attraverso la coltivazione della visione profonda (*insight*), la saggezza diventa estremamente forte, la serenità diminuisce. [796] Perciò, come una fiamma esposta al vento, la mente ondeggia e così non vede la realtà molto chiaramente. Per tale ragione, dovresti in quel momento coltivare la serenità. Inoltre, quando la serenità diventa molto forte, non vedrai la realtà in modo proprio chiaro, come una persona che sia assopita. Pertanto, dovresti in quel

momento coltivare la saggezza.

Comprendi che il modo di prepararti per una sessione, il modo di concludere una sessione e il modo di comportarti tra le sessioni sono proprio come li ho spiegati nella sezione sulle persone di poche capacità.<sup>715</sup> Nella sezione sulla serenità, ho spiegato come identificare la mollezza e l'eccitazione, come usare l'attenzione consapevole e la vigilanza per eliminarle e come rilassare i tuoi sforzi dopo aver raggiunto un'equanimità che opera in modo naturale, senza essere sbilanciata dalla mollezza o dall'eccitazione.<sup>716</sup> Realizza che tutto questo è uguale quando mediti sull'assenza del sé.

*Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, dice che il sostenere la serenità rispetto all'oggetto di meditazione produce flessibilità, e che anche la meditazione analitica della penetrazione intuitiva profonda (*insight*) in quell'oggetto produce flessibilità. Dopo aver stabilito separatamente quelle due, tu allora le unisci. Secondo questo testo, non è richiesto che tu faccia l'analisi e la stabilizzazione all'interno di una sessione continuata. Quindi, Ratnakarasanti spiega che è accettabile farle in sessioni separate. Qui il punto importante è che, sradicando il processo cognitivo in cui l'ignoranza reifica le cose, produci una potente certezza riguardo alla vacuità – l'assenza di esistenza intrinseca, l'opposto di questa reificazione – e che in quel momento devi meditare sulla vacuità. Se tu tralasci di confutare le concezioni del sé e i processi cognitivi dell'ignoranza, e metti in un angolo la vacuità, allora la tua meditazione non farà nulla per impedire le due concezioni del sé. Gli istruttori (maestri) del passato dicevano spesso: “È come inviare un'effigie alla porta dell'ovest per respingere un demone alla porta dell'est.”<sup>717</sup> È evidente che questo è proprio vero.

Le cose che ho detto qui sono solo una spiegazione sommaria. [797] Per comprendere i punti sottili riguardo a ciò che è vantaggioso e svantaggioso quando si medita, devi necessariamente affidarti a istruttori (maestri) saggi, e devi usare la tua stessa esperienza meditativa. Perciò non elaborerò.

{353} Riguardo a queste meditazioni, io ho preso le precedenti istruzioni sugli stadi del sentiero come una base e quindi ho parlato a lungo su di esse. Una di queste istruzioni antecedenti, il *Piccolo Compendio di Istruzioni (Be'u bum)*, di Bodo-wa (Po-to-ba), dice:<sup>718</sup>

Alcuni dicono che determini l'assenza di esistenza intrinseca  
Usando la ragione durante lo studio e la riflessione,  
Ma mediti rigorosamente senza pensiero concettuale al momento della meditazione.  
Se fosse così, questa sarebbe allora una vacuità disconnessa da quella dello studio e della riflessione.

Ed essendo meditata in modo separato, essa non sarebbe un rimedio.  
 Pertanto, anche nel momento della meditazione  
 Discrimina analiticamente usando qualunque cosa a cui tu sia abituato.  
 Come il non essere singolo o plurimo, o il sorgere dipendente.  
 E poi stabilizza la tua mente senza neppure il minimo pensiero discorsivo.  
 Se mediti in questo modo, sarà un rimedio alle affezioni.  
 Per quelli che desiderano seguire la Sola Divinità [Atisha]  
 E per quelli che desiderano praticare il sistema delle perfezioni,  
 Questo è il modo di coltivare la saggezza.  
 Facendo prima l'abitudine all'assenza del sé della persona,  
 Puoi in seguito procedere in questo modo.

Inoltre, Atisha [nel suo *Istruzione per le Due Verità (Satya-dvayavatara)*] disse:<sup>719</sup>

Chi comprende la vacuità?  
 Ciandrakirti – il discepolo di Nagarjuna –  
 Che era stato profetizzato dal Tathagata  
 E che vide la vera realtà.  
 Si imparerà la vera realtà  
 Dalle istruzioni che da lui derivano.

Questo insegnamento è come ciò che dice Atisha nel suo *Istruzioni Madhyamaka (Madhyamakopadesa)*; egli dice che alterni la meditazione analitica e la meditazione che stabilizza sulle conclusioni di tale analisi. Non c'è differenza tra questo e il sistema del maestro Kamalasila. Come spiegato prima, sono uguali anche i significati intesi dal *Commentario sulla Via di Mezzo*, di Ciandrakirti, *Il Cuore della Via di Mezzo*, di Bhavaviveka, e gli scritti del maestro {354} Santideva. Questo è spiegato molte volte anche negli insegnamenti di Maitreya e nei testi del nobile Asanga, ed è spiegato chiaramente nelle *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza* dell'erudito Ratnakarasanti, che considera accurato e preciso il sistema di Asanga. [798] Perciò, è evidente che i testi e le istruzioni che derivano da Nagarjuna e Asanga concordano sui modi di sostenere la visione profonda (*insight*).

#### (d') La misura del conseguimento della visione profonda (*insight*) tramite la meditazione

Quando meditate usando la saggezza discriminante per analizzare in questo modo, avete un'approssimazione di *insight* finché sviluppate quella flessibilità che ho spiegato sopra; una volta che sviluppate la flessibilità, è *insight* genuina. La natura della flessibilità e il modo di produrla sono come ho spiegato sopra.<sup>720</sup> La fles-

sibilità è indotta anche da una serenità precedentemente raggiunta e che continua; perciò la visione profonda (*insight*) non è semplicemente una questione di avere flessibilità. Che cos'è? È *insight* quando il potere della meditazione analitica stessa è in grado di indurre flessibilità. Rispetto a questo, la visione profonda (*insight*) che osserva la diversità e la visione profonda (*insight*) che osserva la natura reale sono uguali. Perciò, “*Il Sutra che Svela il Significato Inteso*” dice:<sup>722</sup>

Bhagavan, quando i bodhisattva che non hanno raggiunto la flessibilità mentale e fisica prestano attenzione interiormente ad un oggetto di concentrazione che è un'immagine basata sul modo in cui essi hanno compreso i fenomeni convenzionali nella riflessione profonda, come è chiamata quell'attenzione?

Maitreya, non è *insight*; puoi dire che hanno un riconoscimento che è un'approssimazione di *insight*.

Anche *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, dice:<sup>722</sup>

Pertanto, il conseguimento della visione profonda (*insight*) sta nel raggiungimento della flessibilità fisica e mentale. Poiché tu hai un forte interesse per l'oggetto della concentrazione interna, che è un'immagine basata su questo stesso oggetto per come hai riflettuto su di esso, eseguirai la discriminazione analitica. Fino a quando non sviluppi la flessibilità fisica e mentale, questa attenzione è un'approssimazione di *insight*; quando si sviluppa questa flessibilità, questa attenzione è *insight*. [799]

Questo significa che nella meditazione sulla diversità dei fenomeni convenzionali, la serenità, la visione profonda (*insight*) e il modo in cui sono unite sono paragonabili a ciò che viene fatto nella meditazione sulla natura reale. Se l'analisi stessa può indurre flessibilità, può anche indurre la focalizzazione su un solo punto. Perciò, il vantaggio di avere già conseguito la serenità è che la meditazione analitica di discriminazione può essa stessa indurre questa {355} focalizzazione su un solo punto. Perciò, per quelli che hanno una serenità ben radicata, anche la meditazione analitica aiuta la serenità. Di conseguenza, non pensate: “Se io eseguo la meditazione analitica di discriminazione diminuirà la mia stabilità.”

La tua meditazione costituirà un'*insight* che combina la meditazione di stabilizzazione e la meditazione analitica sulla natura reale solo quando ti conformerai allo standard (parametro) di aver raggiunto un'autentica, precisa (accurata) comprensione della visione filosofica dell'una o dell'altra delle due assenze del sé e dopo aver posto il fuoco dell'attenzione e aver meditato su questo. Ecco ciò che distingue la genuina *insight*; essa non può essere distinta tramite alcun altro mezzo.

Quali tipi di cose *non* la distinguono? La meditazione su qualsiasi oggetto può arrestare la percezione grossolana dell'apparenza dualistica di oggetto e soggetto, lasciando la tua mente come un cielo immacolato; la tua mente può essere dotata delle qualità di conoscenza, chiarezza e limpidezza. Come una fiamma indisturbata dal vento, la mente può rimanere stabile per un tempo lungo; gli oggetti esterni e interni possono apparire alla tua mente come arcobaleni o fumo sottile e possono continuare ad apparire in tale modo per un lungo tempo. Quando focalizzi l'attenzione su qualsiasi oggetto appaia davanti alla coscienza mentale, esso può non essere in grado di sostenere neppure la minima attenzione e allora la tua serenità è ripristinata. Dapprima, appaiono gli oggetti grossolani come le forme e i suoni, ma col crescere della tua dimestichezza con questo stato di meditazione, alla fine sembra che siano state espulse le comprensioni e le esperienze del tipo che possedevi in precedenza; quando focalizzi la tua mente su di esse, queste scompaiono senza reggere la minima attenzione. [800] Tali esperienze si presentano, ma non possono essere considerate casi di scoperta della visione che conosce la realtà al di là dei due estremi; nè queste nebbiose, indistinte apparenze possono essere assolutamente considerate "simili a illusioni" nel senso Madhyamaka. Questo perché molte cose del genere appaiono quando mantieni la stabilità per un tempo lungo, anche quando la tua mente non è diretta verso la visione. Come ho spiegato in precedenza,<sup>723</sup> il senso di "simile a illusione" richiede che un'apparenza sia basata su due fattori: (1) la certezza di una coscienza ragionante che ha concluso che i fenomeni mancano di essenza, e (2) la innegabile determinazione delle apparenze della cognizione valida convenzionale.

Le cose come le forme possono apparire alla vostra mente in un aspetto trasparente e diafano, come un arcobaleno; questa è semplicemente la combinazione dell'assenza di qualsiasi oggetto tangibile e di un barlume di apparenza, che si presenta nonostante l'assenza di qualcosa di tangibile. Così, {356} dal momento che tale tipo di accertamento manca della minima certezza riguardo all'assenza di esistenza intrinseca, non è corretto considerare questa un'apparenza simile a illusione, perché fare ciò è chiamare "esistenza intrinseca" il tangibile, trattando due oggetti di negazione – l'esistenza intrinseca e il tangibile – come se fossero la stessa cosa. Diversamente, se voi pretendete che il senso Madhyamaka di illusione e falsità sia qualcosa del genere, allora se fossero presi come substrati un arcobaleno e un fumo sottile, non si presenterebbe mai l'idea che essi esistano intrinsecamente, perché secondo il vostro approccio lo stesso accertamento dei substrati sarebbe un accertarsi che essi appaiono ma mancano di esistenza intrinseca. Inoltre, quando lo stesso tangibile fosse preso come substrato, questo approccio non condurrebbe all'accertamento che il tangibile manca di esistenza intrinseca, perché secondo il vostro approccio l'accertamento del substrato è una concezione di esistenza intrinseca. Perciò, quando la forma e così via appaiono in quel modo,

questo non è ciò che significa apparire come un'illusione, perché non c'è la minima confutazione dell'oggetto della concezione erronea che pensa che questa apparenza trasparente e diafana sia il modo di essere, o stato ontologico, di quegli oggetti. Come ho spiegato, apparenza simile a illusione si riferisce a ciò che appare a qualcuno che ha previamente trovato, e che non ha dimenticato, l'autentica visione.<sup>724</sup> [801]

La tradizione degli stadi del sentiero derivante da Ghesce Gön-ba-wa (dGeshes dGon-pa-ba)<sup>725</sup> descrive come segue il modo di generare quella comprensione della vacuità. Per prima cosa, mediti sull'assenza del sé della persona. Poi mediti sul significato di assenza del sé dei fenomeni, portando l'attenzione consapevole e la vigilanza a sostegno. In una sessione lunga, la mancanza dell'uso dell'attenzione consapevole farà sì che si fluttui tra mollezza ed eccitazione, e così ci sarà scarso beneficio. Perciò, facendo quattro sessioni in ciascuno dei quattro periodi – mattino, sera, crepuscolo e alba – mediti in sedici sessioni il giorno. Quando pensi che l'oggetto stia diventando chiaro o che tu stia per avere qualche esperienza, dovresti fermarti. Quando mediti in questo modo, e poi, supponendo di non essere stato in meditazione a lungo, controlla il tempo e vedi che la notte o il giorno si sono accorciati (sono sfuggiti via), ciò significa che la mente è stata associata al suo oggetto. Se controlli il tempo supponendo di aver meditato per un tempo molto lungo e vedi che il tempo non è passato, ciò significa che la tua mente non è associata al suo soggetto. Quando la mente è associata al suo soggetto, le affezioni diminuiscono nella tua mente, e ti chiedi se avrai mai bisogno ancora di dormire.

{357} Quando avrai successo in ogni sessione del giorno e della notte, la tua concentrazione svilupperà quattro caratteristiche: (1) non discorsività – quando sarai in equilibrio, non sentirai il movimento dell'inalazione e dell'esalazione e il tuo respiro e il tuo pensiero diventeranno molto sottili; (2) luminosità – sarà come la luminosità del cielo di mezzogiorno in autunno; (3) limpidezza – sarà come la chiarezza che vedi quando versi l'acqua in una coppa di metallo chiaro e la metti al sole; e (4) sottigliezza – guardando dalla condizione che ha le tre caratteristiche precedenti, tu vedi cosa succede a una frazione di una cima di capello spaccata. Questo si avvicina alla creazione della saggezza non-concettuale. Paragonata alla effettiva saggezza non-concettuale, la sua natura è concettuale; si dice perciò che è erronea. Questo spiega ciò che è affermato in *Separazione del Mezzo dagli Estremi*,<sup>726</sup> di Maitreya: "L'approssimazione è erronea". Secondo ciò che si dice in *Separazione del Mezzo dagli Estremi*, anche la meditazione più propizia sulla vacuità, (compiuta) da un essere ordinario è un'approssimazione e deve senz'altro essere considerata erronea. [802]

Quando mediti sul significato della visione accurata come spiegato sopra, allora, anche se le altre caratteristiche non sono sorte, questa è meditazione sul signifi-

cato dell'assenza di sé. Se non mediti sul significato della visione, accuratamente determinata, allora, anche se sorgono le quattro caratteristiche, essa non può essere considerata meditazione sul significato definitivo. Perciò, il fatto che qualcosa sia o non sia una meditazione sul significato della natura reale è determinato come ho spiegato sopra. Il modo in cui le cose appaiono come illusioni, dopo una meditazione su quella natura reale, dovrebbe essere compreso secondo quello che ho spiegato sopra.<sup>727</sup>

### (iii) Come unire serenità e visione profonda (*insight*)

Come ho spiegato nella sezione sugli standard per il conseguimento di serenità e *insight*,<sup>728</sup> se non le consegui, non ci sarà niente da unire. Perciò, per unirle, devi per forza conseguire queste due. Inoltre, dal momento in cui raggiungi per la prima volta la visione profonda (*insight*), avrai quella unione. Perciò si dice che la via per ottenere quella unione è compiere la meditazione analitica basata sulla precedente serenità, sviluppando in sequenza le quattro attenzioni – come la salda focalizzazione – al momento della visione profonda (*insight*). Perciò, quando hai sviluppato la quarta attenzione [focalizzazione spontanea] come spiegato sopra,<sup>729</sup> questo costituisce l'unione. Inoltre, alla fine della meditazione analitica, si pratica e si sostiene la meditazione di stabilizzazione; è unione quando {358} la serenità così raggiunta diventa meditazione di stabilizzazione di questo tipo. Così, *Livelli dello Sravaka*, di Asanga, dice:<sup>730</sup>

Come combini e bilanci serenità e *insight*? E perché è chiamato sentiero dell'unione? Si dice che viene raggiunta tramite i nove stati mentali. Sulla base dell'aver conseguito il nono, l'equilibrio, e avendo pienamente raggiunto la concentrazione, ti applichi alla saggezza più alta – la differenziazione dei fenomeni. In quel momento, in modo naturale e senza sforzo, entri nel sentiero del differenziare i fenomeni. [8c3] Poiché il sentiero della serenità è libero da sforzo, la visione profonda (*insight*) è pura, pulita, viene dopo la serenità, ed è completamente soffusa da diletto. Quindi, la tua serenità e la visione profonda (*insight*) si combinano e sono bilanciate; questo è chiamato il sentiero dell'unione di serenità e *insight*.

Il terzo *Stadi della Meditazione*, di Kamalasila, dice:<sup>731</sup>

Tramite l'isolamento da mollezza ed eccitazione, la tua mente si bilancia e opera in modo naturale. Quando ciò rende la tua mente estremamente chiara riguardo alla realtà, raggiungi l'equanimità allentando lo sforzo. Comprendi che hai allora raggiunto il sentiero dell'unione di serenità e *insight*.

Perché questa è chiamata unione? Prima di raggiungerla, la meditazione analitica di discriminazione non può da sola causare la stabilità della non-discorsività. Perciò, devi per forza lavorare separatamente alla coltivazione della meditazione analitica e della meditazione di stabilizzazione. Dopo averle raggiunte entrambe, l'attività della meditazione analitica di discriminazione può di per sé causare la serenità. Perciò è chiamata unione. Inoltre, l'analisi a questo punto è *insight*. La stabilità alla fine dell'analisi è una serenità speciale che osserva la vacuità. *Istruzioni per la Perfezione della Saggezza*, di Ratnakarasanti, dice:<sup>732</sup>

Dopo di che, la mente osserva quella immagine discorsiva. Quando quella mente sperimenta entrambe, la serenità e la visione profonda (*insight*), in un flusso continuo e ininterrotto di attenzione, questo è allora chiamato il sentiero dell'unione (*zung 'brel*) di serenità e *insight*. Serenità e *insight* sono una coppia (*zung*); connessione (*'brel ba*) significa reciproco possesso; esse operano l'una legata all'altra. [804]

“Ininterrotto” significa che dopo aver finito la meditazione analitica stessa, non devi stabilizzare la tua mente in uno stato non-discorsivo, ma la tua meditazione analitica stessa produce la non-discorsività. “Sperimenta entrambe” significa che sperimenti sia la serenità che osserva un'immagine non discorsiva che la visione profonda (*insight*) che osserva un'immagine discorsiva. Esse non sono simultanee, ma {359} le sperimenti in un processo continuo, senza interrompere l'attenzione meditativa.

*Domanda:* Non è contraddittorio spiegare che, dopo aver previamente raggiunto la serenità, usi la meditazione analitica di discriminazione per determinare la stabilità?

*Risposta:* Se, prima di raggiungere la serenità, ti alterni ripetutamente tra analisi e stabilizzazione post-analitica, sarà allora impossibile conseguire la serenità. Fare tale meditazione *dopo* aver raggiunto la serenità indica che stai conseguendo una serenità accresciuta. Perciò non c'è contraddizione.

Inoltre, c'è da considerare un caso speciale. La meditazione analitica che precede immediatamente il conseguimento della visione penetrante intuitiva *può* indurre una focalizzazione univoca.<sup>1</sup> Io ho spiegato sopra che è impossibile stabilire la sere-

<sup>1</sup> L'espressione inglese “one-pointed” non trova in Italiano una traduzione completamente calzante. Si usa in genere, e in senso alquanto improprio, l'aggettivo “univoco/a” o “unidirezionato/a.” La traduzione più vicina sarebbe “con una sola punta” o “diretta a un solo punto” per indicare che, nel caso dell'attenzione, non c'è una dispersione, un frazionamento, una divisione verso altri oggetti (ndt).

nità se, prima di conseguire la visione profonda (*insight*), ti alterni ripetutamente tra analisi e stabilizzazione post-meditativa, e ho spiegato che, dopo aver raggiunto la serenità, la meditazione analitica non può indurre la non-discorsività. Ho dato queste spiegazioni nei termini della situazione che precede il raggiungimento della visione profonda (*insight*), lasciando da parte il caso eccezionale dell'analisi all'inizio della visione profonda (*insight*). In breve, prima del conseguimento della serenità, è impossibile raggiungere la serenità facendo la meditazione di stabilizzazione a fasi alterne, stabilizzando la mente alla conclusione dell'analisi. Una volta che la serenità sia stabilita, ma prima di conseguire la visione profonda (*insight*), la meditazione analitica non può di per sé indurre una solida stabilità univoca. Perciò, il raggiungimento di una solida stabilità tramite l'analisi – analisi estesa tramite la saggezza discriminante – avviene quando sia conseguita la visione profonda (*insight*); così anche l'unione di *insight* e serenità è presupposta (postulata) a quel punto. [805]

Dunque, non confondete l'unione di serenità e *insight* con un composto in cui la saggezza possa discriminare analiticamente il significato dell'assenza del sé dall'interno di uno stato di solida stabilità non discorsiva essenzialmente immutabile, come un piccolo pesce che si muova sotto l'acqua calma senza disturbarla.

Conosci come unire serenità e visione profonda (*insight*) secondo ciò che appare nei testi originali. Non riporre la fiducia in spiegazioni derivanti da nient'altro. Dal punto di vista di questi testi Indiani, sembrerebbe che io dovessi proprio distinguere le molte caratteristiche del come sostenere serenità e *insight* nella meditazione. Ma io sono restio ad essere verboso, perciò non scriverò di più.



## {361} SOMMARIO E CONCLUSIONE

b' Come addestrarsi specificamente nel Vajrayana

\* \* \*

Ora darò un breve riassunto del significato generale del sentiero. All'inizio, la radice del sentiero proviene dalla tua fiducia in un maestro; perciò considera seriamente questo punto. Poi, una volta che hai sviluppato un desiderio spontaneo di trarre vantaggio dalla tua condizione fortunata, questo desiderio ti spronerà a praticare incessantemente. Perciò, per sviluppare questo, medita sugli argomenti connessi alla condizione fortunata e all'opportunità. A meno che tu non arresti i vari sentimenti che cercano gli obiettivi di questa vita, non cercherai diligentemente gli obiettivi delle vite future. Perciò, lavora a meditare su come il corpo di cui sei dotato sia impermanente, nel senso che non durerà a lungo, e su come, dopo la morte, vagherai nei regni miserevoli. In quel momento, creando una consapevolezza genuina che sia cosciente delle paure (o realtà spaventose) dei regni miserevoli, crea la certezza, dal profondo del cuore, riguardo alle qualità dei tre rifugi. Sii costante nel voto ordinario di prendere rifugio e addestrati nei suoi precetti. Quindi, da una serie di prospettive sviluppa fede, nel senso di convinzione, nel karma e nei suoi effetti – essendo questo il grande fondamento di tutte le qualità positive. Rendi ferma questa fede. Sforzati di coltivare le dieci virtù e di distoglierti dalle dieci non virtù e stai sempre entro il sentiero dei quattro poteri.<sup>733</sup>

{362} Quando ti sei addestrato bene in questo modo negli insegnamenti associati alla persona di capacità ridotte e hai reso salda questa pratica, dovresti contemplare spesso i difetti generali e specifici dell'esistenza ciclica e distogliere in generale la tua mente dall'esistenza ciclica tanto quanto puoi. Quindi, avendo identificato la natura del karma e delle affezioni – le cause dalle quali sorge l'esistenza ciclica – crea un autentico desiderio di eliminarle. Sviluppa una certezza senza riserve sul sentiero che ti libera dall'esistenza ciclica, ossia, i tre addestramenti e applica uno sforzo particolare a qualsiasi dei voti tu abbia preso. [806]

Quando ti sei addestrato bene negli insegnamenti associati alla persona di media capacità e hai reso salda questa pratica,<sup>734</sup> considera il fatto che, pro-

prio come tu stesso sei caduto nell'oceano dell'esistenza ciclica, vi sono così caduti tutti gli esseri, tue madri. Addestrati nella mente dell'illuminazione, che è radicato nell'amore e nella compassione, e sforzati di sviluppare questa per quanto ti è possibile. Senza di essa, le pratiche delle sei perfezioni e dei due stadi<sup>735</sup> sono come piani costruiti su una casa senza fondamenta. Quando sviluppi una piccola esperienza di questa mente dell'illuminazione, confermalala con il rito. Sforzandoti in questo addestramento, rendi solida il più possibile l'aspirazione. Poi studia le grandi onde degli atti del bodhisattva, imparando i confini di cosa scartare e cosa adottare, e produci un forte desiderio di addestrarti in quegli atti del bodhisattva. Dopo aver sviluppato queste attitudini, prendi, tramite il rito corrispondente, i voti della mente dell'illuminazione dell'impegno. Addestrati nelle sei perfezioni che fanno maturare la tua mente e nei quattro modi di radunare i discepoli, che fanno maturare le menti degli altri. In particolare, a rischio della tua vita, compi un grande sforzo per evitare le infrazioni radice. Lotta per non essere macchiato dai contaminanti e dai difetti piccoli e intermedi, e anche se ti macchi, lavora per porvi rimedio.<sup>736</sup> Perciò, dato che devi necessariamente addestrarti in modo specifico nelle due perfezioni finali, informati bene sul modo per sostenere la stabilizzazione meditativa e quindi raggiungere la concentrazione. Per quanto ti è possibile, sviluppa la visione delle due assenze di sé, una purezza libera da permanenza e nichilismo. Dopo aver trovato la visione e stabilizzato la tua mente su di essa, comprendi il modo corretto di sostenere la visione in meditazione, e poi fai in quel modo. Tali stabilizzazione e saggezza sono chiamate serenità e *insight* (visione profonda intuitiva), ma non sono qualcosa di separato dalle ultime due perfezioni.<sup>737</sup> Perciò, dopo aver preso i voti del bodhisattva, esse vengono generate nel contesto dell'addestramento nei precetti di tali voti.

Tu hai raggiunto un punto critico quando, mentre mediti sui livelli inferiori, desideri in modo crescente di raggiungere i livelli superiori, e {363} quando studi i livelli superiori, il tuo desiderio di praticare i livelli inferiori diventa sempre più forte. [807] Alcuni dicono di spendere le tue energie solo per stabilizzare la mente e per comprendere la visione, ignorando tutti i soggetti precedenti, ma questo rende difficile arrivare ai punti vitali. Perciò, devi sviluppare la certezza sull'intero corso del sentiero. Quando mediti su questi argomenti, addestri la tua comprensione e poi torni indietro a bilanciare la tua mente. Così, se sembra che la tua fede nel maestro che ti istruisce sul sentiero stia diminuendo, dal momento che questo taglierà la radice di qualsiasi cosa di buono si sia messo insieme, lavora sui metodi per affidarsi al maestro. Similmente, se la gioia nella tua pratica perde forza, fai della meditazione sugli argomenti connessi alla condizione fortunata e all'opportunità il centro primario della tua attenzione; se cresce il tuo attaccamento a questa vita, fai dell'impermanenza e

dei difetti dei regni miserandi il centro primario della tua attenzione. Se pare che tu sia pigro riguardo alle proscrizioni (divieti, proibizioni) che hai accettato, considera che la tua certezza rispetto a causa ed effetto karmici è scarsa e fai della meditazione sul karma e i suoi effetti il centro principale della tua attenzione. Se il tuo senso di disillusione rispetto a tutta l'esistenza ciclica diminuisce, il tuo desiderio di cercare la liberazione diventerà solo parole. Perciò, contempla i difetti dell'esistenza ciclica. Se la tua intenzione di beneficiare gli esseri viventi in qualunque cosa tu faccia non è forte, allora reciderai la radice del Mahayana. Perciò, coltiva frequentemente lo spirito di aspirazione all'illuminazione insieme alle sue cause. Una volta che hai preso i voti di un figlio del Conquistatore e ti stai addestrando nelle pratiche, se il legame della concezione che reifica i segni appare forte, usa le coscienze razionali per distruggere tutti gli oggetti che sono appresi dalla mente che concepisce i segni e addestra la tua mente nella vacuità simile allo spazio e simile a un'illusione. Se la tua mente è soggiogata dalla distrazione e non rimane su un oggetto virtuoso, dovresti per prima cosa sostenere la stabilità su un solo punto, come hanno detto i maestri del passato. Con queste illustrazioni, dovresti comprendere i casi che non ho spiegato. In breve, senza essere parziale, devi essere in grado di usare l'intero *spectrum* (gamma) di virtù.

Tra gli stadi del sentiero di una persona di grande capacità, ho spiegato come colui che si addestra nel sentiero del bodhisattva pratici la visione profonda (*insight*), che è saggezza. [808]

### **b' Come addestrarsi specificamente nel Vajrayana<sup>738</sup>**

Dopo esserti addestrato in questo modo nei sentieri comuni al sutra e al mantra, devi senza dubbio entrare nel sentiero del mantra, perché è veramente molto più prezioso di qualsiasi altra pratica e {364} porta velocemente al completamento delle due collezioni. Se stai per entrare in esso, allora, come dice *La Lampada sul Sentiero dell'Illuminazione*, di Atisha, devi per prima cosa compiacere il guru – anche in misura più grande di quanto spiegato in precedenza – con atti di rispetto e servizio e con la pratica concordante con le parole del guru.<sup>739</sup> E devi senz'altro fare questo per un guru che possiede quanto meno le qualificazioni minime di un maestro spiegate là.<sup>740</sup>

Quindi, in principio, la tua mente dovrebbe essere portata a maturazione tramite l'iniziazione di maturazione, come spiegato in un tantra sorgente. Dovresti poi ascoltare gli impegni e i voti da prendere, comprenderli e mantenerli. Se sei colpito da infrazioni radice, devi prendere di nuovo questi impegni. Tuttavia questo ritarda grandemente lo sviluppo, nella tua mente, delle buone qualità del sentiero. Fai uno strenuo sforzo per non essere macchiato da quelle

infrazioni radice. Sforzati di non essere macchiato dalle infrazioni gravi, ma nel caso che tu venga macchiato, usa i metodi per ripristinare i tuoi voti. Poiché questi sono la base della pratica del sentiero, senza di essi diventerai come una casa in rovina, le cui fondamenta sono collassate. Il *Tantra Radice di Manjusri* (*Manjusri-mula-tantra*) dice:<sup>74I</sup> “Il Maestro dei Saggi non dice che la disciplina etica difettosa conquista il sentiero del tantra,” intendendo che coloro che hanno una disciplina etica difettosa non hanno alcuno dei grandi, intermedi o bassi raggiungimenti. E nei testi del supremo yoga tantra si dice che coloro che non mantengono i propri voti, quelli che hanno un’iniziazione inferiore e quelli che non comprendono la realtà non raggiungono alcunché a dispetto della loro pratica. Perciò, una persona che parli del praticare il sentiero senza mantenere gli impegni e i voti è uscita completamente dal sentiero tantrico. [809]

Per coltivare il sentiero del mantra, una persona che prenda gli impegni e i voti dovrebbe all’inizio meditare sullo stadio di generazione, la ruota divina completa come spiegato da un tantra sorgente. L’unico oggetto da eliminare sul sentiero tantrico è la concezione di ordinarietà che considera in modo comune gli aggregati, i costituenti e le sorgenti sensoriali. È lo stesso stadio di generazione che elimina questa (concezione) e trasforma le dimore, i corpi e le risorse affinché appaiano come speciali. I conquistatori e i loro figli benedicono continuamente la persona che rimuove in questo modo la concezione di ordinarietà; una persona del genere porta facilmente a completamento la collezione illimitata di meriti, diventando così un recipiente idoneo per lo stadio del completamento.

Questa persona dovrebbe, quindi, meditare su ciò che compare nei tantra sorgente sullo stadio del completamento. Né i tantra né gli {365} eruditi che spiegano i significati da essi (tantra) intesi ritengono che dovrete scartare il primo stadio e classificarlo meramente all’interno del secondo stadio, addestrandovi solo in singole porzioni del sentiero. Perciò, dovette assolutamente tenere a mente i punti vitali dei due stadi del *corpus* completo del sentiero del supremo yoga tantra.

Considerando solo le condizioni, io ho descritto una semplice frazione di ciò che l’ingresso nel sentiero del tantra implica. Perciò, comprendete questo nei dettagli usando opere sugli stadi del sentiero del mantra. Se vi addestrate in questo modo, vi addestrerete nel *corpus* perfettamente completo del sentiero, che include tutti i punti vitali del sutra e del mantra. Come risultato, il fatto che abbiate ottenuto in questa vita una condizione fortunata sarà stato di grande utilità, e sarete in grado di espandere sia nella vostra mente che nelle menti altrui il prezioso insegnamento del Conquistatore. [810]

## {367} DEDICA

Conoscere con precisione tutti i sistemi scritturali con un singolo occhio che vede  
 le scritture sconfiniate del Saggio  
 È una pratica che diletta il saggio; io confido in un maestro spirituale ben adde-  
 strato in tale modo,  
 E come mio rifugio prendo l'Adibuddha Manjughosa, tramite il quale io discerno  
 la realtà.  
 Possa questo grandissimo tra tutti gli eruditi, un maestro, proteggermi sempre.

Gli stadi del sentiero dell'illuminazione sono stati accuratamente trasmessi  
 Attraverso le generazioni da Nagarjuna e Asanga,  
 Gli ornamenti della corona dei dotti di Jambudvipa,  
 Bandiere risplendenti tra gli esseri.

Poiché realizzano i desideri del genere umano,  
 Queste istruzioni sono una gemma che esaudisce i desideri;  
 Poiché raccolgono i fiumi di un migliaio di sistemi di testi,  
 Essi sono un oceano di gloriosa eloquenza.

Fu il grande erudito Dipamkara [Atisha]  
 Che li rivelò nella catena di montagne nevose,  
 Così che in questa regione l'occhio che vede il buon sentiero del Conquistatore  
 Non si chiuse per un lungo tempo.

Poi, quando non c'erano più eruditi  
 Con una conoscenza esatta di tutti i punti vitali dell'insegnamento,  
 Questo fausto insegnamento declinò per lungo tempo. [811]  
 Dopo aver visto questa situazione, al fine di diffondere questi insegnamenti,

{368} Io organizzai ogni cosa che il Conquistatore aveva detto  
 In tutta la varietà dei suoi insegnamenti  
 In stadi del sentiero per una singola persona fortunata  
 Che cavalca il veicolo supremo.

380 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Tramite un processo di corretta analisi con l'uso di scrittura e ragionamento,  
 Ho tratto da quegli insegnamenti un metodo di pratica –  
 Non troppo esteso, ma con tutti i punti cruciali intatti –  
 Che anche una persona di poca intelligenza potesse facilmente comprendere.

La strada dei figli dei conquistatori è veramente difficile da discernere.  
 Io sono uno sciocco perfino tra gli sciocchi.  
 Perciò, qualsiasi difetto ci sia qui  
 Io lo confesso dinanzi a coloro che vedono le cose come sono.

Accumulando tramite lungo sforzo  
 Le due collezioni vaste come il cielo  
 Possa io diventare il capo dei conquistatori,  
 Guida di tutti gli esseri le cui menti sono accecate dall'ignoranza.

Ed anche, in tutte le vite finché raggiungerò quel punto  
 Possa Manjughosa prendersi cura di me con gentilezza amorevole.  
 Dopo che avrò trovato il sentiero supremo, completo negli stadi dell'insegnamento,  
 Possa io compiacere i conquistatori completandolo.

Con mezzi abili ispirati da gentilezza amorevole,  
 Possano i punti vitali del sentiero che conosco con precisione  
 Rimuovere l'oscurità mentale degli esseri.  
 Possa io quindi sostenere gli insegnamenti del Conquistatore per lungo tempo.

Nelle regioni in cui non si è diffuso il supremo, prezioso insegnamento  
 Oppure dove si è diffuso ma poi è declinato,  
 Possa io illuminare quel tesoro di felicità e beneficio  
 Con una mente profondamente mossa da grande compassione.

Possa questo trattato sugli stadi del sentiero verso l'illuminazione,  
 Ben fondato sui meravigliosi atti dei conquistatori e dei loro figli,  
 Portare la gloria alle menti di coloro che vogliono essere liberi,  
 E preservare a lungo le realizzazioni dei Conquistatori.

Quanto a tutti coloro che forniscono condizioni di supporto all'integrazione del  
 buon sentiero  
 E rimuovono le condizioni che inibiscono quella integrazione.  
 {369} Che siano o non siano umani, possano essi non essere mai separati in tutte  
 le loro vite

Dal puro sentiero lodato dai Conquistatori.

Quando mi sforzo di raggiungere nel giusto modo il veicolo supremo

Tramite i dieci atti dell'insegnamento, [812]

Possa io essere sempre accompagnato da quelli che hanno potere,

E possa un oceano di buona fortuna pervadere tutte le direzioni.



## {371} COLOPHON

Questo è *Gli Stadi del Sentiero verso l'Illuminazione*, una presentazione che espone in modo completo tutti gli stadi praticati dalle persone di tre capacità. È un compendio di tutti i punti vitali di tutte le scritture del Conquistatore, il sistema religioso della persona suprema che procede verso lo stato di onniscienza e il sentiero tracciato dai due grandi pionieri Nagarjuna e Asanga.

Io ho accettato sinceramente le parole di esortazione dai seguenti esseri eccellenti:

Kon-chok-tsul-trim – il grande reggente del figlio dei grandi conquistatori Ngok Lo-den-shay-rap – studiò con perizia le collezioni scritturali del sapere Buddhista e le portò al cuore praticando il loro significato. Nel guidare molti esseri, egli servì come un amico eccellente del prezioso insegnamento.

Il grande abate di Zul-pu, Kon-chok-bal-sang-bo – reggente di Cha-dul-wa-dzin, l'eccellente – fu elogiato all'unanimità dagli asceti dei tempi antichi. Adornato da saggezza e compassione e da molte altre preziose qualità di conoscenza e scrittura, egli fu un grande asceta, che si innalzò al di sopra della folla di asceti nella Terra delle Nevi del Tibet, come la cima di una bandiera.

Kyap-chok-bal-sang-bo fu esortato da molti cercatori dei primi tempi e fu ben addestrato negli infiniti sutra e tantra dei tempi seguenti. Egli divenne così il capo di coloro che sostengono i sistemi testuali, tenendo molto cari i tre preziosi addestramenti in una varietà di modi. Fu un maestro consumato e un grande essere, che parlava due {372} lingue, senza alcun rivale nel portare il peso di insegnare da solo.

Dall'eccellente e venerabile persona chiamata Nam-ka-gyeltsen ho ricevuto il lignaggio discendente da Kon-ba-wa a Neu-sur-ba e gli stadi del sentiero del lignaggio discendente da Jen-nga-wa.

Dall'eccellente e venerabile persona il cui nome finisce con Sang-bo<sup>742</sup> ho ricevuto il lignaggio degli stadi del sentiero discendente da Bo-do-wa a Sha-rawa e il lignaggio discendente da Bo-do-wa a Dol-wa.

Quanto alla *Lampada per il Sentiero verso l'Illuminazione*, di Atisha, il testo base su queste istruzioni di cui ho studiato il significato, non ho citato alcunché, a parte l'indicare meramente le definizioni generali dei tre tipi di persone, pensando che le parole restanti fossero facili. Invece, prendendo come mia base l'arrangiamento degli stadi del sentiero ad opera del padre e del figlio, il grande traduttore [Ngok] e Dro-lung,<sup>743</sup> io ho compilato i punti vitali {prendendoli} da molti [testi] sugli stadi del sentiero. [813] È completo in tutti gli aspetti

384 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

del sentiero, messo in pratica facilmente, e dispone il sentiero senza confondere l'ordine. Il grande pioniere della Catena Nevosa, il superiore e venerabile Ren-da-wa, è un meraviglioso *mahasattva* [bodhisattva] che compiace i conquistatori e i loro figli perché pratica in modo corretto il significato dei grandi sistemi di testi con virtuosa fiducia, senza essere intimorito dalle incalcolabili scritture. Io, uno che mette la testa nella polvere ai suoi piedi e ai piedi degli altri miei guru eccellenti, Tsong-kha-pa Lo-sang-drak-pay-bal dell'est, il monaco veramente dotto e rinunciante, ho composto questo trattato presso il Monastero dell'Eremitaggio del Conquistatore di Ra-dreng, nella catena montuosa di Crag Zampa del Leone. Lo scrivano è stato So-nam-bal-sang-bo. Possa questo rendere possibile la diffusione del prezioso insegnamento in ogni mondo e in tutte le direzioni.

## {373} APPENDICE I

## SCHEMA DEL TESTO

Legenda: il numero di pagina, posto alla fine di ogni titolo, si riferisce alla pagina del testo inglese, che è rintracciabile nel corpo della traduzione tra parentesi graffe. Esempio: {35}

**[Parte Prima *La serenità meditativa* 13]****[Capitolo 1 *Serenità e visione profonda (insight)* 13]**

- 2<sup>o</sup> In particolare, come addestrarsi nelle ultime due perfezioni 13
- (a) I benefici del coltivare serenità e visione profonda (*insight*) 13
  - (b) Come serenità e visione profonda includono tutti gli stati di concentrazione meditativa 15
  - (c) La natura della serenità e della visione profonda 15
  - (d) Perché è necessario coltivare entrambe 19
  - (e) Come essere certi del loro ordine 23

**[Capitolo 2 *Preparare la serenità meditativa* 27]**

- (f) Come addestrarsi in ogni (settore) 28
  - (i) Come addestrarsi nella serenità meditativa 28
    - (a<sup>1</sup>) Fare assegnamento sui presupposti per la serenità meditativa 28
      - (1<sup>1</sup>) Dimorare in un'area appropriata 28
      - (2<sup>1</sup>) Avere pochi desideri 29
      - (3<sup>1</sup>) Accontentarsi 29
      - (4<sup>1</sup>) Abbandonare completamente molte attività 29
      - (5<sup>1</sup>) Pura disciplina etica 29
      - (6<sup>1</sup>) Sbarazzarsi completamente dei pensieri di desiderio, ecc. 29
    - (b<sup>1</sup>) Come coltivare la serenità su quella base 30
      - (1<sup>1</sup>) La preparazione 30
      - (2<sup>1</sup>) La pratica effettiva 31
        - (a<sup>2</sup>) La postura di meditazione 31
        - (b<sup>2</sup>) Il processo meditativo 31
          - (1<sup>2</sup>) Come sviluppare la concentrazione impeccabile 33
            - (a)) Cosa fare prima di focalizzare l'attenzione su un oggetto di meditazione 33
            - (b)) Cosa fare durante la focalizzazione su un oggetto di meditazione 34
              - (1)) Identificare l'oggetto di meditazione sul quale è posta la tua attenzione 34

{374}

386 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- (a') Presentazione generale degli oggetti di meditazione 35
    - (1') Gli oggetti stessi di meditazione 35
      - (a'') Oggetti universali di meditazione 35
        - (1'') Immagini discorsive 35
        - (2'') Immagini non-discorsive 35
        - (3'') I limiti di esistenza 35
        - (4'') Raggiungimento del  
proposito 36
      - (b'') Oggetti di meditazione per purificare  
il tuo comportamento 36
        - (1'') Bruttezza 36
        - (2'') Amore 36
        - (3'') Sorgere dipendente 36
        - (4'') Differenziazione dei  
costituenti 36
        - (5'') Inalazione ed esalazione 36
    - (c'') Oggetti di meditazione per la  
competenza 36
      - (1'') Gli aggregati 36
      - (2'') I costituenti 37
      - (3'') Le sorgenti 37
      - (4'') Il sorgere dipendente 37
      - (5'') Ciò che è possibile e  
ciò che non lo è 37
    - (d'') Oggetti di meditazione per  
purificare le affezioni 37
  - (2') Chi dovrebbe meditare su quali  
oggetti 39
  - (3') Sinonimi dell'oggetto di medita-  
zione 41
- (b') Identificare gli oggetti di meditazione per  
questo contesto 42

[Capitolo 3 *Focalizzare la mente* 47]

- (2)) Come focalizzare la mente sull'oggetto di meditazione 47
  - (a') Il metodo impeccabile 47
  - (b') Eliminare i metodi difettosi 50
  - (c') La durata delle sessioni 54

[375] [Capitolo 4 *Come comportarsi con la mollezza e l'eccitazione* 57]

- (c) Cosa fare dopo la focalizzazione su un oggetto di meditazione 57
  - (1) Cosa fare quando si presentano mollezza ed eccitazione 57
    - (a'') Usare il rimedio all'incapacità di riconoscere mollezza ed eccitazione 58
      - (1') Le caratteristiche che definiscono la mollezza e l'eccitazione 58
      - (2') Il metodo per sviluppare la vigilanza che riconosce la mollezza e l'eccitazione 60
    - (b'') Usare il rimedio all'incapacità di tentare di eliminarle anche quando siano riconosciute 62
      - (1') L'intenzione e il modo di interdire la mollezza e l'eccitazione 62
      - (2') Le cause sottostanti alla mollezza e all'eccitazione 66
  - (2) Cosa fare quando mollezza ed eccitazione sono assenti 67

[Capitolo 5 *Conseguire la serenità* 73]

- (2'') Gli stadi di sviluppo degli stati mentali 73
  - (a) I reali stadi di sviluppo degli stati mentali 73
  - (b) Il processo del conseguirli con le sei forze 75
  - (c) Come le quattro attenzioni sono coinvolte in questo (processo) 78
- (c') La misura del successo nella coltivazione della serenità 79
  - (1') Presentazione della linea di confine tra il conseguire e il non conseguire la serenità meditativa 80
    - (a'') Presentazione del significato effettivo 80
    - (b'') I marchi (identificativi) associati all'attenzione e l'eliminazione dei dubbi 85

[Capitolo 6 *La serenità come parte del sentiero* 91]

- (2') Presentazione generale del modo di procedere lungo il sentiero sulla base della serenità meditativa 91
- (3') Presentazione specifica del modo di procedere lungo il sentiero mondano 96

388 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- (a<sup>o</sup>) La necessità di conseguire la serenità meditativa prima di procedere sul sentiero che porta gli aspetti di calma e grossolanità 96
- (b<sup>o</sup>) La via verso la libertà dall'attaccamento al regno del desiderio, sulla base della serenità meditativa 98

{376} [Parte Seconda *La visione profonda o visione intuitiva penetrante (insight)* 105][Capitolo 7 *Perché è necessaria la visione profonda (insight)* 107]

- (ii) Come addestrarsi nella visione profonda (*insight*) 107

[Capitolo 8 *Fare affidamento su sorgenti definitive* 111]

- (a<sup>o</sup>) Soddisfare i prerequisiti per la visione profonda (*insight*) 111
  - (1<sup>o</sup>) Identificare le scritture di significato provvisorio e definitivo 112
  - (2<sup>o</sup>) La storia del commentario sul significato inteso da Nagarjuna 115

[Capitolo 9 *Gli stadi dell'ingresso nella realtà* 119]

- (3<sup>o</sup>) Come determinare la visione filosofica della vacuità 119
  - (a<sup>o</sup>) Gli stadi dell'ingresso nella realtà 119

[Capitolo 10 *Erronea identificazione dell'oggetto di negazione* 125]

- (b<sup>o</sup>) L'effettiva determinazione della realtà 125
  - (1<sup>o</sup>) Identificare l'oggetto da negare con la ragione 126
    - (a) Perché l'oggetto di negazione deve essere identificato con cura 126
    - (b) Confutare gli altri sistemi che confutano senza identificare l'oggetto da negare 126
      - (1) Confutare un'identificazione troppo ampia dell'oggetto da negare 127
        - (a<sup>o</sup>) Esprimere le asserzioni di altri 127
        - (b<sup>o</sup>) Mostrare che quelle asserzioni sono errate 129
          - (1<sup>o</sup>) Mostrare che quei sistemi contraddicono la caratteristica unica del Madhyamaka 129

(a'')) Identificare la caratteristica distintiva del Madhyamaka 129

[Capitolo 11 *Sorgere dipendente e vacuità* 135]

(b'')) Come quei sistemi contraddicono questa caratteristica distintiva del Madhyamaka 139

(c'')) Come un Madhyamika risponde a coloro che negano la caratteristica distintiva del Madhyamaka 141

[Capitolo 12 *Analisi razionale* 155]

(2')) Mostrare che la critica Madhyamaka non sradica la esistenza convenzionale 155

{377}

(a'')) Non puoi sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se siano in grado di sopportare l'analisi razionale 156

[Capitolo 13 *Determinazione valida* 163]

(b'')) Non puoi sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se la cognizione valida li stabilisca 163

[Capitolo 14 *L'esistenza convenzionale* 177]

[Capitolo 15 *La produzione non è confutata* 185]

390 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- (c'') Non potete sradicare i fenomeni convenzionali confutandoli con l'investigare se essi siano o no prodotti in uno dei quattro modi alternativi 185
- (d'') La confutazione di tutte e quattro le parti del tetralemma non è una critica legittima dei fenomeni convenzionali 189

[Capitolo 16 *Non negare abbastanza* 195]

- (2) Confutare un'identificazione eccessivamente ristretta dell'oggetto che deve essere negato 195

[Capitolo 17 *L'effettivo oggetto da negare* 203]

- (c) Come il nostro sistema identifica l'oggetto di negazione 203
- (1) L'effettiva identificazione dell'oggetto da negare 203
- (2) Quando aggiungere qualificazioni agli altri oggetti di negazione 215
- (3) Se aggiungere o no la qualificazione "ultimo" all'oggetto di negazione 217

[Capitolo 18 *Interpretazioni errate della distinzione svatantrika/prasangika* 225]

- (2'') Se condurre la confutazione con la procedura Svatantrika o con la procedura Prasangika 225
- (a) Il significato di Svatantrika e Prasangika 225
- {378} (1) La confutazione delle posizioni degli altri 226
- (a') Cosa credono gli altri 226
- [(1')] La prima interpretazione errata 226]
- [(2')] La seconda interpretazione errata 228]
- [(3')] La terza interpretazione errata 230]
- [(4)] La quarta interpretazione errata 231]

[Capitolo 19 *Confutare le interpretazioni errate della distinzione tra Svatantrika e Prasangika* 233]

- (b') Confutare quelle posizioni 233
  - (1') Confutare la prima interpretazione errata 233
  - (2') Confutare la seconda interpretazione errata 235
  - (3') Confutare la terza interpretazione errata 236
  - (4') Confutare la quarta interpretazione errata 249

[Capitolo 20 *La nostra interpretazione della distinzione Svatantrika/Prasangika* 251]

- (2) Esporre la nostra posizione 251
  - (a') L'effettiva confutazione dell'argomentazione autonoma 252
    - (1') Il soggetto di un sillogismo autonomo non è stabilito 252
    - (a'') Cosa crede Bhavaviveka 252
    - (b'') Confutarlo
      - (1'') Il significato è scorretto 253
      - (2'') L'esempio citato è inappropriato 258
  - (2') Dimostrare che anche la ragione non è stabilita 262

[Capitolo 21 *La nostra critica dello Svatantrika non lede le nostre Argomentazioni* 267]

- (b'') Perché non si applicano a noi i difetti che troviamo nelle argomentazioni autonome 267
- (b) Quale sistema seguire per sviluppare la visione nella nostra corrente mentale 274

[Capitolo 22 *Analizzare un carro* 277]

- (3'') Come usare quella procedura per generare la corretta visione filosofica entro la vostra corrente mentale 277

392 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- (a)) Come determinare che non c'è un sé nella persona 278
  - (1)) Determinare effettivamente che il sé manca di esistenza intrinseca 278
    - (a')) Fare l'esempio 278
      - (1')) Dimostrare che il carro esiste per imputazione, senza natura intrinseca 278
      - (2')) Eliminare le obiezioni a questo 283
      - (3')) Come determinare il carro con vari nomi 284
      - (4')) Il vantaggio di trovare la visione velocemente usando questo esempio 285

[Capitolo 23 *La persona manca di natura intrinseca* 289]

- (b')) Mostrare ciò che l'esempio illustra 289
  - (1')) L'esempio illustra come la persona manchi di natura intrinseca 289
    - (a'')) La confutazione della posizione secondo cui il sé è uno con gli aggregati 290
    - (b'')) La confutazione della posizione secondo cui il sé è differente dagli aggregati 296
    - (c'')) Come questi argomenti confutano anche ciascuna delle restanti posizioni 298
    - (d'')) In che modo la persona appare come un'illusione basata su quella confutazione 300
  - (2')) L'esempio illustra come la persona sia determinata sotto vari nomi
- (2)) Insegnare che anche ciò che il sé possiede è in tal modo stabilito come mancante di esistenza intrinseca 307

[Capitolo 24 *Gli oggetti mancano di natura intrinseca* 309]

- (3)) Come applicare queste linee di ragionamento agli altri fenomeni 309

- (b)) Come determinare che non c'è un sé nei fenomeni 311
  - [(1) Confutazione della produzione da sé 312]
  - [(2) Confutazione della produzione da altro 313]
  - [(3) Confutazione della produzione sia da sé che da altro 314]
  - [(4) Confutazione della produzione senza causa 315]
  - [(5) Come inferire che la produzione intrinseca non esiste 315]
- (c)) Come eliminare le oscurazioni familiarizzando con queste visioni 320

**[Capitolo 25 *La visione profonda (insight) richiede analisi* 327]**

- (b') Classificazione della visione profonda (*insight*)
- (c') Come coltivare la visione profonda (*insight*)
  - (1') La confutazione degli altri sistemi 330
    - (a'') La prima confutazione 331
    - (b'') La seconda confutazione 337
    - (c'') La terza confutazione 338
    - (d'') La quarta confutazione 338
  - (2') La presentazione del nostro sistema 339
    - (a'') Perché sono necessarie sia la stabilizzazione meditativa che la meditazione analitica 339
    - (b'') Sconfiggere le obiezioni a questo 344

**[Capitolo 26 *Unire visione penetrante intuitiva (insight) e serenità* 351]**

- (c'') Un sommario dei punti chiave per sostenere la visione profonda (*insight*) e la serenità 351
- (d') La misura del conseguimento della visione profonda (*insight*) tramite la meditazione 354
- (iii) Come unire serenità e *insight* 357

**[Capitolo 27 *Sommario e Conclusione* 361]**

- b' Come addestrarsi specificamente nel Vajrayana 363



## APPENDICE 2

## {381} GLOSSARIO

accurate	esatto, preciso	<i>phyin ci ma log pa</i>
accustom	abituare	<i>goms pa</i>
acquired	acquisito	<i>kun brtags</i>
actions and their effects	azioni e i loro effetti	<i>las 'bras</i>
actualize	attualizzare	<i>mngon sum du byed</i>
		<i>pa</i>
affliction	afflizione	<i>nyon mongs</i>
afflictive obscurations	oscuramenti afflittivi	<i>nyon sgrib</i>
aggregate	aggregato	<i>phung po</i>
aggregation	aggregazione	<i>tshogs pa</i>
analysis	analisi	<i>dpyad pa</i>
analytical meditation	meditazione analitica	<i>dpyad sgom</i>
annihilationist	annichilista	<i>chad lta ba</i>
appropriation	(l')appropriarsi	<i>nyer len</i>
arhat	arhat	<i>dgra bcom pa</i>
aspiration	aspirazione	<i>smon pa</i>
attachment	attaccamento	<i>sred pa, 'dod chags</i>
attention	attenzione	<i>yid la byed pa</i>
attractive	attraente	<i>sdug</i>
attribute	attributo	<i>khyad chos</i>
authority	autorità	<i>tshad ma</i>
autonomous	autonomo	<i>rang dbang</i>
autonomous argument	argomento autonomo	<i>rang rgyu</i>
basis of imputation	base di imputazione	<i>gdags gzhi</i>
beginner	principiante	<i>dang po ba</i>
beginningless	senza inizio	<i>thog ma med pa</i>
beings	esseri	<i>skye bo</i>
benefit	beneficio, beneficiare	<i>phan yon</i>
{382}		
Bhagavan	Bhagavan	<i>bcom ldan 'das</i>
bliss	beatitudine	<i>bde ba</i>
bodhisattva	bodhisattva	<i>byang chub sems dpa'</i>
bondage	vincolo, schiavitù	<i>bcings</i>
buddha	buddha	<i>sangs rgyas</i>
Buddhist	buddhista	<i>nang pa</i>
cause	causa	<i>rgyu</i>
certain knowledge	conoscenza certa	<i>nges shes</i>
certainty	certezza	<i>nges pa</i>
cessation	cessazione	<i>'gog pa</i>
Cittamatrin	Cittamatrin	<i>sems tsam pa</i>

396 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

clarity	chiarezza	<i>gsal ba</i>
clinging	aggrapparsi	<i>zhen pa</i>
cognition	cognizione	<i>rig pa</i>
cognitive obscurations	oscuramenti cognitive	<i>shes sgrib</i>
cognitive processes	processi cognitive	<i>'dzin stangs</i>
collection of merit	collezione di meriti	<i>bsod nams kyi tshogs</i>
collection of wisdom	collezione di saggezza	<i>shes rab kyi tshogs</i>
commonly appearing subject	soggetto che appare ordinariamente	<i>chos can mthun snang ba</i>
compassion	compassione	<i>snying rje</i>
composite	composito, composto	<i>'tshogs pa</i>
compounded factors	fattori composti	<i>'dus byas</i>
concealer	occultatore	<i>kun rdzob</i>
concentration	concentrazione	<i>ting nge 'dzin</i>
conceptual image	immagine concettuale	<i>don spyi</i>
conceptual thought	pensiero concettuale	<i>rtog pa</i>
condition	condizione	<i>rkyen</i>
conditioned	condizionato	<i>'du byed</i>
confusion	confusione	<i>rmongs pa</i>
conqueror	conquistatore	<i>rgyal ba</i>
conqueror's child	figlio di un conquistatore	<i>rgyal sras</i>
constituent	costituente	<i>khams</i>
contaminated	contaminato	<i>zag bcas</i>
contingent entities	entità contingenti	<i>gzhan dbang</i>
contingently posited	postulato in contingenza	<i>ltos nas bzhag pa</i>
continuum	continuum	<i>rgyun, rgyud</i>
contradiction	contraddizione	<i>'gal ba</i>
contradictory equivalent	equivalente contraddittorio	<i>'gal zla</i>
conventional consciousness	consapevolezza convenzionale	<i>tha snyad pa'i blo</i>
conventional truth	verità convenzionale	<i>kun rdzob bden pa</i>
conventionality	convenzionalità	<i>tha snyad pa</i>
conventionally	convenzionalmente	<i>kun rdzob tu</i>
{383}		
correct view	visione corretta	<i>yang dag pa'i lta ba</i>
counterfeit reasoning	ragionamento falso	<i>gtan tshigs ltar snang</i>
counter-pervasion	pervasion inversa	<i>ldog khyab</i>
cyclic existence	esistenza ciclica	<i>srid pa, 'khor ba</i>
datura	datura	<i>thang phrom</i>
deceptive	ingannevole	<i>slu ba</i>
defilement	difetto	<i>dri ma</i>
definiendum	definiendum	<i>mtshon bya</i>
defining characteristic	caratteristica definitoria	<i>mtshan nyid</i>
definite knowledge	conoscenza esatta	<i>nges shes</i>
definitive	definitivo	<i>nges don</i>
definitive view	visione definitiva/ultima	<i>nges don gyi lta ba</i>
delight	gioia	<i>dga' ba</i>
delusion	illusione, fissazione	<i>gti mug</i>

dependent arising	sorgere dipendente	<i>rten 'byung</i>
dependent designation/ imputation	designazione/ imputazione dipendente	<i>brten nas gdags pa/ bdags pa</i>
determine	determinare	<i>nges pa</i>
differentiation	differenziazione	<i>rnam par 'byed pa</i>
diligence	diligenza	<i>bag yod</i>
direct	diretto	<i>mngon sum</i>
discouragement	scoraggiamento	<i>zhum pa</i>
discriminating/discerning wisdom	saggezza discriminante	<i>so sor rtog pa'i shes rab</i>
discursive thought	pensiero discorsivo	<i>rtogs pa</i>
disenchantment	disincanto, delusione	<i>skyo shas</i>
disintegration	disintegrazione	<i>'jig pa</i>
distraction	distrazione	<i>g.yeng ba</i>
diversity of phenomena	diversità dei fenomeni	<i>ji snyed pa</i>
divine creator	dio creatore	<i>dbang phyug</i>
divine wheel	ruota divina	<i>lha'i 'khor lo</i>
dualistic appearance	apparenza dualistica	<i>gnyis snang</i>
effect	effetto	<i>'bras, 'bras bu</i>
elaboration	elaborazione	<i>spros pa</i>
element	elemento	<i>dbyings</i>
emanation	emanazione	<i>sprul pa</i>
embodiment of form	corpo di forma	<i>gzhugs sku</i>
embodiment of truth	corpo di verità	<i>chos sku</i>
emptiness	vacuità	<i>stong pa nyid</i>
entity	entità	<i>ngo bo</i>
environment and inhabitants	ambiente ed i suoi abitanti	<i>snod bcud</i>
equanimity	equanimità	<i>btang snyoms</i>
{384}		
essence	essenza	<i>ngo bo nyid, ngo bo</i>
essentialist	essenzialista	<i>dnegos por smra ba</i>
essentially exist	esistere essenzialmente	<i>ngo bo nyid kyis yod</i>
ethical discipline, commitments	disciplina etica, impegni	<i>tshul khrims</i>
examination	esame	<i>rtog pa</i>
excellent being	essere sublime	<i>dam pa</i>
excitement	esitamento	<i>rgod pa</i>
exertion	esercizio	<i>brtson pa</i>
expert	esperto	<i>mkhas pa</i>
expression	espressione	<i>brjod pa</i>
external object	oggetto esterno	<i>phyi rol, phyi don</i>
fabricated	artefatto	<i>bcos ma</i>
faculties	facoltà	<i>dbang po</i>
faith	fedè	<i>dad pa</i>
fallacy	fallacia	<i>skyon</i>
false certainty	certezza falsa	<i>nges pa phyin ci log</i>
false inference	inferenza errata	<i>rjes su dpag pa</i>
		<i>lta rsnang ba</i>
falsity	falsità	<i>brdzun pa</i>

398 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

familiarize	familiarizzare	<i>goms pa</i>
focus	fuoco	<i>gtad</i>
forgetfulness	dimenticanza	<i>brjed ngas</i>
four alternatives, possibilities	quattro alternative, possibilità	<i>mu bzhi</i>
four attentions	quattro attenzioni	<i>yid la byed pa bzhi</i>
four ways of gathering disciples	quattro modi per radunare discepoli	<i>'du ba'i dngos po bzhi</i>
four wrong views based on theories of the past	quattro visioni errate basate su teorie del passato	<i>sngon pa'i mtha' la brten pa'i lta ba ngan pa bzhi</i>
freedom	libertà	<i>grol ba</i>
full differentiation	differenziazione completa	<i>rab tu rnam par 'byed pa</i>
functionality	funzionalità, utilità	<i>don byed</i>
generosity	generosità	<i>gtong pa'i sems</i>
good qualities	buone qualità	<i>yon tan</i>
grasping at signs	l'aggrapparsi ai segni	<i>mtshan mar 'dzin pa</i>
guru	guru	<i>bla ma</i>
habituate	abituare	<i>goms pa</i>
hidden objects	oggetti nascosti	<i>lkog gyur</i>
highest yoga tantra	yoga tantra superiore	<i>rnal 'byor bla med kyi rgyud</i>
Hinayana	Hinayana	<i>theg dman</i>
hostility	ostilità	<i>sdang ba, zhe sdang</i>
ignorance	ignoranza	<i>ma rig pa, mi shes pa</i>
illusion-like	come un'illusione	<i>sgyu ma lta bu</i>
imaginary construct	costrutto immaginario	<i>kun brtags</i>
immutable	immutabile	<i>gzhan du mi 'gyur pa</i>
{385}		
impaired	deteriorato	<i>skyon ldan</i>
impermanent	impermanente	<i>mi rtag pa</i>
in conventional terms	in termini convenzionali	<i>tha snyad du</i>
inaccurate	impreciso	<i>phyin ci log pa</i>
inappropriate denial or negation	confutazione o negazione inappropriata	<i>skur 'debs</i>
inference	inferenza	<i>rjes dpag</i>
initiation	iniziazione	<i>dbang</i>
innate	innato	<i>lhan skyes</i>
insight	visione profonda/speciale	<i>lhag mthong</i>
instruction	istruzione	<i>gdams ngag</i>
intended meaning	significato inteso	<i>dgongs pa</i>
intense	intenso	<i>ngar</i>
intrinsic character	carattere intrinseco	<i>rang mtshan</i>
intrinsic nature	natura intrinseca	<i>rang bzhin</i>
karma	karma	<i>las</i>
know	conoscere	<i>rtogs</i>
latent propensity	tendenza latente	<i>bag chags</i>
laxity	mollezza	<i>bying ba</i>

lazy	pigro	<i>le lo, g.yel ba</i>
leisure	condizioni favorevoli [nel contesto]	<i>dal ba</i>
levels and paths	livelli e sentieri	<i>sa lam</i>
liberation	liberazione	<i>thar pa</i>
life-essence	essenza vitale	<i>srog, srog gi bdag nyid</i>
limpidity	limpidezza	<i>dwangs cha, dwangs ba</i>
lineage	lignaggio	<i>rigs</i>
line of reasoning	linea di ragionamento	<i>rigs pa</i>
living being	essere vivente [senziente]	<i>sems can</i>
logician(s)	cultore della logica (logici)	<i>tog ge ba</i>
Lokayata	Lokayata	<i>'jig rten rgyang pan pa</i>
love	amore	<i>byams pa</i>
loving-kindness	gentilezza amorevole	<i>brtse ba</i>
Madhyamika/ Madhyamaka	Madhyamika/Madhyamaka	<i>dbu ma pa</i>
Madhyamikas of the fundamental texts	i Madhyamika dei testi fondamentali	<i>gzhung phyi mo'i dbu ma che ba'i bdag nyid can</i>
<i>mahatma</i>	<i>mahatma</i>	<i>theg chen</i>
Mahayana	Mahayana	<i>gsal byed pa</i>
manifestationist	manifestazionisti (plur.)	<i>sngags</i>
mantra	mantra	<i>thub dbang</i>
Master of Sages	Maestro dei Saggi	<i>sgom</i>
meditate, cultivate	meditare, coltivare	<i>mnyam bzhag</i>
meditative equipoise	equilibrio meditativo	<i>zhi gnas</i>
meditative serenity	serenità meditativa	
{386}		
meditative stabilization	stabilizzazione meditativa	<i>bsam gtan</i>
memory consciousness	consapevolezza mnemonica	<i>dran pa</i>
method	metodo	<i>thabs</i>
middle way	via di mezzo	<i>dbu ma</i>
mindfulness	presenza mentale	<i>dran pa</i>
mind-stream	corrente mentale	<i>rgyud</i>
mine	mio	<i>nga'i</i>
miserable realm	reame miserevole	<i>ngan 'gro</i>
mistaken	errato	<i>'khrul ba</i>
mundane	mondano	<i>'jig rten gyi</i>
mutable	mutevole	<i>gzhan du 'gyur pa</i>
nature	natura	<i>rang bzhin</i>
naturelessness	mancanza di natura (reale)	<i>ngo bo nyid med pa</i>
negation	negazione, confutazione	<i>dgag pa</i>
nihilist	nichilista	<i>chad lta ba, med pa ba</i>
nihilistic extreme	estremo del nichilismo	<i>chad lta</i>
nine mental states	nove stati mentali	<i>sems gnas dgu</i>
nirvana	nirvana	<i>myang 'das</i>

400 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

noble being, noble	essere nobile, nobile	<i>'phags pa</i>
noble father and spiritual son	padre nobile e suo figlio spirituale	<i>yab sras</i>
non-Buddhist	non-buddhista	<i>phyi, phyi rol pa</i>
non-Buddhist philosophers	filosofi non buddhisti	<i>mu stegs pa</i>
non-conceptual	non concettuale	<i>cir yang mi rtog pa</i>
non-deceptive	non ingannevole	<i>mi slu ba</i>
non-discursiveness	non-discorsività	<i>mi rtog pa</i>
non-inquisitive	non inquirente	<i>ma brtags pa</i>
non-mistaken	non errato	<i>ma 'khrul ba</i>
nonvirtue	non-virtù	<i>mi dge ba</i>
object	oggetto	<i>yul</i>
object negated	oggetto confutato	<i>dgag bya</i>
object of comprehension	oggetto della comprensione	<i>gzhal bya</i>
object of knowledge	oggetto della conoscenza	<i>shes bya</i>
objectively	oggettivamente	<i>yul gyi steng tu</i>
objective self	sé oggettivo	<i>chos kyi bdag</i>
objects and agents	oggetti e agenti	<i>bya byed</i>
obscurations	oscurazioni, oscuramenti	<i>sgrib pa</i>
observation	osservazione	<i>dmigs pa</i>
omniscient consciousness	consapevolezza onnisciente	<i>rnam mkhyen,</i> <i>kun mkhyen</i>
one-pointed	univoco, uni-verso	<i>rtse gcig</i>
ontological status	stato ontologico	<i>sdod lugs, gnas tshul</i>
opportunity	opportunità	<i>'byor ba</i>
ordinariness	(l')essere ordinario	<i>tha mal ba, rang</i> <i>dga' ba</i>
{387}		
ordinary being	(un) essere ordinario	<i>so so skye bu</i>
ordinary consciousness	consapevolezza ordinaria	<i>rang dga' ba'i shes</i> <i>pa</i>
origin	origine	<i>kun 'byung</i>
overly negative view	visione negativa eccessiva	<i>skur 'debs kyi lta ba</i>
part	parte	<i>cha shas, yan lag</i>
particle	particella	<i>rdul</i>
partisan Madhyamikas	i Madhyamika di parte	<i>phyogs 'dzin pa'i</i> <i>dbu ma</i>
partless	senza parti	<i>cha med</i>
path	sentiero	<i>lam</i>
path of preparation	sentiero di preparazione	<i>sbyor lam</i>
perception	percezione	<i>mngon sum</i>
perfection	perfezione	<i>phar phyin, pha rol</i> <i>tu phyin pa</i>
permanence, permanent	permanenza, permanente	<i>rtag pa</i>
personal instruction	istruzione personale	<i>man ngag</i>
personal self	sé personale	<i>gang zag gi bdag</i>
pervasion	pervasion	<i>khyab pa</i>
phenomena	fenomeni	<i>chos</i>
philosophical determinations	determinazioni filosofiche	<i>lta bas gtan la 'bebs</i>

pledges	voti	<i>dam tshigs</i>
pliancy	flessibilità	<i>shin sbyangs</i>
position	posizione	<i>phyogs</i>
post-equipoise state	stato del post-equilibrio	<i>rjes thob</i>
power	potere	<i>stobs</i>
Prasangika	Prasangika	<i>thal 'gyur pa</i>
<i>pratyekabuddha</i>	<i>pratyekabuddha</i>	<i>rang sang rgyas</i>
precepts	precetti	<i>bslab bya</i>
predicate of the probandum	predicato del probandum	<i>sgrub bya'i chos</i>
pre-verbal	pre-verbale	<i>brda la ma byang ba</i>
pride	orgoglio	<i>nga rgyal</i>
primal essence	essenza primaria	<i>gtso bo</i>
probandum	probandum	<i>bsgrub bya</i>
probative	probativo	<i>sgrub byed kyi</i>
proof	prova	<i>sgrub pa</i>
proscription	proscrizione	<i>bcas pa</i>
protector	protettore	<i>mgon po</i>
provisional	provvisorio	<i>drang don</i>
pure phenomena	fenomeni puri	<i>rnam par byang pa'i chos</i>
real nature	natura reale	<i>chos nyid</i>
reality	realtà	<i>de kho na nyid, de nyid, de bzhin nyid, yang dag pa</i>
reason	ragione	<i>rigs pa, gtan tshig, rtags</i>
reasoning	raziocinio	<i>rigs, gtan tshigs</i>
{388}		
reasoning, reason	ragionamento, ragione	<i>rigs pa</i>
reasoning consciousness	consapevolezza razionale	<i>rigs shes</i>
<i>reductio, reductio ad absurdum</i>	<i>reductio, reductio ad absurdum</i>	<i>thal 'gyur</i>
referent object	oggetto di riferimento	<i>zhen yul</i>
reflection	riflessione	<i>bsam pa</i>
refuge	rifugio	<i>skyabs</i>
refutation	confutazione	<i>dgag pa</i>
reifying view of the perishing aggregates	visione reificante degli aggregati transitori	<i>'jig tshogs la lta ba</i>
reify	reificare	<i>sgro btags</i>
relaxed, loose	rilassato, allentato	<i>lhod</i>
release	liberare	<i>grol</i>
requiring interpretation	(ciò) che richiede una ulteriore interpretazione	<i>drang don</i>
resources	risorse	<i>longs spyod</i>
rite	rito	<i>cho ga</i>
root infractions	infrazioni radice	<i>rtsa ba'i ltung ba</i>
Samkhya	Samkhya	<i>grangs can pa</i>
sage	saggio	<i>thub pa, drang srong</i>
Sammitiya	Sammitiya	<i>bkur ba'i stee ba</i>

402 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Satyakaravadin	Satyakaravadin	<i>rnam bden pa</i>
Sautrantika	Sautrantika	<i>mdo sde pa</i>
scattering	dispersione, disperdersi	<i>'phro ba</i>
seed	seme	<i>sa bon</i>
self	sé	<i>bdag</i>
selflessness	mancaza/assenza del sé	<i>bdag med pa</i>
selflessness of objects	mancaza del sé degli oggetti	<i>chos kyi bdag med</i>
selflessness of persons	mancaza del sé dei fenomeni	<i>gang zag gi bdag med</i>
sensory consciousness	coscienza sensoriale	<i>dbang shes</i>
serenity	serenità (meditativa)	<i>zhi gnas</i>
sign	segno	<i>mtshan ma</i>
signlessness	senza segno	<i>mtshan ma med pa</i>
sin	peccato	<i>sdig pa</i>
skill in means	abilità nei mezzi	<i>thabs mkhas</i>
sources	fonti	<i>skye mched</i>
source tantra	tantra sorgente	<i>rgyud sde khungs</i>
spirit of enlightenment	mente d'illuminazione	<i>sems bskyed, byang chub kyi sems</i>
<i>sravaka</i>	<i>sravaka</i>	<i>nyan thos</i>
stability	stabilità	<i>gnas cha</i>
stabilizing meditation	meditazione di stabilizzazione	<i>'jog sgom</i>
stage of completion	stadio di completamento	<i>rdzogs rim</i>
stage of generation	stadio di generazione	<i>bskyed rim</i>
stream	corrente	<i>rgyun</i>
{389}		
study	studio, studiare	<i>thos pa</i>
subject	soggetto	<i>chos can, yul can</i>
sublime wisdom	saggezza sublime	<i>ye shes</i>
substantially existent	sostanzialmente esistente	<i>rdzas yod</i>
substrata	sostrati	<i>khyad gzhi</i>
suffering	sofferenza	<i>sdug bsgal</i>
superimpose	sovrapporre	<i>sgro btags</i>
supramundane	sopramondano	<i>'jig rten las 'das pa'i</i>
supreme mundane quality stage	stadio della suprema qualità mundana	<i>chos mchog</i>
sustain	sostenere	<i>skyong</i>
sutra	sutra	<i>mdo</i>
Svatantrika	Svatantrika	<i>rang rgyud pa</i>
syllogism	sillogismo	<i>sbyor ba</i>
system	sistema	<i>lugs</i>
tathagata	tathagata	<i>de bzhin shegs pa</i>
taut	teso (non arrendevole)	<i>grims</i>
tenet	dogma	<i>grub mtha'</i>
tetralemma	tetralemma	<i>mtha' bzhi</i>
that which belongs to the self	ciò che appartiene al sé	<i>bdag gi ba</i>
thesis	tesi	<i>dam bca'</i>
thing	cosa	<i>dngos po</i>
thoroughly non-abiding	completamente non-dimorante	<i>rab tu mi gnas</i>

three criteria	tre criteri	<i>tshul gsum</i>
tight	stretto	<i>bsgrims</i>
trailblazer	pioniere	<i>shing rta chen po</i>
training	addestramento	<i>bslab pa</i>
truly existent	realmente esistente	<i>bden par yod</i>
truth	verità	<i>bden pa</i>
truth-for-a-concealer	verità per un occultatore	<i>kun rdzob bden pa</i>
ulterior meaning	significato ulteriore	<i>dgongs pa</i>
ultimate	ultimo, definitivo	<i>don dam</i>
ultimately	non plus ultra	<i>don dam tu</i>
ultimate truth	verità ultima	<i>don dam bden pa</i>
unattractive	non attraente	<i>mi sdrug</i>
uncontaminated	incontaminato	<i>zag med</i>
unfabricated	non artefatto	<i>ma bcos pa</i>
unimpaired	inalterato	<i>gnod pa med pa</i>
union	unione	<i>zung 'brel</i>
union of serenity and insight	unione di serenità e visione profonda	<i>zhi lhag zung 'brel</i>
unreal	irreale	<i>dngos min</i>
Vaibhasika	Vaibhasika	<i>bye brag smra ba</i>
Vaisesika	Vaisesika	<i>bye brag pa</i>
{390}		
Vajrayana	Vajrayana	<i>rdo rje'i theg pa</i>
valid cognition	cognizione valida	<i>tshad ma</i>
validity	validità	<i>tshad ma</i>
Vatsiputriya	Vatsiputriya	<i>ma bu ba</i>
verbal (person)	(persona) verbosa	<i>brda la byang ba</i>
view	visione	<i>lta ba</i>
view of annihilation	visione di annichilazione	<i>chad lta</i>
vigilance	vigilanza	<i>shes bzhin</i>
virtue	virtù	<i>dge ba</i>
vow	voto	<i>sdom pa</i>
vows of individual liberation	voti della liberazione individuale	<i>so so thar pa'i sdom pa</i>
whole	intero, completo	<i>yan lag can</i>
wisdom	saggezza	<i>shes rab</i>
wishlessness	senza desiderio	<i>smon pa med pa</i>
worldly convention	convenzione mondana	<i>'jig rten gyi tha snyad</i>
wrong view	visione errata	<i>lta ngan, log lta</i>
Yogacara	Yogacara	<i>rnal 'byor spyod pa</i>
yogi	yoghi	<i>rnal 'byor pa</i>



## {393}NOTE

La referenza della citazione nelle note fornisce in primo luogo la referenza in sanscrito se esiste, dando prima il capitolo e poi il verso, o semplicemente il numero della pagina (pagine). Ciò viene seguito dalla referenza del catalogo di Suzuki (1955-61) (identificato dalla abbreviazione P), con il numero di pagina, foglio e versi. In caso i traduttori non siano riusciti a trovare la citazione in Suzuki, allora è stata fornita la sua collocazione nel catalogo Tohoku. Ciò è stato possibile grazie alla pubblicazione dell'edizione critica del testo tibetano di Tsultrim Kelsang Khangkar (Khangkar 2001), che si è dimostrata di estrema utilità e che comprende interamente la sezione delle persone di grande capacità.

## Capitolo Uno

Serenità e visione profonda (*insight*)

1. Nello schema-guida la sezione intitolata 2° *In particolare, come addestrarsi nelle ultime perfezioni* è la seconda di una suddivisione in due punti di una sezione del LRCM che ha come titolo 3) *Addestrare la mente negli stadi del sentiero per persone di grande capacità* (LRCM, p. 283). La sottosezione in due parti (LRCM, p. 364) c° *Il processo di apprendimento delle perfezioni*, include sia 1° *Come addestrarsi negli atti del bodhisattva in generale* che 2° *In particolare, come addestrarsi nelle ultime due perfezioni*.
2. *Arya-samdhī-nirmocana-nama-mahayana-sutra* (Sn), Lamotte 1935, p. III; P774, 17.3.3-4.
3. *Arya-mahayana-prasada-prabhavana-nama-mahayana-sutra*, P812, 239.4.4-5.
4. Sn, Lamotte 1935, p. III; P774, 6.2.6-7.
5. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 246.2.8-3.1.
6. Sn, Lamotte 1935, p. IIC; P774, 17.2.8-3.1.
7. Terzo *Bhavana-krama* (Bk3), Tucci 1971, p. I; D3917, Ki (31), foll. 55b6-56a1.<sup>i</sup>
8. Secondo *Bhavana-krama* (Bk2), P53II, 31.3.8.
9. Sn, Lamotte 1935, p. 89; P774, 13.4.5-7.
10. Le dodici branche sono elencate in Sn, Lamotte 1935, p. 89. Conze (1990, p. 52) elenca: sutra, discorsi in prosa e versi mescolati, predizioni, versi, sommari, origini, 'così-è-stato-detto', introduzione, testi estesi, storie della vita, racconti e leggende. Essi vengono discussi ampiamente in Pagel 1995, pp. 7 e segg.. {394}
11. Sn, Lamotte 1935, p. 89; P774, 13.4.7-5.2.
12. Si veda l'esauriente bibliografia in Ruegg 1989 per informazioni sui seguaci putativi del maestro cinese Ha-shang (Hva-shang) che partecipò al dibattito di bSam-yas (circa 792-794 d.C.).
13. *Arya-ratna-megha-nama-mahayana-sutra*, D231, Wa (2c), fol. 92b1.
14. *Mahayana-sutralamkara-karika* (MSA), 14.8; P5521, 10.1.6-7.
15. Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (*mChan*, 10.6) dice che "abbreviare il nome di un fenomeno" sarebbe, per esempio, condensare "Tutti i fenomeni composti sono impermanenti" in "impermanenti" e stabilizzare l'attenzione su questo.
16. MSA, 18.66; P5521, 10.5.1.
17. *Bodhisattva-bhumi* (Bbh), Wogihara 1936, 1.109; Dutt 1966, 77.5-12; P5538, 150.4.1-5.
18. Bk2, P53II, 32.4.8-33.1.2.
19. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 246.2.8-3.1.

## 406 Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero

20. Sn, Lamotte 1935, p. 88; P774, 13.3-7-4.1.
21. Per una chiarificazione su “i limiti di esistenza” e “il raggiungimento del tuo scopo”, si veda di seguito (LRCM, p. 491) dove i quattro tipi di oggetti menzionati qui sono discussi in maggior dettaglio.
- p. 22. Il Reggente è Maitreya/Maitreyanatha. I cinque testi attribuiti a lui dalla tradizione tibetana sono il MSA; *Dharma-dharmata-vibhaga* (*Separazione dei Dharma dalla Vera Natura dei Dharma*); *Madhyanta-vibhaga* (*Separazione del Mezzo dagli Estremi*); *Abhisamayalamkara-prajna-paramitopadesa-sastra* (*Ornamento per la Chiara Conoscenza*) (AA); e *Ratna-gotra-vibhaga-mahayanottara-tantra-sastra* (*Il Continuum Sublime*) (RGV).
23. Per (dire) altro su “limpidi” (*dwangs cha*) e “vivida intensità” (*gsal cha ò ngar*), si veda di seguito, LRCM, p. 516.
24. Le due assenze di sé sono la mancanza di un sé intrinsecamente esistente delle persone e la mancanza di un sé intrinsecamente esistente dei fenomeni (LRCM, pp. 577-579, pp. 661-664).
25. Bk2, P531I, 31.5-7-32.1.4. Il *Sutra del Grande Nirvana Finale* (*Phags pa yongs su nya ngan las ‘das pa chen po ò mdo*) (D119, Ta (9), fol. 148a6-b1) è stato tradotto dal cinese. Il *Candra-pradipa-sutra* è un altro nome per il *Samadhi-raja-sutra* (*Sarva-dharma-svabhava-samata-ripancita-samadhi-raja-sutra*) (SR). SR, 7.10ab, Vaidya 1961, 36.21-22; P795, 281.2.1.
26. *Arya-dharma-sangiti-nama-mahayana-sutra*, D238, Zha (21), fol. 52a6, citato nel primo *Bhavana-krama* (Bk1), Tucci 1986, 181.11.
27. Bk1, Tucci 1986, p. 205; P531C, 25.1.8-2.1.
28. *Bodhisattva-caryavatara* (BCA), P5272, 254.4.5.
29. Ibidem, P5272, 248.5.4.
30. Bk2, P531I, 31.4.2-5.5.
31. Sn, Lamotte 1935, p. 132; P774, 21.1.3.
32. SR, Vaidya 1961, p. 49; D127, Da (11), fol. 27a7-b1; citato in Bk3, Tucci 1971, p. 18. L’espressione “persone mondane” è stata riportata da una versione poco differente di questo verso citato in LRCM, pp. 564-565. [395]
33. Udraka (*Lhag dpyod*) è probabilmente Udraka Ramaputra, uno dei due maestri che istruirono Siddhartha Gautama dopo la rinuncia del futuro Buddha alla vita di capofamiglia. Udraka insegnava un sistema di yoga che conduceva al Picco dell’Esistenza Ciclica, il quarto assorbimento del regno senza forma, che è uno stato capace di sopprimere ma non di sradicare le cause dell’esistenza ciclica.
34. *Arya-bodhisattva-pitaka-nama-mahayana-sutra*, cap. 12 del *Ratna-kuta*, Pagel 1995, p. 344; D56, Ga (3), fol. 161b3-5.
35. Il nome completo della collezione di quarantanove opere (Pagel 1995, appendice III) è *Arya-maha-ratna-kuta-dharma-paryaya-sata-sahasrika-grantha*, P760, voll. 22-24.
36. *Arya-mahayana-prasada-prabhavana-nama-mahayana-sutra*, P812, 239.4.2.
37. BCA, 8.4; P5272, 254.4.7-8.
38. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P531C, 25.4.2.
39. Questa è una parafrasi di Sn, Lamotte 1935, p. 90; P774, 13.5.2-5, citata in seguito in LRCM, p. 537, p. 798.
40. Sn, P774, 13.4.5-5.2, citato in LRCM, p. 471, p. 537.
41. LRCM, p. 473.
42. Ye-shes-grags-pa (Jnanakirti) è l’autore del *Pha rol tu phyin pa ò theg pa ò bsgom pa ò rim pa ò man ngag* (*Veicolo delle Perfezioni degli Stadi della Meditazione*). Il titolo sanscrito è stato ricostruito come *Prajnaparamita-bhavana-kramopadesa*.
43. *Abhidharma-samucaya* (AS), Pradhan 1975, 75.21, secondo Wayman 1978; P5550, 263.3.3.
44. La stabilizzazione meditativa è divisa in due livelli: raggiungimento dell’accesso (*nyer bsdogs, samantaka*) e raggiungimento reale (*dnogs gzhi, maula*); solo il secondo è considerato come un pieno raggiungimento.
45. *Yoga-carya-bhumi* (*Sa ò dnogs gzhi*), P5536, 283.4.2-3. Il titolo *Sa ò dnogs gzhi* è reso qui in modo approssimativo con *Livelli degli Atti Yogici* (*Yoga-carya-bhumi*) per essere concordante con l’uso di Suzuki 1955-61. *Grub pa ò mtha ò mam par bzhang pa gsal bar bsha pa thub bstan lhun po ò mdzes rgyan* di ICang-skya-rol-ba ò dorje (Pleasure of Elegant Sayings Press, Varanasi, 1970), p. 155, identifica *Sa ò dnogs gzhi* come una collezione di quattro titoli: (1) *I Plurimi Livelli* [*Molti Livelli*] (*Bahu-bhumika, Sa mang po pa*); (2) *Livelli dello Sravaka* (*Sravaka-bhumi* [Sbh], *Nyan sa*); (3) Bbh; e (4) *La Sequenza dei Livelli* (*Bhumi-krama, Sa ò go rim*). Questo viene sostenuto nelle pp. 226-316 del catalogo *bsTan ‘gyur rin po che srid zhi ò rgyan gcig gi dkar chag rin chen mdzes pa ò phra tshom* per il *gSer bris bstan ‘gyur* (Krung go òi mtho rim nang bstan slob

gling gi bod brgyud nang bstan zhib 'jug khang, Sichuan, 1989). *I Plurimi Livelli* [*Molti Livelli*] è lo stesso trattato di *Livelli degli Atti Yogici* di Suzuki (1955-61, P5536). *La Sequenza dei Livelli* si trova alla fine del Bbh (P5538, 230.2.4-231.1.7). Tsong-kha-pa fa riferimento ai numeri 2 e 3 con i loro propri nomi, e usa perciò il nome *Sa'i dngos gzhi* per fare riferimento ai numeri 1 e 4, presumibilmente perché i numeri 2 (Sbh) e 3 (Bbh) sono titoli ben conosciuti. Tsong-kha-pa usa anche i termini *sa sde* ("testi sui livelli") (LRCM, 523.6, etc.) e *sa sde lnga* ("cinque testi sui livelli") (LRCM, 488.5, etc.), che include il *Sa'i dngos gzhi*. Si veda nota 58 sotto in LRCM, 488.5.

46. LRCM, pp. 529-532.

47. I tipi di analisi caratteristici della visione profonda sono menzionati sopra (LRCM, pp. 471-475) e discussi in dettaglio di seguito (LRCM, pp. 769 e segg.).

### [396]Capitolo Due

### Preparare la serenità meditativa

48. MSA, 8.7; P5521, 10.2.2.

49. Bk1, Tucci 1986, p. 205; P5310, 25.2.1-3; Sn, P774, 21.2.5-7.

50. *Bodhi-patha-pradipa*, P5343, 21.2.7-8.

51. L'intera sezione [tratta] dal Sbh, P5537, 43.3.3-4.1, è stata tradotta da Wayman (1978, pp. 31-43). I tredici [livelli] sono: (1) i requisiti preliminari e principali, i.e., la familiarità con l'insegnamento e la disciplina interiore; e, in aggiunta, (2) l'eccellenza dei propri scopi; (3) l'eccellenza degli scopi altrui; (4) il desiderio verso l'insegnamento; (5) la rinuncia; (6) i voti della disciplina etica; (7) il controllo dei sensi; (8) la moderazione nel cibo; (9) la pratica della presenza mentale; (10) il dimorare nella vigilanza; (11) la solitudine; (12) il mondare delle oscurazioni; e (13) la base adatta per la concentrazione.

52. LRCM, pp. 33-280 (*Great Treatise* 2000, pp. 69-353).

53. Bk2, P5311, 32.4.5-8. Bk3, Tucci 1971, p. 3; D3917, Ki (31), fol. 57a1-3.

54. Sbh, P5537, 100.1.2-6.

55. *Madhyanta-vibhaga*, P5522, 20.4.8-5.1. Tsong-kha-pa discute i cinque difetti e gli otto antidoti più avanti, LRCM, pp. 528-529.

56. Ruegg (*Great Treatise* 2000, p. 26) menziona Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags (1070-1141) come l'autore del *Be'u bum dmar po*. Come in LRCM, 528.8, vi sono sei difetti quando la mollezza e l'eccitazione vengono contati separatamente.

57. Sull'uso di *sa sde* ("testi sui livelli") si veda nota 45 sopra (in LRCM, 483.13) e nota 58 sotto (in LRCM, 488.5).

58. I cinque testi sui livelli (*sa sde lnga*) sono: (1) *Livelli degli Atti Yogici* (*Bhumi-vastu, Sa'i dngos gzhi*); (2) *Compendio delle Basi* (*Vastu-samgraha, gZhi bsdu ba*); (3) *Compendio delle Enumerazioni* (*Paryaya-samgraha, rNam grang bsdu ba*); (4) *Compendio delle Spiegazioni* (*Vivarana-samgraha, rNam par bshad pa'i sgo bsdu ba*); (5) *Compendio delle Determinazioni* (*Viniscaya-samgrahani, rNam par gtan la dbab pa bsdu ba*). Il titolo complessivo, *rNal 'byor spyod pa'i sa* (*Yoga-carya-bhumi*) viene usato nel Ten-ghiur (*bstan 'gyur*) per tutti questi cinque trattati. Tsong-kha-pa usa questo titolo talvolta (si veda *Great Treatise* 2000, nota 379). Riguardo a *Livelli degli Atti Yogici*, si veda la nota 45 sopra relativa a LRCM, 483.13.

59. *Madhyanta-vibhaga*, 4.5ab, D4021, Phi (44), fol. 43a4.

60. I cinque aggregati sono: forma, sensazione, discriminazione, fattori compositivi e coscienza. I diciotto costituenti sono: le sei facoltà sensoriali – quelle di occhio, orecchio, naso, lingua e corpo, così come la facoltà sensoriale della mente; le sei coscienze – quelle di occhio, orecchio, naso, lingua e corpo, così come la coscienza mentale; e i sei oggetti di queste coscienze – le forme, i suoni, gli odori, i gusti, gli oggetti tangibili e i fenomeni. Le dodici sorgenti sono le stesse sei facoltà sensoriali e i loro oggetti. Le quattro verità sono le Nobili Verità della sofferenza, dell'origine, della cessazione e del sentiero.

61. Le trentasei (Wayman 1978, p. 43 n.3; Zahler, et al. 1983, p. 83) sono: capelli, unghie, denti, sudore e odore del corpo, pelle, carne, fegato, polmoni, intestino tenue, intestino crasso, stomaco, esofago, vescica urinaria, milza, retto, saliva, muco nasale, tessuti connettivi oleosi, linfa, midollo, grasso, bile, flegma (catarro), pus, sangue, cervello, la membrana che ricopre il cervello, urina e le macchie della vecchiaia. {397}

62. Ci sono nove bruttezze esterne (Zahler, et al. 1983, pp. 83-84): il blu, il nero, il colore del pus e il colore rosso di un cadavere; un volto addentato o straziato dagli animali, un cadavere parzialmente o più vastamente consumato dai vermi, ecc., e un cadavere rigido.

408 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

63. I dodici fattori del sorgere dipendente sono: (1) ignoranza, (2) attività compositiva, (3) coscienza, (4) nome e forma, (5) le sei sorgenti, (6) contatto, (7) sensazione, (8) bramosia, (9) afferrarsi, (10) esistenza potenziale, (11) nascita, (12) invecchiamento e morte. Si veda LRCM, pp. 249-252 (*Great Treatise* 2000, pp. 315-19).
64. Le cause diverse sono tipi specifici di karma che conducono a tipi specifici di effetti, in quanto distinti dagli insegnamenti generali, nel contesto del sorgere dipendente; quegli effetti sorgono sulla base del karma passato. Si veda Ngag-dbang-rab-brtan, *mChan*, 42.4.
65. L'esistenza ciclica include tre reami: il reame del desiderio, della forma e del senza-forma. Il reame della forma include quattro livelli progressivamente più alti di stabilizzazione meditativa e il reame senza forma include quattro assorbimenti meditativi, dei quali il terzo è chiamato "Nulla" (*ci yang med; akimchanya*). Per una trattazione più particolareggiata, si veda Zahler, et al. 1983, pp. 129-33.
66. I sedici aspetti sono descritti in dettaglio in LRCM, p. 269 (*Great Treatise* 2000, pp. 341-42).
67. Bk2, P5311, 33.1.4-7. Sulle fonti per i tre livelli progressivi, si veda Wayman 1978, p. 444 n.40. Per le dodici branche delle scritture, si veda la nota 10 sopra.
68. Ossia, la lista degli oggetti universali di meditazione è un altro modo per parlare degli oggetti di meditazione in generale; non è un insieme di oggetti speciali distinti dai tre tipi appena elencati.
69. LRCM, pp. 340-355; pp. 564 e segg.
70. Bk1, Tucci 1986, p. 206; P5310, 25.4.2, citato in LRCM, p. 481.
71. *Bodhi-patha-pradipa*, P5343, 21.2.8.
72. Sbh, D4036, Dzi (49), fol. 77a4-6; Dzi (49), fol. 77a7. Non viene dato il titolo dell'opera. Shukla (1973, p. 197 n.1) dice che il dialogo, non ritrovato altrove, faceva probabilmente parte di un canone sanscrito andato perduto, originario di una scuola buddhista indiana, presumibilmente la (scuola) Mahasamghika. Le citazioni [tratte] dal Sbh, qui e sotto, sono di una versione leggermente differente rispetto a quella che si trova in Shukla 1973, pp. 198-99.
73. Come in LRCM, p. 496 [sic, p. 492 n.d.c. it.], questo implica differenziare le cose nei sei costituenti: terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza.
74. Sbh, Wayman 1978, p. 445 n.47; P5537, 96.1.2-4.
75. Ibid., Wayman 1978, p. 445 n.48; P5537, 96.1.4-5.
76. Ibid., P5537, 73.3.7-4.3.
77. Qui "confusione" rende *mongs pa*; paragoni l'uso di *gti mug*, "ignoranza", in LRCM, 496.1.
78. Sbh, Wayman 1978, p. 445 n.50; P5537, 73.4.3-6.
79. Ibid., Shukla 1973, p. 195; cfr. Wayman 1978, p. 445 n.52; P5537, 72.5.1-3.
80. LRCM, p. 497.
81. Nel suo *Samadhi-sambhara-parivarta* (*Capitolo sulle Collezioni di Concentrazione*), secondo Wayman 1978, p. 445 n.53; D3924, Ki (31), fol. 90a3-6. *Great Treatise* 2000, p. 139 dice erroneamente che l'autore di quest'opera è Atisha. [398]
82. Un *khatvanga* (secondo come il tibetano traslittera il sanscrito) è un bastone (asta, verga) tantrico portato dalle deità e dagli yoghi. È coronato da un tridente e decorato da teschi.
83. SR, 4.20-21, citato in LRCM, p. 139 (*Great Treatise* 2000, p. 186).
84. Bk3, Tucci 1971, 4.12-14; D3917, Ki (31), fol. 57a3-5.
85. SR, 4.13, Vaidya 1961, 21.7-10; D130, Da (11), fol. 13b5.
86. LRCM, p. 491.
87. *Paramita-samasa-nama* (PS), 5.12; P5340, 6.1.8-2.1.
88. *Bodhi-patha-pradipa*, D3947, Khi (32), fol. 24ca1.
89. Bk1, Tucci 1986, p. 206; P5310, 25.2.7-8.
90. Sn, P774, 16.5.3-17.2.1. La lista intera delle vacuità viene data in Conze 1990, pp. 144-48 e in Hopkins 1983, pp. 204-05.

**Capitolo Tre****Focalizzare la mente**

91. MSA, 19.28-29; P5021, 10.5.3.
92. Coloro all'ottavo livello di un bodhisattva e superiore.
93. *Mahayana-sutalankara-bhasya* su MSA, 18.53; Lévi 1907, 143.2-3; D4026, Phi (44), fol. 227a2.
94. AS, Pradhan 1975, 6.6, secondo Wayman 1978; P5550, 238.3.8.

95. *Madhyamaka-hrdaya-karika*, D3855, Dza (19), fol. 4a6.  
 96. Bk2, P5311, 33.2.5-6.  
 97. LRCM, p. 505.  
 98. LRCM, 504.8 (pag. 504, linea 8).  
 99. LRCM, pp. 515-516.  
 100. *Desana-stava* (il titolo tibetano qui è *bShags bstod*), D1159, Ka (1), fol. 205b5.  
 101. *Desana-stava-rrtti*, D1160, Ka (1), fol. 219b5.  
 102. *Ibid.*, Ka (1), fol. 22ca1.  
 103. *Desana-stava*, D1159, Ka (1), fol. 205b6-7.  
 104. *Desana-stava-rrtti*, D1160, Ka (1), fol. 22cb3-4.  
 105. Sui nove stati mentali, si veda LRCM, pp. 529-532. Sull'attenzione della salda focalizzazione usata durante i primi due di questi, si veda LRCM, pp. 535-536.  
 106. Sbh, P5537, 101.1.3.  
 107. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P5310, 25.3.6.  
 108. Bk2, P5311, 33.2.2.  
 109. *Ibid.*, P5311, 33.2.2-3.  
 110. Sbh, P5537, 100.2.6-100.3.1.  
 111. *Madhyanta-vibhaga-tika*, Yamaguchi 1934, 175.7-8; P5528, 128.2.4. {399}  
 112. Bk3, Tucci 1971, 11.18-20; D3917, Ki (31), fol. 51a3.  
 113. LRCM, p. 506.

#### Capitolo Quattro

#### Come comportarsi con la mollezza e l'eccitazione

114. AS, Pradhan 1950, 9.9-10; P5550, 239.5.3-4.  
 115. *Desana-stava*, D1159, Ka (1), fol. 205b4-5.  
 116. Per una descrizione delle venti affezioni secondarie, si veda Hopkins 1983, pp. 261-66 e Rabten 1988, pp. 61-67.  
 117. Bk2, P5311, 33.2.1.  
 118. Sn, Lamotte 1935, p. 112; P774, 17.4.7-8.  
 119. AS, Pradhan 1975, 9.8; P5550, 240.1.4.  
 120. *Abhidharma-kosa-bhasya*, Shastri 1972, p. 191; P5591, 145.4.6.  
 121. Bk2, P5311, 33.2.3-4.  
 122. *Ibid.*, P5311, 33.2.4-5, Bk3, Tucci 1971, p. 9; D3917, Ki (31), fol. 59a5-6.  
 123. *Madhyanta-vibhaga*, 4.5b; D4021, Phi (44), fol. 43a4-5.  
 124. LRCM, pp. 506-08.  
 125. BCA, 5.33a-c; P5272, 249.1.9.  
 126. *Madhyanta-vibhaga-tika*, Yamaguchi 1934, 175.9-11; P5528, 128.2.4.  
 127. BCA, 5.108; P5272, 250.3.6.  
 128. PS, 1.15ab; P5340, 17.4.8-5.1.  
 129. AS, Pradhan 1975, pp. 5-6; P5550, 238.3.4-5.  
 130. Bk1, Tucci 1986, p. 206; P5310, 25.3.5-6.  
 131. PS, 5.13ab; P5340, 16.2.1-2.  
 132. *Madhyamaka-hrdaya-karika*, D3855, Dza (19), fol. 4a7.  
 133. *Siksa-samuccaya*, Vaidya 1960, 112.24; D3940, Khi (32), fol. 114a6.  
 134. Per i Tre Gioielli, si veda LRCM, pp. 131-158 (*Great Treatise* 2000, pp. 177-207); opportunità, LRCM, pp. 77-86 (*Great Treatise* 2000, pp. 117-28); mente dell'illuminazione, LRCM, pp. 283-340.  
 135. Per una descrizione di questi sei ricordi, si veda Conze 1990, pp. 551-53.  
 136. Sbh, Wayman 1978, p. 448 n.100; cfr Shukla 1973, pp. 421-22; P5537, 111.3.3-6.  
 137. *Ibid.*, Wayman 1978, p. 448 n.101; P5537, 100.1.8. Per ulteriori discussioni sul termine tecnico "segno" (*mtshan ma, nimitta*) che si riferisce alla caratteristica chiave di un fenomeno, tramite la quale è afferrato concettualmente, si veda Vajiranana 1975, pp. 31-34, e Conze 1990, pp. 11-12.  
 138. Bk1, Tucci 1986, pp. 206-07; P5310, 25.3.6-7.  
 139. *Madhyamaka-hrdaya-karika*, D3855, Dza (19), fol. 4a6-7.

410 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

140. Ibid., D3855, Dza (19), fol. 4a7. {400}
141. *Siksa-samuccaya*, Vaidya 1960, 112.24; D3940, Khi (32), fol. 114a6-7.
142. PS, 5.13cd; P5340, 16.2.2.
143. Sbh, P5537, 92.5.3-6.
144. *Yoga-carya-bhumi (Sa'i dngos gzhi)*, P5536, 273.2.4-7.
145. Ibid., P5536, 273.2.7-3.2.
146. LRCM, pp. 61-69 (*Great Treatise* 2000, pp. 101-08). Le quattro sono: controllare le facoltà sensoriali, agire con vigilanza, dieta appropriata e, da ultimo, come praticare con diligenza senza dormire e come agire appropriatamente al momento del sonno.
147. Bk2, P5311, 33.2.6-7.
148. Ibid., P5511, 34.3.3; Bk3, Tucci 1971, p. 11; D3917, Ki (31), fol. 60a2-3.
149. Nel contesto della serenità, il termine *btang snyoms* è reso con “equanimità”, ma nel contesto della sensazione e dei quattro incommensurabili è tradotto come “imparzialità”. I quattro incommensurabili sono: amore incom-mensurabile, compassione incommensurabile, gioia incommensurabile piena di simpatia e imparzialità incom-mensurabile. Per una discussione dettagliata, si veda Vajiranana 1975, pp. 263-313, e Nanamoli 1991, pp. 288-319.
150. Sbh, Wayman 1961, pp. 117-118; P5537, 105.5.3-6.
151. Ibid., Wayman 1961, p. 118; P5537, 105.5.6-7.
152. Ibid., Wayman 1961, p. 118; P5537, 105.5.7.
153. *Madhyanta-vibhaga*, D4021, Phi (44), fol. 43a3-5.
154. I primi quattro difetti sono spiegati in LRCM, pp. 489-504; l'attenzione consapevole e la vigilanza in LRCM, pp. 505-512; l'applicazione in LRCM, pp. 515-525; la non-applicazione in LRCM, pp. 525-529.
155. “Veicolo della dialettica” (*mtshan nyid kyi theg pa*) si riferisce al Veicolo delle Perfezioni.
156. *Samputi-nama-maha-tantra*, D381, Ga (3), foll. 76b3-77a1.

## Capitolo Cinque

*Conseguire la serenità*

157. Questa citazione e quelle successive sono tratte da MSA, 14.11-14; P5521, 10.5.3-5.
158. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P5310, 25.4.4-5.
159. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 246.4.4-5.
160. Questa citazione e quelle successive sono tratte da Sbh, P5537, 100.3.8-100.5.5.
161. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 246.4.7.
162. Sbh, Wayman 1978, p. 450 n.127; D4036, Dzi (19), fol. 133a7-b1.
163. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P5310, 25.4.4-5.
164. LRCM, pp. 537-543.
165. Sbh, P5537, 101.1.2-6.
166. LRCM, pp. 484-487.
167. PS, 5.10cd-11; P5340, 18.1.7-8.
168. LRCM, pp. 484-536.
169. Sn, Lamotte 1935, p. 90; P774, 13.5.2-3; parafrasata in LRCM, p. 481. {401}
170. MSA, 14.15a-c; P5521, 10.5.5-6.
171. LRCM, 543.15.
172. Bk2, P5311, 33.2.7-8.
173. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P5310, 25.4.2.
174. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 247.2.2-3.4.
175. LRCM, p. 537; anche cfr. LRCM, p. 471, p. 557.
176. I nove livelli includono il livello del regno del desiderio, quattro livelli nel regno della forma e quattro nel regno senza forma.
177. *Yoga-carya-bhumi (Sa'i dngos gzhi)*, P5536, 267.3.6-8.
178. AS, Pradhan 1975, p. 6; P5550, 238.4.8.
179. *Trimsika-bhasya*, Lévi 1925, 27.16-19; D4064, Shi 156b5-6.
180. Sbh, Wayman 1978, p. 450 n.138; P5537, 114.4.5-6.
181. Ibid., Wayman 1978, p. 451 n.139; P5537, 114.4.7-5.1.

182. La sensazione è stata paragonata a quella di una mano calda posta su una testa calva.
183. Sbh, Wayman 1978, p. 451 n.140; P5537, 114.6.1-3.
184. Ibid., Wayman 1978, p. 451 n.141; P5537, 114.5.3-5.
185. Il singolo termine tibetano *rlung* rende sia *vayu* (aria) che *prana* (energia) in sanscrito. Nel contesto dei quattro elementi questo è tradotto come “vento” e in altri contesti come “energia”.
186. *Trimsika-bhasya*, Lévi 1925, 27.19-21; D4064, Shi (57), fol. 156b6.
187. Sbh, Wayman 1978, p. 451 n.143; P5537, 114.5.5-8.
188. Questo è un versetto tratto dal MSA, citato in LRCM, 537.15.
189. Si veda di seguito la discussione relativa alla serenità ed al suo rapporto con i sette tipi di attenzione, LRCM, pp. 555-561.
190. Sbh, Wayman 1978, p. 451 n.145; P5537, 114.5.8-115.1.1.
191. Le cinque ostruzioni sono: (1) desideri dei sensi, (2) malevolenza, (3) letargia e sonnolenza, (4) eccitazione e rimpianto, (5) dubbio. Per un resoconto dettagliato, si veda Gunaratana 1985, pp. 28-48.
192. Sbh, Wayman 1978, p. 451 n.148; P5537, 115.1.1-3.
193. Ibid., Wayman 1978, p. 452 n.150; P5537, 115.1.6-7.
194. Ibid., Wayman 1978, p. 452 n.151; P5537, 115.1.7-8.
195. Ibid., Wayman 1978, p. 452 n.152; P5537, 115.2.4-7.
196. LRCM, pp. 537-542.
197. LRCM, pp. 543-544.
198. I cinque sentieri sono: il sentiero dell’accumulazione, della preparazione, della visione, della meditazione e del non più apprendere.
199. Gli *Stadi della Meditazione* Madhyamaka sono, innanzitutto, i tre *Stadi della Meditazione* di Kamalasila. Nella stessa sezione Madhyamaka del bsTan-gyur sono elencati altri *Stadi della Meditazione* da parte di Jnanakirti (cfr. LRCM, p. 483), Klu-grub, Nag-po, e dGe-ba’i-go-cha. [402]
200. Sui quattro regni e sulle stabilizzazioni meditative e gli assorbimenti meditativi, si veda la nota 65 sopra relativa a LRCM, 493.12.
201. Questo si riferisce ai passi tratti da *Livelli degli Sravaka* che descrivono alcuni dei nove stadi mentali. LRCM, pp. 530-532.
202. Sn, citato in LRCM, p. 474.
203. Sbh, Wayman 1978, p. 452 n.155; P5537, 72.4.7-5.1.
204. Ibid., Wayman 1978, p. 452 n.156; P5537, 110.3.2-4.
205. Bk1, Tucci 1986, p. 207; P5310, 25.4.1-2.
206. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 247.3.3.
207. LRCM, p. 472.

## Capitolo Sei

### La serenità come parte del sentiero

208. Sbh, Wayman 1961, p. 125; P5537, 115.2.2-3.
209. Ibid., Wayman 1961, p. 125; P5537, 115.2.3-7.
210. LRCM, p. 269 (*Great Treatise* 2000, pp. 341-42).
211. Sbh, Wayman 1961, pp. 125-26; P5537, 115.2.7-3.1.
212. *Abhidharma-kosa-karika* (AK), 4.24; P5590, 124.3.8. “Il sentiero dell’accumulazione” rende *mthar pa cha mthun* (letteralmente, “ausilii alla liberazione”).
213. Sn, Lamotte 1935, p. 111; P774, 17.6.2-6; citato in LRCM, p. 470.
214. Il Picco dell’Esistenza Ciclica (*srid rtse, bhavagra*) è il più alto dei quattro assorbimenti meditativi del regno senza forma, chiamato anche “né discriminazione né non-discriminazione”. Si veda la nota 65 sopra.
215. *Varnaha-varne-bhagavato-buddhasya-stotre-sakya-stava*, D1138, Ka (1), fol. 96a3-4.
216. I quattro Mara sono: (1) gli aggregati psico-fisici, (2) le affezioni, (3) la morte e (4) Mara il Devaputra, l’incarnazione del male, che spesso appare nelle narrazioni buddhiste, a volte con le sue orde, come tentatore.
217. LRCM, p. 802.
218. Per mezzo del discernimento delle caratteristiche che distinguono una stabilizzazione meditativa o assorbimento meditativo da un altro, c’è un progresso dagli attributi relativamente grossolani degli stati meditativi più bassi verso la calma relativa degli stati più alti.

412 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

219. MSA, 14.15d-16ab; P5521, 10.5.6-7.  
 220. Sbh, P5537, 88.1.4-6.  
 221. I testi superiori e inferiori sulla conoscenza (*chos mngon pa*) sono: il *Compendio della Conoscenza (Abhidharma-samuccaya)* Mahayana e il *Tesoro della Conoscenza (Abhidharma-kosa)* Hinayana.  
 222. LRCM, p. 539.  
 223. Sn, MSA e Bk1 citati in LRCM, p. 537.  
 224. Sn e Bk2 citati in LRCM, p. 479. {403}  
 225. Questa traduzione segue la lezione ‘*di la rten ni*, riscontrata in Ganden Bar Nying, 279a5.  
 226. Sbh, P5537, 115.3.5-7.  
 227. Sbh, P5537, 116.4.1.  
 228. I sei elementi sono: significato (*don*), entità (*dnngos*), caratteristica (*mtshan nyid*), direzione (*phyogs*), tempo (*dus*) e ricerca della ragione (*rigs pa yongs su ‘tshol ba*).  
 229. Le cinque superconoscenze sono: l’occhio divino, l’orecchio divino, la conoscenza delle menti altrui, il ricordo delle vite precedenti e la conoscenza dell’estinzione delle contaminazioni. Per trattazioni più dettagliate, si veda Vajiranana 1975, pp. 443-53, e Conze 1990, pp. 79-82.  
 230. Sbh, P5537, 120.2.3-8. Per descrizione dettagliata dei summenzionati sette tipi di attenzione, si veda Zahler, et al. 1983, pp. 92-115.  
 231. *Yoga-carya-bhumau-vastu-samgraha*, P5540, 152.1.1-2.

**Capitolo Sette****Perché è necessaria la visione profonda (*insight*)**

232. LRCM, p. 504, p. 549.  
 La sezione da qui fino al capitolo 12 (LRCM, 564-606.9) era già stata tradotta e pubblicata da Elisabeth S. Napper con il titolo *Dependent-Arising and Emptiness* (Wisdom Publications, Boston, 1989). Il testo tibetano originale è stato qui ritradotto per intero. In *Dependent-Arising*, Napper fornisce delle analisi molto utili e dettagliate, con l’aggiunta di annotazioni e appendici; invitiamo il lettore a consultarle.  
 233. Qui “non-Buddhisti” è una traduzione libera del termine tibetano *mu stegs pa* (“coloro che sostengono gli estremi”), che rende il sanscrito *tīrthika* (“guadatore”).  
 234. Bk1, Tucci 1986, pp. 209-10; P5310, 26.1.5-7.  
 235. SR, 9.36, Vaidya 1961, p. 49; D130, Da (11), fol. 27a7.  
 236. Si veda la nota 33 sopra relativa a Udraka.  
 237. Tsong-kha-pa da’ solo la prima riga di questo verso, citato interamente in LRCM, pp. 479-480. Si veda la nota 32.  
 238. Bk2, P5311, 31.4.5; cfr. LRCM, pp. 479-480.  
 239. Tsong-kha-pa sta parafrasando la sua citazione precedente del *Bodhisattva-pitaka* (LRCM, 480.3-9, nota 34), la quale era stata inclusa nella citazione tratta da Kamalasila (Bk2, P5311, 31.4.7-5.2).  
 240. Bk2, P5311, 33.2.8-3.4.  
 241. Sn, Lamotte 1935, 9.26; P774, 22.5.4-5. Citato da Kamalasila, Bk2, P5311, 33.3.4-6.  
 242. Ciò parafrasa l’*Arya-mahayana-prasada-prabhavana-nama-mahayana-sutra*, citato sopra in LRCM, pp. 479-480 (si veda nota 36). Tsong-kha-pa sembra usare Kamalasila come sua fonte in questa sezione, piuttosto che gli stessi sutra.

**Capitolo Otto****Fare affidamento su sorgenti definitive**

243. *Come addestrarsi nella visione profonda* è la seconda parte di una sezione suddivisa in tre punti data all’inizio del Capitolo Due (LRCM, p. 484). {404}  
 244. *Aksayamati-nirdesa-sutra*, P842, 64.3.6-64.4.1.  
 245. Ibid., P842, 64.4.4-7. Ciò si differenzia in molti piccoli punti dalla citazione di Tsong-kha-pa, che concorda in modo piuttosto esatto con la versione in *Madhyamakaloka (Delucidazione della Via di Mezzo)* di Kamalasila, P5287, 46.3.1-4.  
 246. SR, 8.5, Vaidya 1961, 36.1-4; P795, 281.1.5-6.  
 247. *Madhyamakaloka*, P5287, 46.3.5-8.

248. Le “collezioni di argomentazioni Madhyamaka” sono una lista di testi, di solito di Nagarjuna, che include: *Mula-madhyamaka-karika* (MMK), *Ratnavali* (R), *Vigraha-tyavartani* (VV), *Sunyata-saptati*, *Yukti-sastika* (YS) e *Vaidalya-prakarana*. Qui Je Tsong-kha-pa include tra essi almeno il *Catuh-sataka* (C), di Aryadeva (LRCM, p. 650, pp. 653-654, p. 778).

249. *Madhyamakaloka*, P5287, 46.1.5-6; con minore variazione dal testo come lì appare.

250. Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 170.3-4) dice che l’oggetto cui si arriva con l’eliminazione delle elaborazioni è un composito di apparenza e vacuità. Il fenomeno sotto analisi continua ad apparire insieme alla sua vacuità. Per cui questa è una negazione con residuo, e quindi una verità convenzionale.

251. In altre parole, anche se gli effettivi termini “Svatantrika” e “Prasangika”, come nomi delle due scuole Madhyamika, non si trovano nel *Prasanna-pada* (*Chiare Parole*) di Ciandrakirti, estrarre questi due termini come nomi per le due scuole è del tutto conforme all’intento del *Prasanna-pada*, in quanto una vasta porzione di quel testo si focalizza sulla difesa dell’uso delle conseguenze (*prasanga*) fatto da Buddhapalita e sul rifiuto dell’uso dei sillogismi autonomi (*svatantra*) fatto da Bhavaviveka, come mezzi per generare in una persona una corretta comprensione della vacuità, e questi costituiscono una differenza di primo piano tra i due sistemi riguardo al dogma.

252. Il titolo intero è *Prajna-nama-mula-madhyamaka-karika* (MMK) (*Trattato Fondamentale sulla Via di Mezzo, Chia-mato “Saggezza”*). Entrambi le abbreviazioni tibetane del titolo (*rTsa ba shes rab* e *dBu ma'i bstan bcos*) sono qui rese con *Trattato Fondamentale*.

## Capitolo Nove

### Gli stadi dell’ingresso nella realtà

253. *Prasanna-pada*, La Vallée Poussin 1970 (PPs), 340.3-13; de Jong 1978, p. 224; P5260, 52.5.5-8. *Madhyamakavatara* (MAV), 6.12c, La Vallée Poussin 1970b, 233. Si noti che Tsong-kha-pa segue la lezione *gzhi* al posto di *gyu* nelle frasi che si riferiscono agli aggregati come base di designazione del sé.

254. PPs, 340.13-15, P5260, 53.1.1-4.

255. Il dubbio è che tutto ciò che è stato descritto sia uno stato di rimozione delle ostruzioni alla liberazione, o oscurazioni afflittive – karma e afflizioni – che viene conseguito anche dai seguaci dell’Hinayana, e che non sia stata fatta menzione della rimozione delle ostruzioni all’onniscienza, o oscurazioni cognitive, che devono essere eliminate se si vuole conseguire la Buddhità. La seconda parte del dubbio concerne il fatto che tutto ciò che è menzionato esplicitamente è la realizzazione dell’assenza del sé della persona, mentre i seguaci del Mahayana devono realizzare l’assenza del sé sia delle persone che degli altri fenomeni.

256. PPs, 345.13-346.3; D3796, *Ha* (23), fol. 112a4-7. MMK, 18.2ab (la numerazione del verso segue de Jong 1977). [405]

257. *Madhyamakavatara-bhasya* (MAVbh), La Vallée Poussin 1970b, 20.5-9; P5263, 111.2.3-4.

258. *Ratnavali* (R), 1.35ab, Hahn 1982, pp. 14-15; Dunne e McClintock 1998, p. 14; P5658, 174.3.6-7.

259. *Buddhapalita-mula-madhyamaka-eritti* (Bpalita) su MMK, 18.2, Lindtner 1981, p. 201; D3842, Tsa (17), fol. 24cb2.

260. Un *dnegos po yod par smra ba*, o “proponente di vera esistenza”, viene di solito abbreviato in tibetano con *dnegos smra ba*, e viene reso qui e in seguito con “essenzialista”.

261. *Abhisamayalamkara-eritti*, P5191, 291.4.3-4.

## Capitolo Dieci

### Erronea identificazione dell’oggetto di negazione

262. BCA, 9.14cab; P5272, 260.4.5. La parola “entità” rende *dnegos pa, bh va*.

263. SR, 9.23, Vaidya 1961, p. 47; P795, 283.5.1-2.

264. MAV, 6.31a, La Vallée Poussin 1970b, 112.18. Citato con una spiegazione in LRCM, p. 613.

265. MAV, 6.36, La Vallée Poussin 1970b, 112.14-17.

266. Si riferisce al cosiddetto argomento che frantuma il diamante, estratto dal primo capitolo del *Trattato Fondamentale* di Nagarjuna.

267. MAV, 6.32d, La Vallée Poussin 1970b, 114.4.

268. *Yukti-sastika* (YS), 60, Lindtner 1982, p. 160; P5225, 12.2.5-6.

269. LRCM, pp. 340-356.

270. LRCM, pp. 579-582.

414 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

271. MMK, 24.1; D3824, Tsa (17), fol. 14b4.
272. *Vigraha-ryavartani* (VV), I; Johnston e Kunst 1990, p. 3; P5228, 14.3-5.
273. MMK, 24.13-14, de Jong 1977, p. 35; D3824, Tsa (17), fol. 15a3-4. È da notare che in 24.14 Nagarjuna alterna l'uso dei termini *sunya* ("vuoto"/"vacuo") e *sunyata* ("vacuità") solamente sulla base della metrica. Entrambi vengono resi in tibetano con *stong pa nyid*.
274. PPs, 500.1-3; D3796, *Ha* (23), fol. 116a2-2 [*sic*, 116a2.1-2, n.d.c. it.]. Questo è il passo di transizione tra MMK, 24.13 e 24.14.
275. I dodici fattori del sorgere dipendente sono spiegati in LRCM, p. 257 (*Great Treatise* 2000, pp. 324-25) e sopra alla nota 63.
276. MMK, 24.18-19, D3824, Tsa (17), fol. 15a6-7.
277. VV, 70 e concludendo l'omaggio; P5228, 15.4.7-8. Johnston e Kunst 1990, pp. 52-53. L'omaggio finale appare anche in *Vigraha-ryavartini-vrtti* (VVv), P5232, 64.3.8-4.1. La lezione di Tsong-khapa con *gang zhiḡ stong dang rten 'byung dang* al posto di *gang zhiḡ stong dang rten 'byung dag* viene sostenuta dal sanscrito e PPs, 504.15-16, dove si dice che la vacuità, la designazione dipendente e la via di mezzo sono nomi differenti per il sorgere dipendente.
278. *Sunyata-saptati*, 68; P5227, 14.2.5-6; Lindtner 1982, p. 64. P5227 si differenzia nella dicitura dal *Sunyata-saptati-vrtti* (*Commentario delle "Settanta Stanze sulla Vacuità"*) di Nagarjuna, P5231, 57.2.5. Tsong-kha-pa cita qui la seconda traduzione. Tsong-kha-pa apparentemente segue la lezione del testo emendando *kyis* in *kyi* nella seconda riga e *de* in *phyir* nella terza riga. {406}
279. YS, 43-45; P5225, 12.1.1-2; Lindtner 1982, p. 114. Al posto di *de dag gis ni*, Tsong-kha-pa segue la lezione *gang dag gis ni*.
280. *Lokatita-stava*, 21-22, Lindtner 1982, p. 134, p. 136; D1120, Ka (1), fol. 69a7-b1. Le ultime due linee del verso 21 leggono *rgyu med rtoḡ ge pa yis 'dod/ khyod kyis rten cing 'brel bar gsungs* al posto di quelle di Lindtner, *rgyu med par ni rtoḡ ge 'dod/ khyod kyis brten nas 'byung bar gsungs*. Nel verso 22 la traduzione tibetana del sanscrito, che letteralmente dovrebbe essere *stong pa nyid* ("vacuità"), è invece *stong pa* ("vuota"; si veda nota 273 sopra). Altresì nel verso 22 [l'espressione] *mnyam med* ("nulla che eguagli") è stata resa seguendo il sanscrito, dove concorda in genere e numero con "ruggito (di leone)", piuttosto che seguendo il tibetano dove essa modificherebbe "tu" [ "tuo"].
281. MMK, 24.14, citato in LRCM, p. 584.

## Capitolo Undici

## Sorgere dipendente e vacuità

282. PPs, 500.5-501.8; PPd, 422.7-423.10; D3796, *Ha* (23), fol. 166a3-b3.
283. MMK, 24.14ab, de Jong 1977, p. 35. La versione sanscrita aggiunge una frase: "Questo significa che per quel (sistema) in cui la vacuità di esistenza intrinseca di tutte le cose è appropriata, tutte le cose menzionate sopra sono appropriate e consone".
284. LRCM, pp. 583-584.
285. VV, 22; P5228, 14.5.4-5. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 55.
286. VVv, Johnston e Kunst 1990, pp. 55-56; P5232, 59.5.7-60.1.6.
287. La versione tibetana omette un terzo esempio che si trova nella versione sanscrita, ossia che un carro può trasportare legna, paglia e terra. Il tibetano *'o thug* ("zuppa") rende il sanscrito *payas*.
288. MMK, 24.12, de Jong 1977, p. 35; D3824, Tsa (17), fol. 15a3.
289. R, 2.16-18, Hahn 1982, pp. 46-47; Dunne e McClintock 1998, p. 27; P5658, 176.1.1-3.
290. MMK, 24.1, citato in LRCM, p. 583.
291. VV, I; P5228, 14.3.5; citato sopra in LRCM, p. 583.
292. Ciò è una parafrasi del PPs su MMK, 24.13-14, citato in LRCM, pp. 587-588.
293. MAV, 6.37-38ab, La Vallée Poussin 197cb, 123.11-16.
294. MMK, 24.15-16, de Jong 1977, p. 35; D3824, Tsa (17), fol. 15a4-5.
295. MMK, 24.20, de Jong 1977, p. 35; D3824, Tsa (17), fol. 15a7. Cfr. 24.1 citato in LRCM, p. 583.
296. *Bodhisattva-yoga-carya-catuh-sataka-tika* (Cst) su *Catuh-sataka* (Cs) 11.10, P5266, 249.1.6-8.
297. PPs, 329.10-17, su MMK, 17.30; D3796, *Ha* (23), fol. 109a5-b2.
298. Cst conducendo a Cs 14.23, P5266, 270.3.3-6.
299. "Cosa", *dnḡos po, bhava*; "esistenza intrinseca", *rang bzhin, svabhava*; "la capacità di svolgere una

- funzione”, *don byed nus pa, artha-kriya-sakti*.  
 300. Cst su Cs 11.25, P5266, 252.3.6-4.3.  
 301. VV, 26cd; P5228, 14.5.7-8. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 59; Lindtner 1982, p. 79.  
 302. Il verbo tibetano “essere” ha due forme, una ontologica – “esiste” (*yod pa*) e “non esiste” (*med pa*) – e una di congiunzione – “è” (*yin*) e “non è” (*min*). Qualcuno potrebbe cercare di sostenere {407} che la regola che due negazioni fanno un’affermazione e che l’equivalenza di “non è” (*ma yin*) e “è non” (*min*) è vera per la forma di congiunzione, ma non per l’ontologia. Tsong-kha-pa rifiuta questo, dicendo che a tutti e due si applica la stessa regola.  
 303. MMK, 15.10, de Jong 1977, p. 20; D3824, Tsa (17), fol. 9a2-3.  
 304. PPs, 273.4-9; D3796, Ha (23), fol. 92b2-4. Il passo inizia seguendo immediatamente la citazione di Candrakirti delle ultime due righe di MMK, 15.10. La stanza citata all’interno del passo è MMK, 15.11.  
 305. Bpalita, D3842, Tsa (17), fol. 226a6: “Per spiegare il modo in cui è implicata la fallacia di avere visioni di permanenza e ammicchilazione se uno consideri l’esistenza e la non-esistenza ...”.  
 306. MMK; 24.11ab, de Jong 1977, p. 35; D3824, Tsa (17), fol. 15a2.  
 307. PPs, 495.12-496.9; D3796, Ha (23), fol. 164b4-7. R, 2.19, Hahn 1982, pp. 46-47; Dunne e McClintock 1998, pp. 19-20; P5658, 176.1.3. Il sanscrito è in parte differente dalla traduzione tibetana.  
 308. R, 2.20, Hahn 1982, p. 47; Dunne e McClintock 1998, p. 20; P5658, 176.1.3-4.  
 309. MMK, 15.11cd, de Jong 1977, p. 20; D3824, Tsa (17), fol. 9a3.  
 310. PPs, 495.3-5; PPD, 418.2-6; D3796, Ha (23), fol. 164a6-7.  
 311. Tib. *rgyang pan pa*. Su *Lokayata*/ materialisti *Carvaka*, o nichilisti, si veda Hopkins 1983, pp. 149-150 e pp. 327-333.  
 312. PPs, 368.4-12, su MMK, 18.7-8; D3796, Ha (23), foll. 117b4-118a1.  
 313. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 267.2) suggerisce che la frase “considerano come naturalmente esistenti ...” (*rang bzhin gyis dmigs*) significhi “senza causa” (*rgyu med par*), alludendo alla posizione dei Lokayata, secondo cui i fenomeni sorgono dalla loro stessa natura.  
 314. PPs, 368.13-15; PPD, 302.17-303.1; D3796, Ha (23), fol. 118a1.  
 315. Cfr. LRCM, pp. 598-599.  
 316. PPs, 368.16-369.4; D3796, Ha (23), fol. 118a2-6.  
 317. Cst su Cs, 15.10ab; P5266, 272.2.7-3.1.  
 318. Bpalita, D3842, Tsa (17), fol. 255b3-4.

## Capitolo Dodici

## Analisi razionale

319. Cst su Cs, 13.11, P5266, 261.3.3-4; citato in modo più esteso in LRCM, 611.18. Questo passo [tratto] da Candrakirti è la fonte primaria indiana della tradizione dGe-lugs-pa per il fatto che l’analisi ultima non cerca meri oggetti ma oggetti esistenti intrinsecamente.  
 320. Ghesce Palden Drakpa spiega un altro modo di esprimere quanto sopra: ossia che questo ragionamento analizza se i fenomeni siano o no stabiliti come essi appaiono (*snang ba ltar tu grub ma grub*).  
 321. Cst su Cs, 13.21, P5266, 263.2.4-6.  
 322. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 283.5) identifica gli “antichi eruditi” con il grande traduttore Blo-dan-shes-rab e Phya-ba. Zhwa-dmar, 76.1-3 menziona rNgog, i.e. Blo-dan-shes-rab; Phya-ba-chos-kyi-seng-ge; e Gro-lung-pa-chen-po.  
 323. MAV, 6.83; La Vallée Poussin 1970b, 180.15. [408]  
 324. MAVbh, La Vallée Poussin 1970b, 180.20-181.3; P5263, 133.5.3-4.  
 325. Tsong-kha-pa sostiene che non si possa ridurre il significato di “in termini convenzionali” a “per gli incolti”. Zhwa-dmar, 77.2-6.  
 326. Cst su Cs, 15.10, P5266, 272.3.8-4.2.  
 327. Cst su Cs, 13.11, P5266, 261.3.2-5. Parzialmente citato in LRCM, p. 606.  
 328. Vale a dire, che dovrete distinguere il mero oggetto, che non è confutato, dall’esistenza intrinseca dell’oggetto, che è confutata.  
 329. PPs, 69.1-5; PPD, 54.8-14; D3796, Ha 23b1-3.

416 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero***Capitolo Tredici** **Determinazione valida**

330. MAV, 6.31a, citato in LRCM, p. 581.
331. MAVbh su MAV, 6.30, La Vallée Poussin 197cb, 111.18-112.7; P5263, 124.4.4-6.
332. MAVbh su MAV, 6.31b, La Vallée Poussin 197cb, 112.13-19; P5263, 124.4.8-5.2.
333. *Yukti-sastika-vrtti* (YSv), 3; P5265, 172.4.5-7. Il passo del sutra è SR, 9.23, citato in LRCM, 581.3.
334. Cst su Cs, 13.1.P5266, 259.4.1-4.
335. Cst su Cs, 13.1.P5266, 259.1.2-5.
336. LRCM, pp. 619-621.
337. Cst su Cs, 13.12, P5266, 261.5.7- 262.1.1.
338. Citazione dal *Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*, citata in LRCM, pp. 614-615.
339. PPs, 75.9; P5260, 13.4.7-8.
340. PPs, 75.10-11; P5260, 13.5.1.
341. MAV, 6.24-25, La Vallée Poussin 197cb, pp. 103-104; P5262, 101.5.5-7.
342. MAVbh su MAV, 6.25, La Vallée Poussin 197cb, 104.8-10; P5263, 123.3.8-4.1.
343. Tsong-kha-pa, in dGongs-pa-rab-gsal (ed. Dharamsala, 2004), glossa *da du ra* con *thang phrom/thang khrom*. Das (1985, p. 568) dice che questo è *dhustura*, o *erba del diavolo* ("thorn-apple", *Datura stramonium*, *erba delle streghe* n.d.c. it.). Hubert Decler riferisce che il *dadhura* è una pianta alta con fiori bianchi che cresce in Nepal come pianta selvatica. In piccole quantità è un potente allucinogeno; in quantità maggiori è velenoso.
344. MAVbh su MAV 6.25, La Vallée Poussin 197cb, 104.10-19; P5263, 123.4.1-4.
345. P5253, 253.4.6-7.
346. P5259, 292.2.8-3.2.
347. Sn, 7.3, Lamotte 1935, pp. 67-70; P774, 9.3.7-9.4.4; anche 11.2.5-11.3.3.
348. *Madhyamakaloka*, D388, Sa (28), foll. 146a1-155a4. Le tre assenze di natura sono: assenza di natura in termini di carattere, assenza di natura in termini di produzione e assenza di natura ultima.
349. Tsong-kha-pa sta parafrasando il MAVbh, La Vallée Poussin 197cb, 201.7-202.2; P5263, 136.4.7-5.4.
350. MAV, 6.97bc, La Vallée Poussin 197cb, 199.14-15; P5262, 103.3.4-5. {409}
351. Tsong-kha-pa sta parafrasando il *Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jwala*, P5256, 94.5.1-2.
352. Ibid.; parafrasi di P5256, 94.5.3-7.
353. LRCM, pp. 617-619.
354. MAVbh, La Vallée Poussin 197cb, 406.14-407.3; P5263, 166.2.3-6.
355. Cst su Cs, 14.18; P5266, 268.3.1.
356. Cst, P5266, 259.2.1-8.
357. Citato in LRCM, p. 615.
358. MAVbh su MAV, 6.28, La Vallée Poussin 197cb, 107.11-17; P5263, 124.1.2-3.
359. MAV, 6.25, citato in LRCM, p. 618.
360. MAV, 6.28.
361. MAVbh, citato in LRCM, p. 624.

**Capitolo quattordici****L'esistenza convenzionale**

362. Secondo i Samkhya teisti, il dio supremo inizia e sovrintende alla creazione del mondo dalla "natura fondamentale" (*rang bzhin, prakrti*), altrimenti nota come "essenza primordiale" (*spyi gtso bo, pradhana*).
363. MAV, 6.26, La Vallée Poussin 197cb, 105.9-12; P5262, 101.5.7-8.
364. Da Bhavaviveka. Si veda nota 352 in LRCM, pp. 621-622.
365. YSv su YS, 7b; P5265, 173.4.2-3.
366. "Otto" si riferisce ai quattro errori – vedere l'esistenza ciclica come permanente, portatrice di gioia, pura e dotata di un sé – e alle quattro concezioni corrette di queste cose come impermanenti, sofferenza, impure e prive di un sé. Si veda LRCM, p. 98 (*Great Treatise* 2000, p. 145); Hopkins 1983, pp. 292-96.
367. MAV, 6.28, La Vallée Poussin 197cb, 107.1-3; D3796, *Ha* (23), fol. 205b2.
368. Questo paragrafo è principalmente una parafrasi del MAVbh su MAV, 6.28, La Vallée Poussin 197cb, 108.2-6. La frase tra virgolette è una citazione diretta.

369. Cst su Cs, 4.10; P5266, 220.1.6-7.

370. La “classe dell’escuzione” (“performance”, *spyod phyogs*) si riferisce al metodo – compassione e mezzi abili – come distinto dalla “classe della vacuità/visione” (*stong phyogs, lta phyogs*).

### Capitolo Quindici La produzione non è confutata

371. MAV, 6.115, La Vallée Poussin 1970b, 228.1-4; P5262, 103.5-7.

372. MAV, 6.114, La Vallée Poussin 1970b, 226.6-9; P5262, 103.5.6-7.

373. MAV, 6.36a-c, La Vallée Poussin 1970b, 122.14-16; P5262, 102.1.8, citato in LRCM, p. 581.

374. MAVbh su MAV, 6.36, La Vallée Poussin 1970b, 122.9 -13; P5263, 126.1.1-2.

375. MAVbh su MAV, 6.36c, La Vallée Poussin 1970b, 123.1-3; P5263, 126.1.4.

376. MAV, 6.111, La Vallée Poussin 1970b, 221.20-222.3; P5262, 103.5.3-4.

377. YS, 48cd, Lindtner 1982, p. 114; P5225, 12.1.5.

{410}

378. YSv, D3864, Ya (24), foll. 26b6-27a2.

379. *Anavatapta-naga-rajapariprccha-sutra*, P823, 139.3.6. Wayman 1978 attribuisce come titolo *Anavatapta-hradapasamkramana-sutra*. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 368.4) glossa “diligente” (*bag yod*) con “dimorante in un sentiero della liberazione” (*thar lam la gnas pa*).

380. *Lankavatara-sutra*, D107, Ca (5), fol. 107a2, citato in PPs, 504.5-6; P5260, 42.4.8.

381. LRCM, pp. 666-672.

382. LRCM, p. 675, pp. 680-681.

383. Cfr. LRCM, 597.16.

384. MMK, 13.7, de Jong 1977, p. 13; D3824, Tsa (17), fol. 8a6.

385. Se la mente dell’analisi ultima che trova che non c’è essenza nella pianticella pensasse anche: “Ecco ora qualcosa che esiste, l’assenza di esistenza intrinseca”, allora l’assenza stessa di esistenza intrinseca resisterebbe all’analisi ultima. In tal caso, la vacuità stessa sarebbe intrinsecamente esistente.

386. Cst su Cs, 16.7; P5266, 276.3.2-4.

387. VV, 26; P5228, 14.5.7-8. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 59; Lindtner 1982, p. 79; citato in parte sopra in LRCM, p. 599.

388. VVv su VV, 26; P5232, 60.3.5-8. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 59. L’obietto suppone che solo le cose che hanno natura intrinseca possano funzionare. Nagarjuna ha sostenuto che tutte le cose, anche le stesse parole, mancano di natura intrinseca. L’obietto sostiene che senza natura intrinseca le parole di Nagarjuna non sarebbero in grado di fungere da confutazione della natura intrinseca, e pertanto la natura intrinseca rimarrebbe.

389. MMK, 13.7, citato in LRCM, p. 638.

390. MMK, 13.8, de Jong 1977, p. 13; D3824, Tsa (17), fol. 8a6.

391. Bpalita su MMK, 13.8; P5242, 101.4.7-5.2.

392. PPs, 247.4, su MMk, 13.8.

393. *Prajnaparamita-ratna-guna-sancaya-gatha*, Conze 1973, p. 10; P735, 187.1.7.

394. R, 2.3, Hahn 1982, p. 41; Dunne e McClintock 1998, p. 25; P5658, 175.4.7-8; citato in PPs, 369.2-6.

395. *Prajnaparamita-hrdaya-sutra*, D21, Ka (1), fol. 145a4-5.

396. *Prajnaparamita-ratna-guna-sancaya-gatha*, Conze 1973, p. 12; P735, 187.4.1.

397. MAV, 6.165cd, La Vallée Poussin 1970b, 287.18-19; P5262, 105.1.2-3.

398. Cst su Cs, 12.13a; P5266, 256.2.5-3.3.

399. Wayman 1978, p. 463 n.178 – seguendo Gadjin Nagao, *A Study of Tibetan Buddhism* [in giapponese] (Tokyo, 1954), nota 141 – dice che questo testo non è disponibile né in sanscrito né in tibetano, ma che esiste in cinese come una raccolta di *g th*, attribuita a Nagarjuna.

### Capitolo Sedici Non negare abbastanza

400. MMK, 15.1-2, de Jong 1977, p. 19; P5224, 6.3.1-2.

401. I “due sé” sono il sé della persona e il sé dei fenomeni.

{411}

402. MAV, 6.140, La Vallée Poussin 1970b, 264.2-5; P5262, 104.3.4-5.

403. MAVbh su MAV, 6.141, La Vallée Poussin 1970b, 264.9-14; P5263, 145.3.8-145.4.1. MAV, 6.141 si trova nel

418 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- Subhasita-samgraha* ("Compendium of Elegant Sayings"), a cura di Cecil Bendall (1903 e 1904) e citato da Wayman (1978, p. 464 n.183).
404. LRCM, p. 643.
405. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 394.4) afferma che questo ricorre in un sutra della Perfezione della Saggezza. Si trova nel *Dasa-bhumika-sutra* (*Sutra sui Dieci Livelli*) (Wayman 1978, p. 464 n.186).
406. MAVbh, La Vallée Poussin 1970b, 305.19-306.12; P5263, 151.2.3-7.
407. Wayman 1978, p. 464 n.185 dice che questo appare nel *Dasa-bhumika-sutra*.
408. PPs, 263.5-264.4, su MMK, 15.2; P5260, 42.5.6-43.1.1.
409. MAVbh su MAV, 182, La Vallée Poussin 1970b, 308.6-9; P5263, 151.4.1-2.
410. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 400.1) glossa *glo bur* ("incidentale") con *tha snyad du* ("convenzionalmente").
411. MAVbh, La Vallée Poussin 1970b, 307.9-308.5; P5263, 151.3.4-151.4.1.
412. LRCM, pp. 594-596.
413. PPs, 265.3-4, su MMK, 15.2; P5260, 43.1.6-7.
414. P5260, 43.1.8-43.2.1.
415. Su "collezioni di argomenti" (*dbu ma rigs tshogs*) del Madhyamaka, si veda nota 248 sopra in LRCM, p. 570.

**Capitolo Diciassette****L'effettivo oggetto da negare**

416. *Madhyanta-vibhaga*, 2.17, Lindtner 1982, p. 85; P5522, 20.2.6-7.
417. VV, 27; P5228, 14.5.8. Anche, Johnston e Kunst 1990, pp. 59-60.
418. VVv, P5232, 60.4.1-4. Anche, Johnston e Kunst 1990, pp. 59-60.
419. VV, 64; P5228, 15.4.3.
420. VVv, P5232, 63.4.8-5.7. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 132.
421. P5260, 91.5.3-6. Sul sanscrito per questo passo, che non si trova nell'edizione di La Vallée Poussin del *Prasanna-pada*, si veda Wayman 1978, p. 465 n.201.
422. Cst su Cs, 14.25, P5266, 270.5.7-271.1.3.
423. Cst su Cs, 6.10, P5266, 220.1.5-6.
424. Cfr. LRCM, p. 235 (*Great Treatise* 2000, pp. 300-01), dove Tsong-kha-pa da' una spiegazione Cittamatra dell'ignoranza come distinta dalla visione degli aggregati transitori e antecedente ad essa.
425. LRCM, p. 655 su Cs, 14.25.
426. MAVbh su MAV, 6.28, La Vallée Poussin 1970b, 107.5-8; P5263, 123.5.8-124.1.1.
427. MAVbh, La Vallée Poussin 1970b, 107.17-19; P5263, 124.1.3-4.
428. LRCM, pp. 766-767. Per i dodici fattori, si veda LRCM, pp. 249-257 (*Great Treatise* 2000, pp. 315-25).
429. R, 35b, citato in LRCM, p. 577. {412}
430. *Suryata-saptati*, 64-65; Lindtner 1982, pp. 62-65; P5227, 14.2.2-4.
431. MMK, 26.11-12, de Jong 1977, p. 41; P5224, 10.3.5-6.
432. Citato in LRCM, p. 577, p. 656.
433. Citato in LRCM, p. 655. Qui la dicitura della seconda citazione è diversa.
434. Bpalita, P5242, 73.5.6-74.1.2.
435. Bpalita su MMK, 26.1, P5242, 126.5.6-7.
436. Bpalita su MMK, 27.1, P5242, 127.3.3-4.
437. Cs, 26.23cd, Lang 1986, p. 150; P5246, 140.2.3.
438. Cst su Cs, 26.23cd; P5266, 279.1.3.
439. Cs, 8.7, Lang 1986, p. 80; P5246, 136.2.4-5.
440. Cs, 14.23cd, Lang 1986, p. 134; P5246, 139.2.7-8.
441. Cst, P5266, 270.3.6-7.
442. Ibid., P5266, 229.5.5-6.
443. Ibid., P5266, 256.1.7-2.1.
444. MAV, P5262, 104.1.3 e MAVbh, P5263, 141.2.7.

445. MAVbh su MAV, 6.12c, P5263, 141.2.3.  
 446. Ibid., P5263, 141.2.7-8.  
 447. LRCM, p. 613 e segg., p. 626.  
 448. Cst, P5266, 265.1.3-5.  
 449. MAVbh su MAV, 6.173; Conze 1990, p. 196; La Vallée Poussin 1970b, 295.8-16; P5263, 149.5.1-4.  
 450. *Sunyata-saptati*, 1, Lindtner 1982, p. 34; P5227, 13.1.5-6.  
 451. R, 1.28ab e 1.29cd, Hahn 1982, pp. 12-13; Dunne e McClintock 1998, p. 13; P5658, 174.3.1-3.  
 452. R, 2.11, Hahn 1982, pp. 44-45; Dunne e McClintock 1998, p. 26; P5658, 175.5.5.  
 453. Bpalita su MMK, 24.8, P5242, 122.5.4-8.  
 454. YSv, P5265, 182.1.7-2.1. In questa e le citazioni successive Tsong-kha-pa glossa il testo oppure, più probabilmente, ha utilizzato una traduzione differente.  
 455. Ibid., P5265, 182.2.1.  
 456. Ibid., P5265, 182.1.4.  
 457. MAV, 6.93cd; P5262, 103.3.1-2.  
 458. MAV, 6.113; P5262, 103.5.5-6.  
 459. MAVbh su MAV, 6.12, La Vallée Poussin 1970b, 86.11-15; P5263, 121.1.6-7.  
 460. *Madhyamaka-hrdaya*, 3.26, P5255, 4.2.5-6.  
 461. *Tarka-jwala*, P5256, 27.3.1-4.  
 462. Ibid., P5256, 27.5.6-28.1.1.  
 463. *Madhyamakaloka*, cfr. P5287, 83.5.1-4. [413]  
 464. *Madhyamakalamkara-panjika*, P5286, 16.5.5-8.  
 465. *Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-vrtti*, P5253, 210.2.3-4.  
 466. Ibid., P5253, 210.2.4-5. Tsong-kha-pa ha ommesso una linea intermedia da 210.2.5-6 e ha riportato sopra da 210.2.6 la frase conclusiva “noi non siamo in errore”.  
 467. Ibid., P5253, 211.1.1-2.  
 468. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 465.1-2) dice che “essere prodotte” indica che le cose dipendono da cause e condizioni.

## Capitolo Diciotto

## Interpretazioni errate della distinzione svatantrika/prasangika 2

469. MMK, 1.1, de Jong 1977, p. 1.  
 470. Gli editori hanno aggiunto in questa sezione dei paragrafi con relativi titoli per ciascuna delle quattro interpretazioni errate.  
 471. *Madhyamakavatara-tika*, P5271, 121.5.3.  
 472. Ibid., P5271, 121.5.8-122.1.5.  
 473. I tre criteri (*tshul gsum*) di un segno corretto. Nella logica Buddhista, una ragione corretta deve rispondere a tre criteri: (1) la presenza della ragione nel soggetto, od il suo sostenerlo. Questa è la “premessa minore” di un sillogismo. Dei due tipi di pervasione, la pervasione diretta è la premessa maggiore e la contro-pervasione è il suo antitetico, che corrisponde alla premessa minore; (2) la pervasione diretta, che corrisponde alla premessa maggiore; e (3) la pervasione inversa, che corrisponde all’antitetico della premessa maggiore.  
 474. Come un esempio di un seguace di Jayananda che sostiene questo punto di vista, ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 473.4) menziona il traduttore Khu mDo-sde-bar (Do-de-bar), un insegnante del Madhyamaka che aveva la sua fioritura nella seconda metà del secolo XI.  
 475. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 477.3) dice che ciò viene asserito da certi Tibetani.  
 476. VV, 29-30; P5228, 15.1.1-2. Anche, Johnston e Kunst 1990, pp. 113-115.  
 477. YS, 50, P5225, 12.1.6.  
 478. Cs, 16.25, Lang 1986, pp. 150-51; P5246, 140.2.4-5.  
 479. PPs, 16; D3796, *Ha* (23), fol. 6a1-2.  
 480. Ibid., D3796, *Ha* (23), fol. 6a2.  
 481. MAV, 6.173, La Vallée Poussin 1970b, p. 294; D3861, *Ha* (23), foll. 212b7-213a1.  
 482. MAV, 6.81, La Vallée Poussin 1970b, p. 179; D3861, *Ha* (23), fol. 208a3.  
 483. VV, 64; P5228, 15.4.2-3.  
 484. Mentre Tsong-kha-pa non elenca questo come un sistema separato, ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*,

480.5) identifica questo come il punto di vista di rMa-bya Byang-chub-brtson-'grus (Map-cha Chang-chub-tson-dru) e di altri seguaci di Pa-tshab Nyi-ma-grags (Ba-tsap Nyi-ma-drag).

485. Questo rende *dingos po'i stobs zhugs kyi tshad ma*.

{414}

**Capitolo Diciannove**                      **Confutare le interpretazioni errate della distinzione tra svatantrika e prasangika**

486. LRCM, pp. 652-653.

487. PPs, 501-502; D3796, *Ha* (23), fol. 166b4-5.

488. MAV, 6.147cd, La Vallée Poussin 1970b, p. 259; D3861, *Ha* (23), fol. 211b2.

489. MAV, 6.81, La Vallée Poussin 1970b, p. 179; D3861, *Ha* (23), fol. 208a3. Le prime due linee sono:

I fenomeni dipendenti reali, quali voi li accettate,

Io non li asserirò neanche come entità convenzionali.

Io dico che essi esistono per l'effetto ...

490. Questo è una parafrasi di MAVbh su MAV, 80-81, La Vallée Poussin 1970b, 178.17-179.1; D3861, *Ha* (23), fol. 275b4-6.

491. VV, 29, citato in LRCM, p. 677.

492. Per i tre criteri di una ragione corretta, si veda la nota 473.

493. In seguito, in LRCM, pp. 695 e segg..

494. LRCM, p. 583, pp. 588-589.

495. VV, 30; P5228, 15.1.1-2, citato in LRCM, p. 677.

496. PPs, 75.10-11; P5260, 13.5.1, citato in LRCM, p. 617.

497. VV, 6; P5228, 14.3.6-7. Anche, Johnston e Kunst 1990, pp. 99-100.

498. VVv, D3832, *Ha* (23), fol. 122b5-7; Johnston e Kunst 1990, pp. 99-100.

499. Cs, 16.25, citato in LRCM, p. 677, p. 689.

500. MAVbh, La Vallée Poussin 1970b, 297.11; P5263, 150.1.4-5.

501. LRCM, pp. 637 e segg..

502. YSv (D3864, Ya (24), foll. 27b7-28a1) su YS come citato in LRCM, p. 677.

503. YSv (D3864, Ya (24), fol. 26a5-6) su YS, 47; P5225, 12.1.3-4.

504. PPs, 16, su MMK, 1; D3796, *Ha* (23), fol. 6a2-4.

505. VV, citato in LRCM, p. 678.

506. VVv su VV, 30; Johnston e Kunst 1990, pp. 114-15; P5232, 63.4.5-6.

507. VV, 23; P5228, 14.5.5-6. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 108.

508. VV, 66-67, D3828, Tsa (17), fol. 29a4; Johnston e Kunst 1990, p. 133.

509. PPs, citato in LRCM, p. 677, nota 480.

510. MAV, 6.173, citato in LRCM, p. 677, nota 481.

511. MAVbh su MAV, 6.173, La Vallée Poussin 1970b, 295.8 e segg.; P5263, 149.5.4-6.

512. *Panca-vimsati-sahasrika-prajnaparamita*, Conze 1990, p. 196, citato in LRCM, p. 666.

513. MAVbh, P5263, 149.5.4-6.

514. Ibid., P5263, 149.5.7 e segg..

515. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 516.1-2) spiega che da una prospettiva essenzialista {415} un argomento che confuti la natura intrinseca è improprio perché non prova l'esistenza di un oggetto intrinsecamente esistente.

516. MAVbh, P5263, 149.2.6-3.2.

517. VV, 28; P5228, 15.1.1. Anche, Johnston e Kunst 1990, p. 111.

518. YS, 8, P5225, 11.2.8-3.1.

519. *Lokatita-stava*, D1120, Ka (1), foll. 68b6-69a7. L'ultima stanza è interamente citata in LRCM, p. 586.

520. MAVbh, P5263, 147.4.5-6, 147.2.8-147.3.1.

521. Ibid., P5263, 120.3.2-3.

522. LRCM, pp. 619-626.

523. Per i tre criteri si veda la nota 473. Gli argomenti (*rjes dpag*) incentrati su altro (*gzhan don*) – Tsongkha-pa usa il composto verbale in modo approssimativo per riferirsi al ragionamento – e le ragioni basate sui fatti saranno spiegati a lungo in LRCM, pp. 696 e segg..

## Capitolo Venti

## La nostra interpretazione della distinzione svatantrika/prasangika

524. PPs, 28.4-29; D3796, *Ha* (23), fol. 9a7-b3.
525. I Samkhya credono che, dal momento che gli effetti esistono già nelle loro cause, essi (effetti) diventino manifesti piuttosto che (essere) prodotti ex-novo. Si veda Hopkins 1983, p. 442.
526. PPs, 29.7-30; D3796, *Ha* (23), foll. 9b3-10a1.
527. VV, 30; P5228, 15.1.1-2, citato sopra in LRCM, p. 677 e spiegato in LRCM, pp. 687 e segg.
528. PPs, 30.12-14; D3796, *Ha* (23), fol. 10a1-2.
529. Si veda la nota 473.
530. LRCM, pp. 594-596.
531. LRCM, pp. 617-619.
532. LRCM, pp. 596-604.
533. LRCM, pp. 617-619.
534. Cst, citato in LRCM, p. 659.
535. I Cittamatin sono divisi in Satyakaravadin e Alikakaravadin. A differenza degli ultimi, i primi asseriscono che la forma (*ṃam pa*) del blu nella coscienza oculare che percepisce il blu, è reale.
536. L'occhio stesso non è un fenomeno nascosto. Tsong-kha-pa si riferisce alla facoltà sensoriale visiva (*skye mched, ayatana*) dell'occhio, il soggetto che Bhavaviveka usa nel suo esempio di come dovrebbe essere un sillogismo corretto; cfr. Hopkins 1983, p. 456.
537. LRCM, p. 619.
538. PPs, 30.15-16; D3796, *Ha* (23), fol. 10a2-3.
539. PPs, 31.1-5; D3796, *Ha* (23), fol. 10a3-5.
540. La parola "(il) logico" è stata fornita dalla citazione in LRCM, p. 707. [416]
541. LRCM, pp. 696-697.
542. In questo difficile passaggio (LRCM, 710.2-7), le righe 2-4 riaffermano una versione dell'analisi di Bhavaviveka, con cui Tsong-kha-pa sembra concordare (cfr. *mChan*, 568.1, dove 'Jam-dbyangs-bzhad-pa inserisce la parola '*thad pa*'); *gyi* (seconda sillaba nella riga 710.4) è *disgiuntiva*, indicando lo spostamento dalla lezione con la quale Tsong-kha-pa sarebbe d'accordo a quella con cui egli non concorderebbe; e *bden gnyis kyis* (710.4) ha il significato di "in termini delle due verità" che qui, come spesso altrove, significa "in senso convenzionale od in senso ultimo". Non significa "quale delle due verità".
543. LRCM, p. 707.
544. Citato in LRCM, p. 698. Di fatto (si veda 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, *mChan*, 569.3-4) Bhavaviveka non accetta questo esplicitamente; egli pensa piuttosto che le sue ragioni si riferiscano agli oggetti postulati dalle percezioni non-erronee.
545. Citato in LRCM, p. 708.
546. VV, citato in LRCM, p. 677; PPs, citato nelle note 340 e 496.

## Capitolo Ventuno La nostra critica dello svatantrika non lede le nostre argomentazioni

547. MMK, 3.2, de Jong 1977, p. 5.
548. PPs, 34.6-10; D3796, *Ha* (23), fol. 11a4.
549. PPs, 34.10 e segg.; D3796, *Ha* (23), fol. 11a4-7.
550. LRCM, pp. 711-712.
551. Bpalita, D3842, *Tsa* (17), fol. 175a2-b3.
552. Cs, 13.15, Lang 1986, pp. 122-23; D3846, *Tsha* (18), fol. 14a7.
553. Cs, 14.16, Lang 1986, pp. 130-31; D3846, *Tsha* (18), fol. 15b7.
554. Il sillogismo postulato in precedenza (LRCM, p. 714) è: l'occhio non vede essenzialmente altre cose perché non vede se stesso.
555. PPs, 34.13-35; D3796, *Ha* (23), fol. 11b1-3.
556. PPs, 35.5-36; D3796, *Ha* (23), fol. 11b3-6.

422 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero***Capitolo Ventidue****Analizzare un carro**

557. MAVbh su MAV, 6.135, La Vallée Poussin 197cb, pp. 257-58; P5263, 144.4.4-5. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 594.6) aggiunge che Bhavaviveka anche cita questo sutra non-Mahayana.
558. MAV, 6.151, La Vallée Poussin 197cb, pp. 271-72; D3861, *Ha* (23), fol. 211b4-5.
559. MAV, 6.152, La Vallée Poussin 197cb, p. 272; D3861, *Ha* (23), fol. 211b5.
560. Cfr. MAV, 6.135cd (La Vallée Poussin 197cb, p. 258), “Si dice che il sé è imputato in dipendenza dagli aggregati, perciò la mera collezione degli aggregati non è il sé.” Ibidem, 6.138-39 (La Vallée Poussin 197cb, p. 262), “Dal momento che il Saggio ha insegnato che il sé dipende dai sei elementi ... e dalle sei basi ... il sé non è alcuno di questi, né individualmente né collettivamente.” [417]
561. MAV, 6.153, La Vallée Poussin 197cb, p. 273; D3861, *Ha* (23), fol. 211b6.
562. MAV, 6.154, La Vallée Poussin 197cb, p. 274; D3861, *Ha* (23), fol. 211b6-7.
563. MAV, 6.155, La Vallée Poussin 197cb, p. 274; D3861, *Ha* (23), fol. 211b7.
564. LRCM, p. 720.
565. MAV, 6.156, La Vallée Poussin 197cb, p. 275; D3861, *Ha* (23), foll. 211b7-212a1.
566. I Vaibhasika dicono che gli oggetti grossolani del mondo materiale sono in ultima analisi costituiti da particelle estremamente sottili che sono “direzionalmente senza parti” in quanto esse mancano di un lato est, di un lato ovest, di un sopra, un sotto e così via. Tuttavia queste particelle sono solo *direzionalmente* senza parte e non totalmente senza parti, perché ciascuna è una particella aggregato che include almeno otto particelle di sostanza: terra, acqua, fuoco, aria, forma, odore, gusto e tatto.
567. MAV, 6.157, La Vallée Poussin 197cb, pp. 275-276; D3861, *Ha* (23), fol. 212a1-2.
568. MAV, 6.158, La Vallée Poussin 197cb, p. 277; D3861, *Ha* (23), fol. 212a2-3.
569. MAV, 6.161ab, La Vallée Poussin 197cb, p. 280; D3861, *Ha* (23), fol. 212a4.
570. MAV, 6.161cd, La Vallée Poussin 197cb, p. 280; D3861, *Ha* (23), fol. 212a4-5.
571. MAVbh su MAV, 6.159a-c, La Vallée Poussin 197cb, p. 278; P5263, 147.3.1-2.
572. LRCM, p. 722.
573. MAV, 6.159d, La Vallée Poussin 197cb, p. 278; D3861, *Ha* (23), fol. 212a3.
574. MAVbh su MAV, 6.160, La Vallée Poussin 197cb, p. 279; P5263, 147.3.8-147.4.2.
575. Cst, P5266, 264.1.3-5, 265.3.2.

**Capitolo Ventitre****La persona manca di natura intrinseca**

576. L’ “uomo nella luma” sembra la sagoma di un coniglio agli Indiani e Tibetani.
577. MMK, 27.5, de Jong 1977, p. 41; D3824, *Tsa* (17), fol. 18a1.
578. MAV, 6.127ab, La Vallée Poussin 197cb, p. 245; D3861, *Ha* (23), fol. 21cb1-2.
579. MMK, 18.1ab, de Jong 1977, p. 24; D3824, *Tsa* (17), fol. 1cb6.
580. MMK, 27.6ab, de Jong 1977, p. 41; D3824, *Tsa* (17), fol. 18a1-2.
581. Lankavatara-sutra, Suzuki 1932, p. 122.
582. Nel *Brahma-jala-sutra* (la prima sezione del *Digha Nikaya*), sono spiegate sessantadue visioni errate. Di queste le prime diciotto sono basate su teorie riguardanti il passato e le prime quattro di queste sono visioni eternaliste. Nella prima di queste un asceta conclude che il sé e il mondo sono eterni, sulla base di ricordi di molte esistenze passate.
583. MMK, 27.3, de Jong 1977, p. 41; D3824, *Tsa* (17), fol. 17b7.
584. LRCM, pp. 735 e segg..
585. MAV, 6.128b-d, La Vallée Poussin 197cb, p. 247; D3861, *Ha* (23), fol. 21cb2.
586. MMK, 27.10-11, de Jong 1977, p. 42; D3824, *Tsa* (17), fol. 18a3-4.
587. MAV, 6.129 ab, La Vallée Poussin 197cb, p. 249; D3861, *Ha* (23), fol. 21cb3.
588. MAV, 6.61, La Vallée Poussin 197cb, p. 154; D3861, *Ha* (23), fol. 207a3-4. [418]
589. MMK, 27.16cd, de Jong 1977, p. 42; D3824, *Tsa* (17), fol. 18a6-7. Tuttavia gli esseri umani possono rinascere come deità e *vice versa*.
590. Ghesce Yeshe Tapkay (per comunicazione orale) e Ghesce Thupten Jinpa (in corrispondenza privata) spiegano che si credeva comunemente in India che questo accadesse. Non era considerato un fenomeno paranormale.
591. Cst su Cs, 10.7, Lang 1986, pp. 96-97; P5266, 242.5.8-243.1.4.

592. MMK, 27.6cd, de Jong 1977, p. 41; D3824, Tsa (17), fol. 18a2.  
 593. MMK, 10.1ab, 10.15, de Jong 1977, pp. 14-15; D3824, Tsa (17), foll. 6b6 e 7a6.  
 594. MAV, 6.137ab, La Vallée Poussin 1970b, p. 259; D3861, Ha (23), fol. 211a1-2.  
 595. MMK, 18.1cd, de Jong 1977, p. 24; D3824, Tsa (17), fol. 10a6.  
 596. Una parafrasi di PPs, 343.5-6; D3796, Ha (23), fol. 11a7-b3.  
 597. Bpalita su MMK, 18.1; D3824, Tsa (17), fol. 24ca6-7.  
 598. MMK, 27.7, de Jong 1977, p. 41; D3824, Tsa (17), fol. 18a2.  
 599. MAV, 6.124ab, La Vallée Poussin 1970b, p. 242; D3861, Ha (23), fol. 210a6-7.  
 600. MAV, 6.31b, spiegato in LRCM, pp. 614 e segg.  
 601. Ossia, la percezione ordinaria diretta non giunge alla vacuità, ma la vacuità può essere logicamente dedotta da ciò che è osservabile per la persona ordinaria.  
 Sulla scuola Pramana che iniziò con Dignaga e Dharmakirti, si veda Dreyfus 1997.  
 602. LRCM, p. 721.  
 603. MAV, 6.142, La Vallée Poussin 1970b, p. 265; D3861, Ha (23), fol. 211a5.  
 604. MAV, 6.143, La Vallée Poussin 1970b, p. 266; D3861, Ha (23), fol. 211a5-6.  
 605. MAV, 6.135cd, La Vallée Poussin 1970b, p. 258; D3861, Ha (23), fol. 211a7; MAVbh, P5263, 144.5.3-4.  
 606. MAV, 6.136, La Vallée Poussin 1970b, p. 259; D3861, Ha (23), fol. 211a1.  
 607. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 657.2) glossa questo con "i panditi e i traduttori ai tempi dei re e dei ministri".  
 608. LRCM, pp. 579-580.  
 609. Cst su Cs, 15.10, P5266, 272.3.7-4.2.  
 610. Sarebbe un errore sostenere, ad esempio, che un vaso si trova quando sottoposto ad analisi ultima. Non si trova per niente il vaso tramite tale coscienza razionale. Tuttavia, questa non significa che il vaso non esista. Quando poi il vaso appare ad una persona che ha realizzato la sua vacuità, quella persona giungerà a una comprensione dell'illusorietà del vaso.  
 611. Cst su Cs, 15.25, P5266, 274.4.3-4.  
 612. LRCM, pp. 587-606, ecc.  
 613. SR, D127, Da (11), fol. 96a2-5. 'Jam-bdyangs-bzhad-pa (*mChan*, 665.3-6) dice che gli esseri viventi e così via sono come la schiuma (i.e., bolle d'acqua), perché appaiono per evento casuale e sono distrutti da condizioni veramente minime; sono come alberi di piantaggine perché, quando analizzati, mancano del midollo (essenza); come illusioni, perché appaiono in una varietà di modi ma sono vuoti di qualsiasi cosa appaia; come lampi, perché appaiono e svaniscono in un istante; come la luna [419] nell'acqua, perché sembra che vadano da una vita all'altra, ma non lo fanno veramente; e come un miraggio, perché sembrano esistere intrinsecamente come risorse, ma non è così.  
 614. Cs, 8.16, Lang 1986, pp. 82-83; D3846, Tsha (18), fol. 9b6.  
 615. MAV, 6.113ab, La Vallée Poussin 1970b, p. 223; D3861, Ha (23), fol. 209a6.  
 616. MAV, 6.26cd; citato in LRCM, p. 627.  
 617. SR, 9.11-17 e 9.19-22, D127, Da (11), fol. 26a6-b4.  
 618. MAV, 6.162, La Vallée Poussin 1970b, p. 281; D3861, Ha (23), fol. 212a5.  
 619. LRCM, pp. 763-768.  
 620. MMK, 18.2ab, de Jong 1977, p. 24; D3824, Tsa (17), fol. 10b6.  
 621. MAV, 6.165, La Vallée Poussin 1970b, p. 287; D3861, Ha (23), fol. 212a7.

## Capitolo Ventiquattro

### Gli oggetti mancano di natura intrinseca

622. Il *Trisamvara-nirdesa-parivarta-sutra* è la sezione 1 del *Ratna-kuta*, D45, Ka (1), fol. 9b5.  
 623. MAV, 6.166-167, La Vallée Poussin 1970b, pp. 288-289; D3861, Ha (23), fol. 212a7-b2.  
 624. MMK, 8.12, 8.13cd, de Jong 1977, p. 12; D3824, Tsa (17), fol. 6a6.  
 625. LRCM, pp. 719-751.  
 626. SR, D127, Da 44a2-3.  
 627. MMK, 1.1, citato in LRCM, p. 672.  
 628. Questo titolo tra parentesi quadre, così come i successivi, è stato aggiunto dall'editore inglese e non si trova nel testo originale.

424 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

629. MMK, 20.20ab, de Jong 1977, p. 28; D3824, Tsa (17), fol. 12a4.
630. MAV, 6.8cd-6.9ab, 6.12cd, La Vallée Poussin 197cb, pp. 82-83; D3861, *Ha* (23), fol. 204a6-7.
631. Le quattro condizioni sono: condizione causale, condizione di oggetto osservato, condizione immediata precedente e condizione dominante. “Altro” significa che sono altro dal risultato che causano.
632. MAVbh su MAV, 6.14, La Vallée Poussin 197cb, p. 89; PP5263, 121.3.8-4.3.
633. LRCM, p. 673, pp. 679-680; Hopkins 1983, pp. 145-147.
634. MMK, 20.20cd, de Jong 1977, p. 28; D3824, Tsa (17), fol. 12a4-5.
635. MAV, 6.14, La Vallée Poussin 197cb, p. 89; D3861, *Ha* (23), fol. 204b4-5.
636. LRCM, pp. 735-736.
637. MAV, 6.98, La Vallée Poussin 197cb, pp. 202-c5; D3861, *Ha* (23), fol. 209a1-2.
638. Si veda LRCM, p. 602, nota 311. I materialisti Charvaka [Lokayata] riconoscono la causazione nel caso di oggetti creati artificialmente, come un vaso. Tuttavia sostengono che gli oggetti naturali come le spine sorgono spontaneamente.
639. MAV, 6.99, La Vallée Poussin 197cb, p. 206; D3861, *Ha* (23), fol. 209a2.
640. Cfr. LRCM, p. 754, in cui la produzione intrinseca è limitata a quattro possibilità.
641. MAV, 6.104ab, La Vallée Poussin 197cb, p. 215; D3861, *Ha* (23), fol. 209a6. {42c}
642. ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 700.6-702.2) commenta che le persone dalle facoltà acute genereranno l’inferenza basata solo sulla *reductio* iniziale, mentre il sillogismo è poi aggiunto per assistere le persone di facoltà ottuse.
643. MMK, 7.16ab, de Jong 1977, p. 9; D3824, Tsa (17), fol. 5a5.
644. MAV, 6.115, La Vallée Poussin 197cb, p. 228; D3861, *Ha* (23), foll. 209b7-210a. MAV, 6.114 riafferma la confutazione dei quattro tipi estremi di produzione e collega questa al sorgere dipendente: “Poiché le cose non sono prodotte senza causa, né da cause come Isvara, né da sé, altro o entrambi, esse sono prodotte in modo dipendente.”
645. Cs, 14.23, Lang 1986, pp. 134-135.
646. Cst, P5266, 270.3.6-4.1.
647. Cst, P5266, 270.4.1-2.
648. Cst, P5266, 270.4.2-4.
649. Cst, P5266, 270.4.4-7.
650. Secondo ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 710.6), “gli antichi Tibetani ed altri”.
651. *Anavatapta-naga-rajā-pariprecha-sutra*, citato sopra in LRCM, p. 636, nota 379.
652. *Ibid.*, P823, 139.3.5-6. Le parole in P sono differenti ma il senso è lo stesso.
653. *Hasti-kakṣya-sutra*, citato in PPs, 388.1 (Wayman 1978, p. 477 n. 386); D3796, *Ha* (23), fol. 171a4-5.
654. LRCM, p. 251 (*Great Treatise* 2000, p. 318). Gli altri tre sono l’aggrapparsi che si afferra alle visioni, [che si afferra] alla disciplina etica e al comportamento, e [che si afferra] all’asserzione che esiste un sé.
655. MMK, 18.2cd, 18.4-5, de Jong 1977, p. 24; D3824, Tsa (17), fol. 10b6, 10b7. Per una spiegazione dettagliata del processo del sorgere dipendente e della cessazione, si veda LRCM, pp. 248-257 (*Great Treatise* 2000, pp. 315-25).
656. Gli otto interessi mondani sono: il gradire (1) ricompensa, (2) felicità, (3) lode e (4) buona reputazione, e il non gradire (5) non ricevere ricompensa, (6) infelicità, (7) critica e (8) qualsiasi cosa che danneggi la nostra reputazione (Rinchen 2001, p. 47).
657. PPs, 350.10-351.4, su MMK, 18.5; D3796, *Ha* (23), foll. 113b7-114a3.
658. PPs, 351.8-10, su MMK, 18.5; D3796, *Ha* (23), fol. 114a3-5.
659. MAVbh su MAV, 6.179, La Vallée Poussin 197cb, p. 302; P5263, 150.5.2-3.
660. LRCM, pp. 576-579.
661. MAVbh su MAV, 6.28, La Vallée Poussin 197cb, pp. 107-c8; P5263, 124.1.4-7.
662. LRCM, p. 655, nota 422.

**Capitolo Venticinque****La visione profonda (*insight*) richiede analisi**

663. Sn, Lamotte 1935, p. 89, citato in LRCM, p. 471. Queste quattro [“forme” di visione profonda] sono date quale parte di una lista di nove elementi. P774, 13.4.8-5.1.
664. Sbh, P5537, 101.1.6-7; cfr. LRCM, p. 472.
665. I “due tipi di saggezza” sono: (1) conoscere la diversità e (2) conoscere la natura reale.
666. Sn, Lamotte 1935, p. 92; P744, 14.2.3-5. {421}

667. Sbh, P5537, 101.2.3-6.
668. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 738.5-6) dice che le realtà inconcepibili sono, per esempio, il fatto che Buddha può mettere tutti gli universi in un singolo poro, o il fatto che un piccione che cammina sul tetto di una casa può lasciare le sue orme nello yogurt all'interno della casa. La realtà dimorante è la mancanza di esistenza essenziale dei fenomeni.
669. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*, 739.1-2) spiega: "Se qualcosa di panciuto, ecc., è chiamata vaso, allora il fatto che qualcosa sia panciuto, ecc., è una ragione sufficiente per chiamarla vaso; non ha senso cercare qualche altra ragione per cui qualcosa sia un vaso."
670. Sbh, P5537, 101.4.2-3.
671. LRCM, pp. 769-770.
672. LRCM, pp. 535-536, citando Sbh, P5537, 101.1.2-6.
673. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 247.1.4-5.
674. Sn, P774, 13.4.8-5.1. Si veda LRCM, p. 769.
675. LRCM, pp. 529 e segg.
676. LRCM, pp. 579 e segg.
677. LRCM, pp. 547-550.
678. LRCM, pp. 594-595.
679. Bk3, Tucci 1971, pp. 13-14, D3917, Ki (31), foll. 61b1-62a1.
680. *Gaya-sirsa-sutra*, D109, Ca (5), foll. 288b7-289a1.
681. Il *Tathagatacintya-guhya-nirdesa-sutra* è la sezione 3 del *Ratna-kuta*, P760.
682. LRCM, pp. 332 e segg.
683. Letteralmente, "rincorrendo una pietra". La frase "eliminazione esterna" (*phyi chad*) implica un rimedio superficiale e perciò inadeguato. Questi seguaci di Ha-shang sostengono che se ogni volta apprendi qualcosa in modo sbagliato, devi correre fuori come un cane che insegue una palla per analizzare l'oggetto appreso in modo sbagliato; quindi, non ci sarà mai una fine al ciclo dell'elaborare e poi analizzare per eliminare le elaborazioni caso per caso.
684. I Sei Ornamenti del Mondo sono: Nagarjuna, Aryadeva, Asanga e Vasubandhu, Dignaga e Dharmakirti.
685. Bk3, Tucci 1971, pp. 17-18, D3917, Ki (31), fol. 63a3-5. Il *Manjusri-vikridita-sutra* è citato come *Manjusri-vikurvita-sutra* in Bk3.
686. Si veda la nota 248 relativa a LRCM, p. 570; anche LRCM, pp. 653-54.
687. Cs, 14.25, Lang 1986, pp. 134-135; D3846, Tsha (18), fol. 16a5.
688. MAV, 6.116ab, La Vallée Poussin 1970b, p. 229; D3861, Ha (23), fol. 210a1.
689. MAV, 6.120cd, La Vallée Poussin 1970b, p. 233; D3861, Ha (23), fol. 210a5.
690. *Pramana-vartika-karika*, Miyasaka 1971-72, pp. 32-33; P5709, 87.2.7-8.
691. Ibid., Miyasaka 1971-72, pp. 54-55; P5709, 90.1.5.
692. La vacuità viene conosciuta direttamente la prima volta sul sentiero della visione e a quel punto uno non è più un essere ordinario ma diventa un nobile essere. Prima di raggiungere il sentiero della visione, [422] un bodhisattva si trova sul sentiero della preparazione, che ha quattro stadi: calore, picco, pazienza (sopportazione) e qualità mondana suprema. Ogni stadio è diviso in tre livelli – il minore, l'intermedio e il grande. Di conseguenza, il grande livello dello stadio della suprema qualità mondana del sentiero della preparazione è il livello più alto che possa raggiungere un essere ordinario. Il punto (di vista) di Tsong-kha-pa è che anche il tipo più avanzato di meditazione sulla vacuità che si trova sul sentiero della preparazione è [pur sempre] concettuale.
693. Sn, Lamotte 1935, pp. 110-11; P774, 17.3.1-2.
694. *Narayana-pariprccha*, citato in *Siksa-samuccaya*, Vaidya 1960, p. 105; P5336, 232.1.1-2. Anche citato in LRCM, p. 456. Una citazione con significato simile è in LRCM, p. 21 (*Great Treatise* 2000, p. 56).
695. LRCM, pp. 69-77 (*Great Treatise* 2000, pp. 109-116), LRCM, pp. 342 e segg., pp. 547 e segg., pp. 596-604, pp. 614 e segg.
696. P5709, 79.1.4.
697. LRCM, pp. 86-205 (*Great Treatise* 2000, pp. 120-263).
698. MAV, 6.120cd, La Vallée Poussin 1970b, p. 233; D3861, Ha (23), fol. 210a4.
699. *Madhyamaka-hrdaya-karika*, D3855, Dza (19), fol. 4b1-2.
700. *Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jwala*, D3856, Dza (19), fol. 58a7-b2.

426 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

701. Bk2, P5311, 34.1.5-2.2. Il passo tratto dal *Ratna-megha-sutra*, D231, Wa (20), fol. 92a4-5, è citato in Bk3, Tucci 1971, pp. 7-8, D3917, Ki (31), fol. 64a4-5.
702. *Kasyapa-parivarta-sutra* è la sezione 43 del *Ratna-kuta*; Staël-Holstein 1977, pp. 102-c3; D87, Cha (6), fol. 133a7-b1.
703. Bk2, P5311, 34.1.2-5.
704. SR, citato in LRCM, pp. 479-480.
705. Bk3, Tucci 1971, p. 20, D3917, Ki (31), fol. 64a3-4.
706. Conze 1990, pp. 102-c3.
707. *Prajnaparamita-hrdaya-sutra*, D21, Ka (1), fol. 145a4-5.
708. *Prajnaparamita-ratna-guna-sancaya-gatha*, Conze 1973, p. 22; D13, Ka (1), fol. 6a6-7.
709. Bk3, Tucci 1971, p. 17, D3917, Ki (31), fol. 62b6-7.
710. Bk3, Tucci 1971, pp. 18-19, D3917, Ki (31), fol. 63a6-b3. *Ratna-megha-sutra*, P897, 211.3.2-3. La citazione del Bk3 è una parafrasi del passo del sutra. *Lankavatara-sutra*, D107, Ca (5), fol. 101a5-6.
711. Bk3, Tucci 1971, p. 19, D3917, Ki (31), foll. 63b7-64a2.
712. *Kasyapa-parivarta-sutra*, Staël-Holstein 1977, pp. 82-83; D87, Cha (6), fol. 130b2-3.
713. Bk3, Tucci 1986, p. 212, P5310, 26.4.2-3. *Arya-avikalpa-pravesa-dharani*, P810, 231.3.4-5.

**Capitolo Ventisei****Unire visione penetrante intuitiva (*insight*) e serenità**

714. Bk3, Tucci 1971, pp. 10-11, D3917, Ki (31), fol. 59b2-3.
715. LRCM, pp. 55-69 (*Great Treatise* 2000, pp. 93-108).
716. LRCM, pp. 514-536.
717. Thurman 1984, p. 246 n.86, dice: “Questo proverbio sorge da riti di esorcismo popolari, {423} nei quali un capro espiatorio fatto di farina di orzo e predisposto ritualmente a ricevere tutta la forza negativa da esorcizzare, viene successivamente lanciato fuori dalla casa in cui il rito viene compiuto – ovviamente deve essere lanciato nella direzione dalla quale viene il disturbo.”.
718. Questo è il *Be'u bum sngon po*, una spiegazione bKa'-gdams-pa [Kadampa] del sentiero insegnato da Po-to-ba Rin-chen-gsal e adattato da Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
719. *Satya-dvayavatara*, D3902, A (30), fol. 7b4-5.
720. LRCM, pp. 537-543.
721. Sn, Lamotte 1935, p. 90; P774, 13.5.4-5; cfr. LRCM, 537.
722. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 248.3.1-3.
723. LRCM, pp. 741-750.
724. LRCM, pp. 442-450. Per una spiegazione di apparenze simili a illusioni, associate con il Tantra di Kala-chakra che Tsong-kha-pa sta qui confutando, si veda Stearns 2000.
725. Gön-ba-wa è dGon-pa-ba-dbang-phyug-rgyal-mtsan (Gön-ba-wa Wang-chuk-gyel-tsen) (1016-1082). Gli insegna-menti bKa'-gdams-pa (Kadampa) derivarono da Atisha per passare a dGe-bshes 'Brom-ston-pa-rgyal-ba'i-'byung-gnas (Ghesce Drom-dön-ba). I discepoli di 'Brom-ston-pa li trasmisero poi in tre lignaggi, [il lignaggio chiamato] “Testuale” (*gzhung pa ba*), “Istruttivo” (*man ngag ba*) e “Stadi del sentiero” (*lam rim ba*), i quali furono trasmessi rispettivamente a Po-to-ba (Bo-do-wa) (1027/31-1105), sPyan-snga-tshul-khrims-'bar (Jen-nga-tsul-trim-bar) (1038-1103) e Ghesce dGon-pa-ba. Gli aderenti del lignaggio degli Stadi del sentiero si basarono sui testi chiamati “Stadi dell’Insegnamento” (*bstan rim*), che erano spiegazioni degli stadi del sentiero, su alcuni dei quali testi Tsong-kha-pa ha basato il suo *Grande Trattato*. Si veda la nota 743 sotto; si veda anche Tharchin e Engle 1990.
726. *Madhyanta-vibhaga*, 4.12a, D4021, Phi (14), fol. 43a4.
727. LRCM, pp. 741-750.
728. Questo si riferisce alla sezione immediatamente precedente sulla misura dell’aver ottenuto la visione profonda (*insight*) e alla sezione sulla misura dell’aver avuto successo nella coltivazione della serenità. LRCM, pp. 536 e segg.
729. LRCM, pp. 535-537.
730. Sbh, P5537, 107.5.2-6.
731. Bk3, Tucci 1971, p. 9, D3917, Ki (31), fol. 59b1-2.
732. *Prajnaparamitopadesa*, P5579, 246.3.5-6.

## Capitolo Ventisette

## Sommario e Conclusione

733. Le meditazioni date fin qui sono trattate in LRCM, pp. 32-205 (*Great Treatise* 2000, pp. 68-263). I quattro poteri sono spiegati in LRCM, pp. 196-199 (*Great Treatise* 2000, pp. 251-59).

734. LRCM, pp. 203-280 (*Great Treatise* 2000, pp. 264-353).

735. I due stadi sono gli stadi tantrici di generazione e completamento, delineati in LRCM, pp. 808-09.

736. Questa è la spiegazione generale del Mahayana (LRCM, pp. 281-468).

737. LRCM, pp. 468-805.

{424}

738. Nello schema-guida la sezione intitolata b' *Come addestrarsi specificamente nel Vajrayana*, è la seconda parte di una suddivisione in due parti che si trova nella sezione del LRCM intitolata 3) *Addestrare la mente negli stadi del sentiero per le persone di grande capacità* (LRCM, p. 283). Questa suddivisione in due parti (LRCM, 356) intitolata iii) *Spiegazione del processo di apprendimento dei precetti* include sia a' *Come addestrarsi nel Mahayana in generale* che b' *Come addestrarsi specificamente nel Vajrayana*.

739. P5343, 21.4.7-5.1.

740. LRCM, p. 39 (*Great Treatise* 2000, p. 75).

741. *Manjusri-mula-tantra*, citato in *Mahayana-sutra-samgraha*, Vaidya 1964, 86ab; D543; Na (12), fol. 157a4. Cfr. LRCM, p. 274 (*Great Treatise* 2000, p. 34 e la nota 582).

## Colophon

742. Chos-skyabs-bzang-po (Chö-kyap-sang-bo).

743. Questo si riferisce ai [testi] *bstan rim* ("stadi dell'insegnamento") composti da rNgog Blo-Idan-shes-rab (1059-1109) e dal suo discepolo Gro-lung-pa Blo-gros-'byung-gnas. Quest'ultimo scrisse il testo intitolato *Una Presentazione degli Stadi del Sentiero per Entrare nell'Insegnamento Prezioso del Tathagata* (*bDe bar gshegs pa'i bstan pa rin po che la 'jug pa'i lam gyi rim pa rnam par bshad pa*), di cui il manoscritto stampato a Lhasa è tuttora esistente. Per ulteriori informazioni, si veda *Great Treatise* 2000, p. 25 e la nota 11.

<sup>i</sup> Nella sezione delle note dell'edizione inglese (*Great Treatise*) i riferimenti dei cataloghi delle opere tibetane (i.e. Kanghiur e Tanghiur) portano solamente la *lettera* tibetana senza rendere esplicito il suo valore numerico. Nella versione italiana si è voluto completare i riferimenti con il valore numerico corrispondente aggiungendo anche la voce "fol./ foll." (abbrev. di foglio/fogli o folium/folia). Quindi, si trova p. e. a nota 7: Terzo *Bhavana-krama* (Bk3), Tucci, 1971, I; D3917, Ki (31), foll. 55b6-56a1, in cui gli elementi "(31)" e "foll." sono stati aggiunti (n.d.c.it.).



## {425} ABBREVIAZIONI

AA	<i>Abhisamayalamkara</i>	
AK	<i>Abhidharma-kosa-karika</i>	
A-kya	A-kya-yongs-'dzin, <i>Lam rim brda bkrol</i>	
AS	<i>Abhidharma-samuccaya</i>	
Bbh	<i>Yoga-carya-bhumau Bodhisattva-bhumi</i>	
BCA	<i>Bodhisattva-caryavatara</i>	
Bk1	Primo <i>Bhavana-krama</i>	
Bk2	Secondo <i>Bhavana-krama</i>	
Bk3	Terzo <i>Bhavana-krama</i>	
Bpalita	<i>Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti</i>	
Cs	<i>Catuh-sataka-sastra-karika-nama</i>	
Cst	<i>Bodhisattva-yoga-carya-catuh-sataka-tika</i>	
D	Edizione <i>sDe dge</i> del Tripitaka Tibetano come si trova in Kanakura 1934 e 1953	
<i>Great Treatise</i>	Cutler, et al., 2000	
LRCM	Tsong-kha-pa 1985, <i>sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa</i>	
MAV	<i>Madhyamakavatara</i>	
MAVbh	<i>Madhyakavatara-bhasya</i>	
<i>mChan</i>	'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al., <i>Lam rim mchan bzhi sbrags ma</i>	
MMK	<i>Prajna-nama-mula-madhyamaka-karika</i>	
MSA	<i>Mahayana-sutralamkara-karika</i>	
P	Suzuki 1955-61	
PPd	<i>Prasanna-pada</i> , Dharamsala 1968	{426}
PPs	<i>Prasanna-pada</i> , La Vallée Poussin 1970	
PS	<i>Paramita-samasa-nama</i>	
RGV	<i>Ratna-gotra-vibhaga (Mahayanottara-tantra-sastra)</i>	
R	<i>Raja-parikatha-ratnavali</i>	
Sbh	<i>Yoga-carya-bhumau Sravaka-bhumi</i>	
...		
Sn	<i>Samdhi-nirmocana-sutra</i>	
SR	<i>Samadhi-rama-sutra</i>	
VV	<i>Vigraha-ryavartani</i>	
VVv	<i>Vigraha-ryavartini-vrtti</i>	
YS	<i>Yukti-sastika</i>	
YSv	<i>Yukti-sastika-vrtti</i>	



## {427} BIBLIOGRAFIA

*I sutra e tantra Indiani sono nella prima sezione (A) e si trovano in ordine alfabetico secondo il titolo; i sastra Indiani anche essi in ordine alfabetico secondo il titolo, si trovano nella seconda sezione (B); ambedue le sezioni seguono l'ordine alfabetico in sanscrito. Nella terza sezione (C) i commentari Tibetani sono elencati secondo l'autore seguendo l'ordine alfabetico in tibetano; le opere di autori moderni sono in ordine alfabetico secondo l'autore nella quarta sezione (D).*

*Per le prime due sezioni sono state usate le referenze (del catalogo) di Suzuki (1955-61), eccetto nel caso in cui la referenza non vi sia stata ritrovata, allora sono state riportate le referenze (del catalogo) di Kanakura (1934 e 1953).*

*Informazioni sulle traduzioni disponibili in inglese o in altre lingue, come anche altri dati rilevanti riguardo alle opere citate, si trovano in Tulku 1982. Ulteriori informazioni bibliografiche si trovano in Pfandt (1983), de Jong (1987), Nakamura (1989), e Hirakawa (1990).*

**A. Sutra e Tantra**

*Arya-aksayamati-nirdesa-nama-mahayana-sutra, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P842, vol.34. Secondo Lamotte (1949, 342) è anche chiamato *Catuh-pratisarana-sutra* [D175, in *Great Treatise* 2004].<sup>1</sup>*

*Arya-anavatapta-naga-raja-pariprccha-nama-mahayana-sutra, 'Phags pa lu'i rgyal po ma dros pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P823, vol.33.*

*Arya-avikalpa-pravesa-dharani, 'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa gzungs. P810, vol.32.*

*Arya-kasyapa-parivarta-nama-mahayana-sutra, 'Phags pa 'od srung gi le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Sezione 43 del *Ratna-kuta*. P760, vol.22 [D87; P760.43, vol.24, in *Great Treatise* 2004].*

*Arya-gaya-sirsa-nama-mahayana-sutra, 'Phags pa gaya mgo'i ri zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P777, vol.29 [D109, in *Great Treatise* 2004].*

*Arya-manjusri-vikridita-nama-mahayana-sutra, 'Phags pa 'jam dpal rnam par rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P764, vol.27 [D96, in *Great Treatise* 2004].*

*Arya-prajnaparamita-ratna-guna-sancaya-gatha, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa. P735, vol.21.*

- Arya-mahayana-prasada-prabhavana-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa theg pa chen po la dad pa rab tu sgom pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P812, vol.32. {428}
- Arya-maha-ratna-kuta-dharma-paryaya-sata-sahasrika-grantha*, 'Phags pa dkon mchogs brtegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs le'u stong phrag brgya pa. P760, voll.22-24.
- Arya-ratna-megha-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa dkon mchog sprin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. P897, vol.35. [D231, in *Great Treatise* 2004].
- Arya-lankavatara-mahayana-sutra*, 'Phags pa lang kar gshegs pa'i mdo. P775, vol.29.
- Arya-samdhi-nirmocana-sutra*, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P774, vol.29. [D106, in *Great Treatise* 2004]
- Arya-sarva-buddha-visayavatara-jnanalokalamkara-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P768, vol.28.
- Candra-pradipa-sutra*. Si veda *Samadhi-rajya-sutra*.
- Tathagatacintya-guhya-nirdesa-sutra*: *Arya-tathagatacintya-guhya-nirdesa-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Sezione 3 del *Ratna-kuta*. P760 [P760, vol.22, in *Great Treatise* 2004].
- Tri-samvara-nirdesa-parivarta-nama-mahayana-sutra*, *sDom pa gsum bstan pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*. Sezione 1 del *Ratna-kuta*. P760, vol.22.
- Dasa-bhumika-sutra*, *Sa bcu pa'i mdo*. Sezione 31 dell'*Avatamsaka*. P761, voll.25-26. [*Buddhavatamsaka-nama-mahavaipulya-sutra*. D44, vol.25, in *Great Treatise* 2004].
- Dharma-samgiti*: *Arya-dharma-samgiti-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P904, vol.36.
- Narayana-pariprccha-arya-mahamaya-vijaya-vahini-dharani*, *Sred med kyi bus zhus pa 'phags pa sgyu ma chen mo rnam par rgyal ba thob par byed pa zhes bya ba'i gzhungs*. Quest'opera non si trova in P. D684.
- Panca-vimsatisahasrika-prajnaparamita*, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa. P731, vol.18.
- Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra*: *Arya-pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du gshugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. P801, vol.32.
- Bodhisattva-pitaka*: *Arya-bodhisattva-pitaka-nama-mahayana-sutra*, 'Phags pa byang chub sems dpa'i sde snod ces bya ba theg pa chen po'i mdo. Sezione 12 del *Ratna-kuta*. P760, vol.22.
- Brahma-jala-sutra*, *Tshangs pa'i dra ba'i mdo*. Questo è la prima sezione del *Digha Nikaya*. P1021, vol.40.
- Bhagavati-prajnaparamita-hrdaya*, *bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin*

- pa'i snying po*. P160, vol.6.  
*Manjusri-mula-tantra: Arya-manjusri-mula-tantra, 'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud*. P162, vol.6.  
*Maha-parinirvana-sutra: Arya-maha-parinirvana-sutra, 'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*. P787, vol.30 [vol.31, in *Great Treatise* 2000].  
*Sampuli/a-nama-maha-tantra, Yang dag par sbyor ba zhes bya ba'i rgyud chen po*. P26, vol.2.  
*Samadhi-raja-sutra: Sarva-dharma-svabhava-samata-vipancita-samadhi-raja-sutra, Chos tham cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo*. P795, vol.31 [D127, in *Great Treatise* 2004]. {429}  
*Hasti-kaksya-nama-mahayana-sutra, Glang po'i rtsal zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*. P873, vol.34.

## B. Sastra

- Abhidharma-kosa: Abhidharma-kosa-karika, Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa*. Vasubandhu. P5590, vol.115. [D4089, in *Great Treatise* 2004, n.d.c. it.].  
*Abhidharma-kosa-bhasya, Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*. Vasubandhu. P5591, vol.115 [D4090, in *Great Treatise* 2004].  
*Abhidharma-samuccaya, Chos mngon pa kun las btus pa*. Asanga. P5550, vol.112 [D4049, in *Great Treatise* 2004].  
*Abhisamayalamkara: Abhisamayalamkara-nama-prajnaparamitopadesa-sastra-karika [mNgon par rtogs pa'i rgyan]*. Maitreyanatha. P5184, vol.88 [D3786, in *Great Treatise* 2004].  
*Abhisamayalamkara-nama-prajnaparamitopadesa-sastra-[vi]vrtti, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi zhes bya ba'i grel pa*. Haribhadra. P5191, vol.90.  
*Catuh-sataka: Catuh-sataka-sastra-karika-nama, bsTan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa*. Aryadeva. P5246, vol.95.  
*Tarka-jvala: Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jvala, dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba*. Bhavaviveka. P5256, vol.96.  
*Trimsika-bhasya, Sum cu pa'i bshad pa*. Sthiramati. P5565, vol.113.  
*Desana-stava, bShags pa'i bstod pa*. Candragomin. P2048, vol.46 [D1159, in *Great Treatise* 2004].  
*Desana-stava-vrtti, bShags pa'i bstod pa'i 'grel pa*. Buddhasanti. P2049, vol.46.  
*Paramita-samasa-nama, Pha rol tu phyin pa bsdu pa zhes bya ba*. Aryasura. P5340, vol.103 [D3944, in *Great Treatise* 2004].  
*Prajna-nama-mula-madhyamaka-karika*. Si veda *Mula-madhyamaka-karika*.  
*Prajna-pradipa-tika, Shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa*. Avalokitavrata. P5259, voll.96-97.

- Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-vrtti*, *dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma*. Bhavaviveka. P5253, vol.95.
- Prajnaparamita-bhavana-kramopadesa*. Il titolo sanscrito è stato ricostruito. *Pha rol tu phyin pa'i theg pa'i bsgom pa'i rim pa'i man ngag*. Ye-shes Grags-pa (Jnanakirti). P5317, vol.102.
- Prajnaparamitopadesa*, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag*. Ratnakarasanti. P5579, vol.114.
- Pramana-varttika-karika*, *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa*. Dharmakirti. P5709, vol.130.
- Prasanna-pada: Mula-madhyamaka-vrtti-prasanna-pada*, *dBu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba*. Candrakirti. P5260, vol.98. Anche: Tibetan Publishing House, Dharamsala, 1968.
- Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti*, *dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa*. Buddhapalita. P5242, vol.95.
- Bodhi-patha-pradipa*, *Byang chub lam gyi sgron ma*. Atisha. P5343, vol.103 [D3947, in *Great Treatise 2004*].
- Bodhi-marga-pradipa-panjika-nama*, *Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel*. Atisha. P5344, vol.103 [D3948, in *Great Treatise 2004*]. {430}
- Bodhisattva-caryavatara*, *Byang chub sems dpa'i spyod la 'jug pa*. Santideva. P5272, vol.99.
- Bodhisattva-yoga-carya-catuh-sataka-tika*, *Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa*. Candrakirti. P5266, vol.98.
- Bhavana-krama*, *sGom pa'i rim pa*. Kamalasila. P5310-5312, vol.102.
- Madhyamakalamkara-panjika*, *dBu ma'i rgyan gyi dka' 'grel*. Kamalasila. P5286, vol.101.
- Madhyamakalamkara-karika*, *dBu ma'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa*. Santaraksita. P5284, vol.101.
- Madhyamakaloka-nama*, *dBu ma snang ba zhes bya ba*. Kamalasila. P5287, vol.101.
- Madhyamaka-hrdaya-karika*, *dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa*. Bhavaviveka. P5255, vol.96 [D3855, in *Great Treatise 2004*].
- Madhyamakavatara-nama*, *dBu ma la 'jug pa shes bya ba*. Candrakirti. P5262, vol.98 [D3861, in *Great Treatise 2004*].
- Madhyamakavatara-bhasya*, *dBu ma la 'jug pa bshad pa zhes bya ba*. Candrakirti. P5263, vol.98 [D3862, in *Great Treatise 2004*].
- Madhyamakavatara-tika*, *dBu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*. Jayananda. P5271, vol.99.
- Madhyamakopadesa-nama*, *dBu ma'i man ngag ces bya ba*. Atisha. P5324, vol.102.
- Madhyantha-vibhaga-karika*, *dBu dang mtha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa*. Maitreya. P5522, vol.108.
- Madhyantha-vibhaga-tika*, *dBu dang mtha' rnam par 'byed pa'i 'grel bshad*. Sthira-

- mati. P528, vol.108.
- Mahayanottaratantra-sastra, Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos.* Anche nominato *Ratna-gotra-vibhaga, dKon mchog gi rigs nram par dbye pa.* Maitreya-natha. P525, vol.108 [D4024, in *Great Treatise 2004*].
- Mahayana-sutralamkara-karika, Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa.* Maitreya-natha. P521, vol.108 [D4020, vol. 109, in *Great Treatise 2004*].
- Mula-madhyamaka-karika: Prajna-nama-mula-madhyamaka-karika, dBu-ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba.* Nagarjuna. P5224, vol.95.
- Yukti-sastika-karika-nama, Rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba.* Nagarjuna. P5225, vol.95.
- Yukti-sastika-vrtti, Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa.* Candrakirti. P5265, vol.98.
- Yoga-carya-bhumi, rNal 'byor spyod pa'i sa.* Si veda la nota 45 relativa alla traduzione [inglese]. Asanga. P5536, voll.109-110.
- Yoga-carya-bhumi-nirnaya-samgraha, rNal 'byor spyod pa'i sa rnam par gtan la dbab pa bsdu ba.* Questo è il *Viniscaya-samgrahani*. Il titolo sanscrito qui suggerisce *rNal 'byor spyod pa'i sa rnam par nges pa bsdu pa.* Asanga. P5539, voll.110-111.
- Yoga-carya-bhumau-bodhisattva-bhumi, rNal 'byor spyod pa'i sa las Byang chub sems dpa'i sa.* Asanga. P5538, vol.110.
- Yoga-carya-bhumau-vastu-samgraha, rNal 'byor spyod pa'i sa las gzhi bsdu ba.* Asanga. P5540, vol.111.
- Yoga-carya-bhumau-sravaka-bhumi, rNal 'byor spyod pa'i sa las Nyan thos kyi sa.* Asanga. P5537, vol.110. {431}
- Ratnavali: Raja-parikatha-ratnavali, rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba.* Nagarjuna. P5658, vol.129.
- Lokatita-stava, 'Jig rten las 'das par bstod pa.* Nagarjuna. P2012, vol.46.
- Varnaha-varne-bhagavato-buddhasya-stotre-sakya-stava, Sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa bsnags par 'os pa bsnags pa las bstod par mi nus par bstod pa.* Aryasura/Matricita/Matrceta. P2029, vol.46.
- Vigraha-vyavartani-karika-nama, rTsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba.* Nagarjuna. P5228, vol.95.
- Vigraha-vyavartini-vrtti, rTsod pa bzlog pa'i 'grel pa.* Nagarjuna. P5232, vol.95.
- Viniscaya-samgrahani.* Si veda *Yoga-carya-bhumi-nirnaya-samgraha.*
- Siksa-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa.* Santideva. P5336, vol.102.
- Sunyata-saptati-karika-nama, sTong pa nyid bdun bcu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba.* Nagarjuna. P5227, vol.95.
- Satya-dvayavatara, bDen pa gnyis la 'jug pa.* Atisha. P5298, vol.101.
- Samadhi-sambhara-parivarta, Ting nge 'dzin gyi tshogs kyi le'u.* Bodhibhadra. P3288, vol.69 e P5398, vol.103.

**C. Opere Tibetane**

- Anonimo, *Byang chub lam rim chen mo'i sa bcad*, Shering Parkhang, Dharamsala, 1964.
- Ngag-dbang-rab-brtan (sDe-drug-mkhan-chen-ngag-dbang-rab-brtan). Si veda 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al.
- 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, *Grub mtha' chen mo*, Dalama, Mussoorie, 1962.
- , *dBu ma chen mo*, Gomang, Buxaduor, 1967.
- 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al., *mNyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron* (con titolo abbreviato, *Lam rim mchan bzhi sbrags ma*), Chopel Lekden, New Delhi, 1972.
- Pha-bong-kha (Pha-bong-kha-pa-byams-pa-bstan-'dzin-'phrin-las-rgya-mtsho), *Byang chub lam rim chen mo mchan bu bzhi sbrags kyi skor dran gso'i bsnyel byang mgo smos tsam du mdzadpa*. In *The Collected Works of Pha-bong-kha-pa Byams-pa-bstan-'dzin-'phrin-las-rgya-mtsho*, vol.5., Chopel Legdan [Legden], New Delhi, 1973.
- Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan. Si veda 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al..
- Bra-sti (Bra-sti-dge-bshes-rin-chen-don-grub). Si veda 'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al..
- Tsong-kha-pa, *sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa/Byang chub lam rim che ba*, Tso Ngön (mTsho sngon) People's Press, Zi-ling (Xining), 1985.
- Anche, Ganden Bar Nying, primo quindicesimo secolo, e Dharamsala, 1991
- , *dGongs pa rab gsal*, Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath, 1973.
- Anche, Tibetan Cultural Printing Press, Dharamsala, n.d. [non datato/senza data]
- , *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal*. In *The Complete Works of Tsong-kha-pa*, vol. Ma (16), foll.1-267, matrici lignee di dGa' ldan phun tshogs gling, gTsang, Tibet, n.d. {432}
- , *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa'i rnam bshad rig pa'i rgya mtsho*. Anche chiamato *rTsa she tik chen*. In *The Complete Works of Tsong-kha-pa*, vol. Ba (15), foll.1-282, matrici lignee di dGa' ldan phun tshogs, gTsang, Tibet, n.d.
- , *Byang chub lam gyi rim pa chung ba*. Anche chiamato *Lam rim 'bring*. In *The Complete Works of Tsong-kha-pa*, vol. Pha (14), foll.1-201, matrici lignee di dGa' ldan phun tshogs, gTsang, Tibet, n.d.
- , *rTsa shes tik chen*, Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath, n.d.
- Anche, edizione rJe Tsong kha pa'i gsung dbu ma'i lta ba'i skor, Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath, 1975.
- , *Legs bshad snying po*, Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath, 1973.
- Zhwa-dmar-bstan-'dzin, *Lhag mthong chen mo'i dka' gnad rnams brjed byang du bkod pa dgongs zab snang ba'i sgron me*, Mongolian Lama Guru Deva, Delhi, 1972.

A-kya-yongs-'dzin, dByangs-can-dga'-ba'i-blo-gros, *Byang chub lam gyi rim pa chen mo las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdus pa* (con titolo abbreviato, *Lam rim brda bkrol*). In *The Collected Works of A-kya-Yons-hdzin*, vol.1, Lama Guru Deva, New Delhi, 1971.

#### D. Opere moderne

Bagdhi, S. (a cura di), *Suvarnaprabhasottamasutra*, Mithila Institute, Darbhanga, 1967.

— — (a cura di), *Mahayana-Sutralankara of Asanga*, Mithila Institute, Darbhanga, 1970.

Bareau, André, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, École française d'Extrême-Orient, Saigon, 1955.

Bendall, C. (a cura di), «*Subhasita-samgraha: An antology of extracts ...*», *Le Muséon* 4, n° 4 (1903), pp.375-402 e 5, n° 1 (1904), pp.5-46.

Bendall, C e W.H.D. Rouse, *Siksa Samuccaya*, [1922]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.

Battacharya, Vidhushekhara, *The Catuhsataka of Aryadeva*, Visva-Bharati Bookshop, Calcutta, 1931.

— — (a cura di), *Bodhicaryavatara*, The Asiatic Society, Calcutta, 1960.

Buescher, John, "The Buddhist Doctrine of Two Truths in the Vaibhasika and Theravada Schools", Dissertazione Ph.D., University of Virginia, 1982.

Chandra, Lokesh, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, Indo-Asian Literature 3, International Academy of Indian Culture, New Delhi [1959-1961]; ristampa, Rinsen, Kyoto, 1982.

Conze, Edward, *Abhisamayalankara*, Serie Orientale Roma 6, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1954.

— —, *The Perfection of Wisdom in 8.000 Lines and Its Verse Summary*, Four Seasons Foundation, Bolinas, CA, 1973.

— — (a cura e trad. di), *The Large Sutra on Perfect Wisdom* [1975]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990. Cozort, Daniel, *Highest Yoga Tantra*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 1986. {433}

Crosby, Kate e Andrew Skilton, *The Bodhicaryavatara*, Oxford University Press, Oxford e New York, 1995.

Cutler, Joshua W.C., et al., *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, vol.1, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 2000.

Das, Sarat Chandra, *Tibetan-English Dictionary* [1902]; ristampa, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1985.

Dreyfus, Georges, *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, State University of New York Press, Albany, 1997.

Driessens, Georges (trad.di), *Le grand livre de la progression vers l'éveil*, 2 voll., Edi-

- tions Dharma, Jujurieux e Saint-Jean-le-Vieux, 1990 e 1992.
- Dunne, John e Sara McClintock, *Precious Garland*, Wisdom Publications, Boston, 1997.
- Dutt, Nalinaksha (a cura di), *Bodhisattva-bhumi*, Tibetan Sanskrit Works Series, 7, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1966.
- Eckel, Malcolm David, *Jnanagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, State University of New York Press, Albany, 1987.
- Edgerton, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* [1953]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1972. Ferrari, A. (a cura di), «Il 'Compendio delle Perfezioni' di Aryasura», *Annali Lateranensi* 10, pp.9-101, Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico, Roma, 1946.
- Garfield, Jay, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, New York, 1995.
- Gokhale, V.V., «The Text of the *Abhidharmakosa* of Vasubandhu», *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 22, 1946, pp.73-102.
- , «Fragment of the *Abhidharma-samuccaya* of Asanga», *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 23, 1947, pp.13-38.
- Gunaratana, Henepola, *The Path of Serenità and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhanas*, South Asia Books, Columbia, Missouri, 1985.
- Hahn, Michael, *Nagarjuna's Ratnavali*, vol.1, Indica et Tibetica Verlag, Bonn, 1982.
- Hirakawa, A., *A History of Indian Buddhism*, Asian Studies at Hawaii, n°36, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
- Hopkins, Jeffrey, *Compassion in Tibetan Buddhism*, Ryder and Co, London, 1980.
- , *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Boston, 1983.
- Horner, I.B., *The Book of Discipline*, voll.1-3, Humphrey Milford, London; voll.4-6, Luzac and Company Ltd, London, 1938-1966.
- Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Columbia University Press, New York, 1976.
- Johnston, E.H. (a cura di), *Ratna-gotra-vibhaga-mahayanottara-tantra-sastra*, Bihar Research Society, Patna, 1950. {434}
- Johnston, E.H. e Kunst, A., «The *Vigrahavyavartani* with the author's commentary», *Mélanges chinois et bouddhiques* 9, (1951), pp.99-152. In *The Dialectical Method of Nagarjuna*, terza edizione, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.
- Jong, J.W. de (a cura di), *Madhyamaka-karika*, Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977.
- , «Textcritical Notes on the Prasannapada», *Indo-Iranian Journal* 20, 1978, pp.25-59, e pp.217-52.
- , *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, seconda ed. rev., Bibliotheca Indo-Buddhica, n°33, Sri Satguru Publications, Delhi, 1987.
- Kanakura, Yensho, et al. (a cura di), *A Complete Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, Tohoku University, Sendai, 1933 e 1953.

- Khangkar, Tsultrim Kelsang (a cura di), *rJe tsong kha pa'i lam rim chen mo'i lung khungs gsal byed nyi ma*, Japanese and Tibetan Culture Series 6, Tibetan Buddhist Culture Association, Kyoto, 2001.
- Krang-dbyi-sun, et al. (a cura di), *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Mi-rigs-dpe-skrunkhang, Beijing, 1985.
- La Vallée Poussin, Louis de (a cura di), *Mula-madhyamaka-karika de Nagarjuna avec la Prasannapada Commentaire de Candrakirti*, Bibliotheca Buddhica 4 [1903-1913]; ristampa, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970a.
- —, *Madhyamakavatara par Candrakirti*, Bibliotheca Buddhica 9 [1907]; ristampa, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970b.
- —, *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*, vol.3, Institut belge des hautes études chinoises, Brussels, 1971.
- Lamotte, Étienne (a cura e trad. di), *Samdhinirmocana Sutra: L'Explication des mystères*, Bureaux du recueil, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1935.
- —, «La critique d'interprétation dans le bouddhisme», *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9, 1949, pp.341-61.
- Lang, Karen, *Aryadeva's Catuhsataka*, Indiske Studier 7, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1986.
- —, «sPa tshab Nyi ma grags and the Introduction of Prasangika Madhyamaka into Tibet», in *Reflections on Tibetan Culture*, a cura di Lawrence Epstein e Richard Sherburne, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY, 1990.
- Lévi, Sylvain (a cura e trad. di), *Mahayana-Sutralamkara, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogacara*, vol.1, H. Champion, Paris, 1907.
- —, *Vijnaptimatratasiddhi. Deux traités de Vasubandhu*, H.Champion, Paris, 1925.
- Lindtner, Christian, «Buddha Palita on Emptiness», *Indo-Iranian Journal* 23, 1981, pp.187-217.
- —, *Nagarjuna*, Indiske Studier 4, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1982.
- Lopez, Donald S., Jr., *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State University of New York Press, Albany, 1988. {435}
- Meadows, Carol, *Aryasura's Compendium of the Perfections: Text, Translation and Analysis of the Paramitasamasa*, a cura di Michael Hahn, Indica et Tibetica 8, Indica et Tibetica Verlag, Bonn, 1986.
- Mimaki, K., *Blo Gsal Grub Mtha'*, University of Kyoto, Kyoto, 1982.
- —, «The *Blo Gsal Grub Mtha'* and the Madhyamika Classification in Tibetan *grub mtha'* Literature», in *Contributions on Tibetan Buddhist Religion and Philosophy*, a cura di E. Steinkellner e H. Tauscher, Universität Wien, Vienna, 1983, pp.161-67.
- Miyasaka, Y. (a cura di), *Pramanavarttika-karika (Sanskrit-Tibetan)*, *Acta Indologica* 2, Tokyo, 1971-1972.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary* [1899]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984

- Mookerjee, S. e H. Nagasaki, *The Pramana-varttikam of Dharmakirti*, Nava Nalanda Mahaviha Research Publication 4, Patna, 1964.
- Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes* [1980]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.
- Namdol, Gyaltzen, *Bhavana-krama*, Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi, 1985.
- Nanamoli, Bhikkhu (trad. di), *The Path of Purification*, quinta edizione, Buddhist Publication Society, Kandy, 1991. Napper, Elizabeth, *Dependent-Arising and Emptiness*, Wisdom Publications, London e Boston, 1989.
- Obermiller, E., «Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation», *Acta Orientalia* 9, 1931, pp.81-306.
- —, «A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalasila's *Bhavana-krama*», *The Journal of the Greater India Society* 2, 1935, pp.1-11.
- Pagel, Ulrich, *The Bodhisattvapitaka: Its Doctrines, Practices and Their Position in Mahayana Literature*, Buddhica Britannica Series Continua 5, Institute of Buddhist Studies, Tring, U.K., 1995.
- Pandeya, J.S. (a cura di), *Bauddhastotrasamgraha*, Motilal Banarsidass, Varanasi, 1994.
- Pfandt, Peter, *Mahayana Texts Translated into Western Languages: A Bibliographical Guide*, E.J. Brill, Köln, 1983.
- Powers, John, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 1995a.
- —, *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Mahayana Sutra*, Dharma Publishing, Berkeley, 1995b.
- Pradhan, P. (a cura di), *Abhidharmasamuccaya of Asanga* [1950]; ristampa, Visva-Bharati, Shantiniketan, 1975.
- Pruden, Leo M. (trad. di), *Abhidharmakosabhasyam/ by Louis de La Vallée Poussin*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1988.
- Rabten, Geshe, *Treasury of Dharma*, Tarpa Publications, London, 1988. {436}
- Rahula, Walpola, *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 78, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1971.
- Rinchen, Geshe Sonam, e Ruth Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 1994.
- —, *Eight Verses for Training the Mind*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 2001.
- Roerich, Gorge N., *The Blue Annals* [1949-1953]; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1979. [Questa è una traduzione dell'opera *Bod kyī yul du chos dang chos smra ba ji ltar byung ba'i rim pa deb ther sngon po* di 'Gos-lo-tsa-ba-gzhon-nu-dpal].
- Ruegg, David Seyfort, «The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' shel gyi me lon*», *Journal of the American Oriental Society* 83, 1963, pp.73-91.

- —, *La Théorie du Tathagathagarbha et du Gotra*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1969.
- —, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophie in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1981.
- —, «On the Thesis and Assertion in the Madhyamaka/ dBu ma», in *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophie*, a cura di E. Steinkellner and H. Tauscher, Universität Wien, Vienna, 1983.
- —, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, School of Oriental and African Studies, London, 1989.
- Sakaki, Ryôzaburô (a cura di), *Maharyutpatti*, Kokusho Kankokai, Tokyo, 1962.
- Shastri, Swami Dwarikadas (a cura di), *Pramanavartika of Acharya Dharmakirti*, Bauddha Bharati, Varanasi, 1968.
- —, *Abhidharma-kosa and Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*, Bauddha Bharati, Varanasi, 1972.
- Shukla, Karuneshu (a cura di), *Sravakabhumi of Arya Asanga*, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.
- Sopa, Geshe Lhundrup e Jeffrey Hopkins, *Cutting Through Appearances*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY, 1989.
- Staël-Holstein, A. von (a cura di), *Kasyapaparivarta, A Mahayanasutra of the Ratnakuta Class Edited in the Original Sanskrit, in Tibetan, and in Chinese* [1926]; ristampa, Tokyo, 1977.
- Stcherbatsky, Thon e E. Obermiller (a cura di), *Abhisamayalamkara-prajnaparamitapadesa-sastra: The Work of the Bodhisattva Maitreya*, fasc.I, Introduzione, testo sanscrito e traduzione tibetana, Bibliotheca Indica 23 [1929]; ristampa, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970.
- Stearns, Cyrus, *The Buddha from Dolpo*, State University of New York Press, Albany, 2000.
- Suzuki, D.T., *The Lankavatara Sutra*, G. Routledge and Sons, London, 1932.
- Suzuki, D.T. (a cura di), *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*; ristampa con la supervisione dell' Otani University, Kyoto, in 168 volumi, Tibetan Tripitaka Research Institute, Tokyo e Kyoto, 1955-61. {437}
- Tharchin, L. e A.B. Engle, *Liberation in Our Hands*, Mahayana Sutra and Tantra Press, Howell, NJ, 1990.
- Thurman, Robert A.F. (a cura di), *Life and Teachings of Tsong Khapa*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1982.
- —, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Tucci, Giuseppe, *Minor Buddhist Texts Part III*, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1971.

- , *Minor Buddhist Texts Parts I and II*, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1956-1958; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
- Tulku, Tarthang, *The Nyingma Edition of the sDe-dge 'Ka'-gyur and bsTan-'gyur: Research Catalogue and Bibliography*, Dharma Press, Oakland, California, 1982.
- Vaidya, P.L. (a cura di), *Sikṣasamuccaya*, Mithila Institute, Darbhanga, 1960.
- , *Samādhirajasūtra*, Mithila Institute, Darbhanga, 1961.
- , *Lankāvatārasūtra*, Mithila Institute, Darbhanga, 1963.
- , *Mahāyanasūtrasamgraha*, 2 voll., Mithila Institute, Darbhanga, 1964.
- Vajiranana, Paravahera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1975.
- van der Kuijp, Leonard W.J., *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology from the Eleventh to the Thirteenth Century*, Alt-und Neu-indische Studien 26, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1983.
- Wayman, Alex, *Analysis of the Sravakabhūmi Manuscript*, University of California Press, Berkeley, 1961.
- , *Calming the Mind and Discerning the Real*, Columbia University Press, New York, 1978.
- , «The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths and Their Opposites», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3, n° 2, 1980, pp.67-76.
- Wogihara, Unrai (a cura di), *Bodhisattvabhūmi*, The Toyo Bunko, Tokyo, 1936.
- , *Abhisamayalamkaraloka Prajñā-paramitā-śāstra: The Work of Haribhadra* [1932-35]; ristampa, Sankibo Buddhist Book Store, Tokyo, 1973.
- Wylie, T., «A Standard System of Tibetan Transcription», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, 1959, pp.261-267.
- Yamaguchi, S. (a cura di), *Madhyantavibhagatika de Sthiramati, exposition systématique du Yogācāra-vijñaptivāda*, Librairie Hajinkaku, Nagoya, 1934.
- Yuyama, A. (a cura di), *Prajñā-paramitā-ratna-guṇa-saṅcāya-gāthā: Sanskrit Recension A*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Zahler, Leah, et al., *Meditative States in Tibetan Buddhism*, Wisdom Publications, London e Boston, 1983.

<sup>i</sup> Sono state riportate, tra parentesi quadre, anche le referenze di Kanakura fornite più di recente in *Great Treatise* 2004 (o in una sola occasione le referenze riportate in *Great Treatise* 2000), in caso alla stessa voce i dati non siano del tutto concordanti o quali informazioni puramente suppletive (n.d.c. it.).

## {439} INDICE ANALITICO

**Avvertenza.**

I numeri di pagina attribuiti alle voci, si riferiscono alle pagine del testo inglese della Snow Lion; per ritrovare gli stessi nomi o titoli nella presente traduzione italiana si segua la numerazione progressiva delle pagine inglesi inserite tra parentesi graffe { }. P.e: un nome o titolo indicato a pagina 16 (del testo inglese), si ritrova nell'edizione italiana cercando nell'intervallo di testo tra i numeri {16}e{17}.

I numeri inseriti nelle parentesi quadre [ ] indicano la posizione delle pagine del testo tibetano nel testo inglese e nella presente edizione italiana.

Legenda: i numeri di pagina sono quelli dell'edizione Inglese e vanno ricercati tra parentesi graffe nel corpo del testo italiano. Es. {93} [n.d.t.]

*Abhidharma-kosha (Tesoro della Conoscenza)* [Vasubandhu], 93

*Abhidharma-kosha-bhasya (Auto-Commentario al "Tesoro della Conoscenza")* [Vasubandhu], 59

*Abhidharma-samuccaya (Compendio di Conoscenza)* [Asanga], 18, 25, 49, 58, 59, 62, 82, 87, 101, 328

*Abhisamayalamkara-rivrtti (Piccolo Commentario sull' "Ornamento per la Chiara Conoscenza")* [Haribhadra], 123

*Aksayamati-nirdesa-sutra (Sutra degli Insegnamenti di Aksayamati)*, 112, 113

*Anavatapta-naga-rajya-pariprccha-sutra (Domanda del Re dei Naga Anavatapta)*, 188, 319-20 arhat, 95, 182; i due tipi di, 217; definizione di, 304

Aryadeva, 115-17, 139, 201, 215, 238, 274, 349. Si veda anche *Catuh-sataka*.

Aryasura. Si veda *Paramita-samasa-nama*.

Asanga, 16, 19, 87, 88, 89, 94, 103, 349, 354, 367, 371. Si veda anche *Abhidharma-samuccaya*; *Bodhisattva-bhumi*; *Sravaka-bhumi*; testi sui livelli; *Vastu-samgraha*; *Viniscaya-samgrahani*; *Yoga-carya-bhumi*.

Atisha, 116-17, 367. Si veda anche *Bodhi-marga-pradipa-panjika*; *Bodhi-patha-pradipa*; *Madhyamakopadesa*; *Satya-dva yavatara*.

Avalokitavrata. Si veda *Prajna-pradipa-tika*.

Avalokitesvara, 110, 193

*Avikalpa-pradesa-dharani (Formula per Entrare nel Non-concettuale)*, 349

*Be'u bum (Piccolo Compendio di Istruzioni)* [Po-to-ba], 353

*Bhavana-krama (Stadi della Meditazione)* [Kamalasila], 19, 25, 32, 45, 60, 69, 70, 75, 90, 342, 344; primo *Bhavana-krama*, 21, 23, 30, 39, 45, 52, 63, 65, 74, 75, 81, 89, 107, 348-49; secondo *Bhavana-krama*, 15, 17-18, 20, 22, 29, 31, 37, 42, 50, 52, 53, 58-59, 60, 67-68, 80, 81, 108, 109, 327, 342-43, 344-45; terzo *Bhavana-krama*, 15, 31, 42, 43, 54-55, 60, 68, 332, 334, 345, 347, 348, 352, 358

444 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

Bhavaviveka, 115-17, 168, 170, 172, 220, 223, 226, 255 e segg..., 261, 263-66. Si veda anche *Madhyamaka-hrdaya-karika*; *Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-vrtti*; *Tarka-jvala*.

Blo-ldan-shes-rab (Lo-den-sce-rab), 115

Bodhibhadra. Si veda *Samadhi-sambhara-parivarta*.

*Bodhi-marga-pradipa-panjika* (*Commentario sui Punti Difficili della "Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione"*) [Atisha], 43, 70

*Bodhi-patha-pradipa* (*Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione*) [Atisha], 30, 39, 45, 364, 372

*Bodhisattva-bhumi* (*Livelli del Bodhisattva*) [Asanga], 17, 25, 87, 101

*Bodhisattva-caryavatara* (*Impegnarsi nelle Attività del Bodhisattva*) [Santideva], 21, 23, 25, 61, 126, 342

*Bodhisattva-pitaka* (*Collezione di Scritture dei Bodhisattva*), 23, 108, 109

*Bodhisattva-yoga-carya-catuh-sataka-tika* (*Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*) [Candrakirti], 142, 144-45, 152, 156, 157, 159, 160, 164-67, 172, 183, 191, 193-94, 207, 208, 211-13, 216-17, 260, 287, 295, 301, 302, 317-19, 324

Bo-do-wa. Si veda Po-to-ba.

bSod-nams-dpal-bzang-po (Sö-nam-bal-sang-bo), 372

Buddhapalita, 115, 117, 121, 139, 170, 183, 215, 223, 225, 290. Vedi anche *Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti*.

*Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti*. (*Commentario di Buddhapalita sul "Trattato Fondamentale"*) [Buddhapalita], 123, 148, 152-53, 192, 209-210, 216, 218, 226, 271, 296, 324

Buddhasanti. Si veda *Desana-stava-vrtti*.

Bya-'dul-ba-'dzin (Cha-dul-wa-dzin), 371

*Byang chub kyi tshogs* (*Dotazione per l'Illuminazione*), 194

bZang-po (Sang-bo), 372

'Brom-ston-pa [rgyal-ba'i-'byung-gnas] (Drom-dön-ba), 30

*Candra-pradipa-sutra* (*Sutra della Lampada Lunare*), 20

*Capitolo sulle Collezioni di Concentrazione*. Si veda *Samadhi-sambhara-parivarta*.

*Capitolo Insegnare i Tre Voti*. Si veda *Tri-samvara-nirdesa-parivarta-sutra*.

*Catuh-sataka* (*Quattrocento Stanze*) [Aryadeva], 145, 152, 191, 193, 207, 209-12, 230, 242-44, 272, 301, 304-05, 317, 335

Cha-dul-wa-dzin. Si veda Bya-'dul-ba-'dzin.

*Chiare Parole*. Si veda *Prasanna-pada*.

Ciandragomin. Si veda *Desana-stava*.

Ciandrakirti, 115-17, 121, 124, 139, 140, 157, 165-68, 170, 172, 183, 207 e segg., 223, 226, 231, 238, 249, 274, 324. Si veda anche *Bodhisattva-yoga-carya-catuh-sataka-tika*, *Madhyamakavatara-bhasya*, *Madhyamakavatara*, *Prasanna-pada*, *ukti-sastika-vrtti*.

cinque afflizioni principali, 40

cinque aggregati, 16, 38, 121, 193, 284, 296, 307, 311, 346, n.60

cinque difetti, 31, 32, 69, 94, 101

- cinque oggetti dei sensi del regno del desiderio, 99, 166  
 cinque oggetti di meditazione per la purificazione, 36  
 cinque oggetti di meditazione per la competenza, 36, 41  
 cinque ostruzioni, n.191  
 cinque ragioni per sedere come insegnò il Buddha, 31  
 cinque sentieri di liberazione, 96, 322, n.198  
 cinque tipi di superconoscenze, 100-01, n.229  
 Cittamatrīn, 87, 158, 168-70, 239-40, 261; due tipi di, n.535  
*Collezione Ratna-kuta*. Si veda *Ratna-kuta-grantha*.  
*Collezione Scritturale dei Bodhisattva*. Si veda *Bodhisattva-pitaka*.  
 collezioni delle discussioni Madhyamaka, 113, n.248, 206, 335,  
*Commentario di Buddhapalita sul "Trattato Fondamentale"*. Si veda *Buddhapalita-mula-madhyamaka-vrtti*.  
*Commentario Esplicativo della "Lampada per il 'Trattato Fondamentale'"*. Si veda *Prajna-pradipa-tika*.  
*Commentario sui Punti Difficili della "Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione"*. Si veda *Bodhi-marga-pradipa-panjika*.  
*Commentario sui Punti Difficili dell' "Ornamento per la Via di Mezzo"*. Si veda *Madhyamaka-lamkara-panjika*.  
*Commentario sul "Compendio della Cognizione Validata"*. Si veda *Pramana-varttika-karika*.  
*Commentario sull' "Ornamento per i Sutra Mahayana"*. Si veda *Mahayana-sutralamkara-bhasya*.  
*Commentario sull' "Elogio della Confessione"*. Si veda *Desana-stava-vrtti*.  
*Commentario sulla "Confutazione delle Obiezioni"*. Si veda *Vigraha-vyavartini-vrtti*.  
*Commentario sulla "Via di Mezzo"*. Si veda *Madhyamakavatara*.  
*Commentario sulle "Quattrocento Stanze"*. Si veda *Bodhisattva-yoga-caria-catuh-sataka-tika*.  
*Commentario sulle "Sessanta Stanze di Ragionamento"*. Si veda *Yukti-sastika-vrtti*.  
*Compendio degli Addestramenti*. Si veda *Siksa-samuccaya*.  
*Compendio del Sutra degli Insegnamenti*. Si veda *Dharma-samgiti-sutra*.  
*Compendio della Conoscenza*. Si veda *Abhidharma-samuccaya*.  
*Compendio delle Basi*. Si veda *Vastu-samgraha*.  
*Compendio delle Determinazioni*. Si veda *Viniscaya-samgrahani*.  
*Compendio delle Perfezioni*. Si veda *Paramita-samasa*.  
*Confutazione delle Obiezioni*. Si veda *Vigraha-vyavartani*.  
*Cuore della Via di Mezzo*. Si veda *Madhyamaka-hrdaya*.
- Dasa-bhumika-sutra (Sutra sui Dieci Livelli)*, 197, n.405  
*Delucidazione della Via di Mezzo*. Si veda *Madhyamakaloka*.  
*Desana-stava (Elogio della Confessione)* [Ciandragomin] 51, 52, 58  
*Desana-stava-vrtti (Commentario sull' "Elogio della Confessione")* [Buddhasanti], 51-52  
 Devadatta, 205, 279-80, 291, 299, 314

446 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- dGon-pa-ba (Gön-ba-wa), 356  
 Dharmakirti. Si veda *Pramana-varttika-karika*.  
*Dharma-sangiti-sutra (Sutra del Compendio degli Insegnamenti)*, 21  
 diciotto costituenti, 37, n.60  
 diciotto vacuità, 45.  
 dieci atti dell'insegnamento, 369  
 dKon-mchog-dpal-bzang-po (Kön-chok-bal-sang-bo), 371  
 dKon-mchog-tshul-khrims (Kön-chok-tsül-trim), 371  
 dKon-pa-ba (Kön-ba-wa), 372  
 dodici branche delle scritture, 16, n.10  
 dodici fattori del sorgere dipendente, 37, n.63, 132, n.275, 208, 209, 210, 212  
 dodici sorgenti, 35, n.60  
 Dol-ba (Döl-wa), 372  
 Döl-wa. Si veda Dol-ba  
*Domanda del Re dei Naga Anavatapta*. Si veda *Anavatapta-naga-rajā-pariprccha-sutra*.  
*Domande di Narayana*. Si veda *Narayana-pariprccha*.  
*Dotazione per l'Illuminazione*. Si veda *Byang chub kyi tshogs*.  
 Dro-lung. Si veda Gro-lung.  
 Drom-dön-ba. Si veda 'Brom-ston-pa-rgyal-ba'i-'byung-gnas.  
 due assenze di sé, 19, n.24, 124, 213, 327, 334, 342, 362  
 due collezioni, 129, 322, 364, 368  
 due divisioni della stabilizzazione meditativa, 25, n.44  
 due estremi, 142-43, 145-49, 169, 355, 362  
 due grandi pionieri, 349, 371  
 due oscurazioni, 121, n.255, 203, 277  
 due sé, 109, 194, 212, 213, 215, 333-34, 343, 351, 352  
 due stadi del sentiero del mantra, 95, 362, 364  
 due sublimi incarnazioni, 129, 130  
 due tipi di coscienze convenzionali e i loro oggetti, 167, 173, 256  
 due tipi di disfunzioni, 82  
 due tipi di esistenza, 142, 152-53  
 due tipi di immagini, 35  
 due tipi di visione profonda (*insight*), 91, 94, 354  
 due tipi di Madhyamika, 115, 116, n.251, 225  
 due tipi di meditazione, 41, 339, 353, 357-59  
 due tipi di *ultimo*, 221  
 due veicoli, 13, 201  
 due verità, 130, 157, 161, 177-78, 187, 199-200, 206, 218-19, 237, 263-265, n.542, 285, 311

*Elogio del Trascendente*. Si veda *Lokatita-stava*.

*Elogio della Confessione.* Si veda *Desana-stava*.

*Formula per Entrare nel Non-concettuale.* Si veda *Avikalpa-pravesa-dharani*.

*Gaya-sirsa-sutra (Sutra del più Eminente di Gaya)*, 332

Gön-ba-wa. Si veda dGon-pa-ba.

Gro-lung (Dro-lung), 372

Haribhadra, 32. Si veda anche *Abhisamayalamkara-vivrtti*.

Ha-shang. Si veda Hva-shang.

*Hasti-kakṣya-sutra (Sutra dell'Ornamento dell'Elefante)*, 320

Hva-shang (Ha-shang), 16, 90, 108, 194, 260, 332, 333, 343, 346

*Impegnarsi nelle Attività del Bodhisattva.* Si veda *Bodhisattva-caryavatara*.

*Insegnamenti del Sutra Aksayamati.* Si veda *Aksayamati-nirdesa-sutra*.

*Introduzione alle Due Verità.* Si veda *Satya-dvayavatara*.

*Istruzioni Madhyamaka.* Si veda *Madhyamakopadesa*.

*Istruzioni per la Perfezione della Saggezza.* Si veda *Prajnaparamitopadesa*.

Jayananda, 226-30, 233-34. Si veda anche *Madhyamakavatara-tika*.

Jen-nga-wa. Si veda sPyan-snga-ba.

Jnanakirti (Ye-shes-grags-pa), 25, n.42

Kamalasila, 32, 115, 353. Si veda anche *Bhavana-krama*; *Madhyamakalamkara-panjika*;  
Madhyamakaloka.

*Kasyapa-parivarta-sutra (Sutra del Capitolo di Kasyapa)*, 344, 348

Kön-ba-wa. Si veda dKon-pa-ba.

Kön-chok-bal-sang-bo. Si veda dKon-mchog-dpal-bzang-po.

Kön-chok-tsul-trim. Si veda dKon-mchog-tshul-khrims.

Kyap-chok-bal-sang-bo. Si veda sKyabs-mchog-dpal-bzang-po.

Lag-sor-ba (Lak-sor-wa), 32

*Lampada per il Sentiero dell'Illuminazione.* Si veda *Bodhi-patha-pradipa*.

*Lampada per il "Trattato Fondamentale".* Si veda *Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-vrtti*.

*Lankavatara-sutra (Sutra della Discesa in Lanka)*, 188, 291, 347

*Livelli degli Atti Yogici.* Si veda *Yoga-carya-bhumi*.

*Livelli del Bodhisattva.* Si veda *Bodhisattva-bhumi*.

*Livelli dello Sravaka.* Si veda *Sravaka-bhumi*.

*Lode in Onore di Colui che è Degno di Onore.* Si veda *Varnaha-varna-stotra*.

Lo-den-sce-rab. Si veda bLo-ldan-shes-rab.

*Lokatita-stava (Elogio del Trascendente)* [Nagarjuna], 133, 248

Lokayata, 149, 151, 199, 239, 315

448 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- Madhyamaka-hrdaya (Cuore della Via di Mezzo)* [Bhavaviveka], 25, 49-50, 63, 65, 220, 342, 353
- Madhyamakalamkara-karika (Ornamento per la Via di Mezzo)* [Santaraksita], 116
- Madhyamakalamkara-panjika (Commentario sui Punti Difficili dell' "Ornamento per la Via di Mezzo")* [Kamalasila], 221-22
- Madhyamakaloka (Delucidazione della Via di Mezzo)* [Kamalasila], 113, 114, 116, 169, 221
- Madhyamakavatara (Commentario sulla "Via di Mezzo")* [Ciandrakirti], 120, 121, 128, 141, 158, 163-64, 167, 170, 174, 175, 178, 182, 186, 187, 193, 197, 207, 214, 216, 219, 231, 237, 239-40, 245, 246, 278 e segg., 290-99, 305-08, 310-16, 335, 342, 353
- Madhyamakavatara-bhasya (Spiegazione del "Commentario della 'Via di Mezzo'". Auto-Commentario)* [Ciandrakirti], 122, 158, 163-64, 167-68, 170, 171, 173, 175, 182, 187, 197, 198-200, 208, 214, 216, 217, 219-20, 240, 242-43, 245-249, 278, 283-85, 291, 299, 311, 313, 323
- Madhyamakavatara-tika (Spiegazione del "Commentario sulla 'Via di Mezzo'")* [Jayananda], 226-28, 233, 310
- Madhyamakopadesa (Istruzioni Madhyamaka)* [Atisha], 353
- Madhyanta-vibhaga-karika (Separazione del Mezzo dagli Estremi)* [Maitreya], 31, 32, 34, 60, 67, 69, 81, 101, 203, 357
- Madhyanta-vibhaga-tika (Spiegazione della "Separazione del Mezzo dagli Estremi")* [Sthiramati], 54, 61, 70
- Mahamati, 188
- Maha-parinirvana-sutra (Sutra del Grande Nirvana Finale)*, 20
- Mahayana-prasada-prabhavana-sutra (Sutra del Coltivare la Fede nel Mahayana)*, 14, 23, 110
- Mahayana-sutralamkara-bhasya (Commentario sull' "Ornamento per i Sutra Mahayana")* [Vasubandhu], 48, 50
- Mahayana-sutralamkara-karika (Ornamento per i Sutra Mahayana)* [Maitreya], 17, 29, 32, 48, 73-75, 80, 86, 101
- Maitreya/Maitreyanatha, 18, 67, 86, 88, 89, 103, 354; come discepolo bodhisattva, 14, 80, 294, 328, 340, 354. Si veda anche *Abhisamayalamkara; Mahayana-sutralamkara-karika; Madhyanta-vibhaga-karika*.
- Mandhatr, 291
- Manjushri/Manjughosa, 334, 367, 368
- Manjusri-mula-tantra (Tantra Radice di Manjushri)*, 364
- Manjusri-vikridita-sutra (Sutra del Gioco di Manjushri)*, 334
- Mara, 95, n.216
- Matrceta. Si veda *Varnaha-varna-stotra*.
- Mula-Madhyamaka-karika (Trattato Fondamentale sulla Via di Mezzo)* [Nagarjuna], 117, 121, 130-34, 136 e segg., 147-149, 171-72, 190 e segg., 195 e segg., 209-210, 216 e segg., 226, 268, 290-96, 307, 310-16, 230-21, 324
- Nagarjuna, 112, 115-17, 132, 133, 139, 198, 199, 201, 210, 215, 220, 238, 249, 274, 322, 324, 325, 349,

354, 367, 371. Si veda anche *Lokatita Stava; Mula-madhyamaka-karika; Ratnavali; Sunyata-saptati; Vighraha-vyavartani; Vighraha-vyavartini-vrtti; Yukti-sastika-karika.*

Nam-ka-gyel-tsen. Si veda Nam-mkha<sup>3</sup>-rgyal-mtshan.

Nam-mkha<sup>3</sup>-rgyal-mtshan (Nam-ka-gyel-tsen), 372

*Narayana-pariprccha (Domande di Narayana)*, 340

Neu-su-rba. Si veda sNe<sup>3</sup>-u-zur-pa.

Ngok Lo-den-sce-rab. Si veda rNgog-blo-ldan-shes-rab.

nirvana, 119, 345

nove bruttezze esterne, 36, n.62

nove livelli, 81, n.176

nove modi di focalizzarsi, 101

nove stati mentali, 26, 32, 52, n.105, 73-75, 87, 330

Nulla (livello del regno senza forma), 37, 87, 95, 100

*Ornamento per i Sutra Mahayana.* Si veda *Mahayana-sutralamkara-karika.*

*Ornamento per la Luce della Saggezza che Presenta l'Oggetto di Tutti i Buddha.* Si veda *Sarva-buddha-visayavatara-jnanalokalamkara.*

*Ornamento per la Via di Mezzo.* Si veda *Madhyamakalamkara-karika.*

otto antidoti, 31, 32, 70, 101

otto applicazioni, 32

otto interessi mondani, 321, n.656

otto punti della condotta fisica, 31

*Panca-vimsatisahasrika-prajnaparamita (Sutra della Perfezione della Saggezza in Venticinquemila Versi (Linee))*, 217, 245

*Paramita-samasa (Compendio delle Perfezioni)* [Aryasura], 45, 62, 63, 65, 79

particelle di otto sostanze, 282, n.566

Picco dell'Esistenza Ciclica, 95-96, 100

*Piccolo Commentario sull' "Ornamento per la Chiara Conoscenza".* Si veda *Abhisamayalamkara-vivrtti.*

*Piccolo Compendio di Istruzioni.* Si veda *Be<sup>3</sup>-u bum.*

postura in otto punti, 31

Po-to-ba (Bo-do-wa), 372. Si veda anche *Be<sup>3</sup>-u bum.*

*Prajnaparamita-hrdaya (Sutra del Cuore)*, 193, 346

*Prajnaparamitopadesa (Istruzioni per la Perfezione della Saggezza)* [Ratnakarasanti], 15, 18, 74, 75, 81, 87, 89, 101, 328, 330, 349, 352, 354, 358

*Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-vrtti (Lampada per il "Trattato Fondamentale")* [Bhavaviveka], 169, 222

*Prajna-pradipa-tika (Commentario Esplicativo sulla "Lampada per il 'Trattato Fondamentale'"* [Avalokitavrata], 169

450 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

*Pramana-varttika* (Commentario sul “Compendio della Cognizione Valida”) [Dharmakirti], 335,

336, 341

Pramanika, 298

*Prasanna-pada* (Chiare Parole) [Ciandrakirti], 116, 120-22, 128, 131, 135-36, 141, 143, 147-52, 161, 167, 188,

193, 198, 200, 206-07, 216, 219, 230-31, 237, 242 e segg., 251 e segg., 267 e segg., 296, 321-22

*pratyekabuddha*, 217

*Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra* (Sutra sulla Concentrazione che Percepisce il Buddha del Presente Faccia a Faccia), 42, 43

*Preziosa Ghirlanda*. Si veda *Ratnavali*.

Proponenti dell’Illusione Stabilita Razionalmente, 115

Proponenti dell’Intero Non-Dimorante, 115

quadruplica analisi, 26

quadruplica visione profonda (*insight*), 327, 328, 330

quattro assorbimenti meditativi del regno senza forma, 101

quattro attenzioni, 32, 78, 357

quattro caratteristiche della concentrazione, 357

quattro cognizioni valide convenzionali, 260

quattro condizioni da cui sono prodotti gli effetti, 313, n.631

quattro confutazioni di altri sistemi, 327

quattro difetti, n.154

quattro elementi, n.185

quattro errori, n.366

quattro incommensurabili, 68, n.149

quattro interpretazioni errate 226-231; quattro confutazioni delle, 233-249

quattro nobili verità, 25, 41, 92, 130, 132, 135-36, 140-42, n.60

quattro parti del tetralemma, 189

quattro parti della visione profonda (*insigh*), 111

quattro parti di un sillogismo, 269

quattro possibilità, 147

quattro possibilità di produzione da una causa, 265

quattro poteri, 361

quattro pratiche che mettono sotto controllo le facoltà sensoriali, 66, n.146

quattro rimedi per la pigrizia, 70

quattro sentieri, 93

quattro sessioni di meditazione, 356

quattro stabilizzazioni meditative del regno della forma, 101

quattro stadi del sentiero della preparazione, n.692

quattro tesi, 249

quattro tipi di afferrarsi, 320

- quattro tipi di argomentazioni, 228  
 quattro tipi di cognizioni valide, 167, 257  
 quattro tipi di oggetti universali di meditazione, 35, 38  
 quattro tipi di persone, 92-93  
 quattro tipi di produzione, 127, 226, 311, 315, n.644  
 quattro tipi di ricerca di ragionamento, 329  
 quattro vie alternative di produzione, 128, 185, 186, 189  
 quattro vie principali per raggiungere la concentrazione, 70  
 quattro visioni errate, 292  
*Quattrocento Stanze*. Si veda *Catuh-sataka*.  
 quintuplici analisi, 287  
 quintuplici meditazioni sul corpo, 42
- Ra-dreng. Si veda Rva-sgreng.  
 ragionamento in sette punti, 279, 283, 285-86, 307, 309  
*Ratna-guna-sancaya-gatha* (*Sommario in Versi della "Perfezione della Saggezza in Ottomila Versi (Righe)"*), 193, 346  
 Ratnakarasanti, 18, 25, 32. Si veda anche *Prajnaparamitopadesa*.  
*Ratna-kuta-grantha* (*Collezione Ratna-kuta*), 23. Si veda anche *Bodhisattva-pitaka; Tathagata-cintya-guhya-nirdesa-sutra*.  
*Ratna-megha-sutra* (*Sutra della Nuvola di Gioielli*), 17, 89, 343, 347  
*Ratnavali* (*Preziosa Ghirlanda*) [Nagarjuna], 122, 138, 148-49, 193, 208, 209, 217-18  
 Red-mda'-ba (Ren-da-wa), 372  
 Ren-da-wa. Si veda Red-mda'-ba.  
 Revata, 39- 41  
 rNgog-blo-lidan-shes-rab (Ngog Lo-den-sce-rab), 371, 372  
 Rva-sgreng (Ra-dreng), 372
- Samadhi-raja-sutra* (*Sutra del Re delle Concentrazioni*), 22, 42-44, 107-08, 113, 127, 303, 306-07, 311, 345  
*Samadhi-sambhara-parivarta* (*Capitolo sulle Collezioni di Concentrazione*) [Bodhibhadra], 42-43, n.81  
*Samdhi-nirmocana-sutra* (*Sutra che Svela il Significato Inteso*), 14-18, 22-25, 30, 45, 59, 80-81, 88, 94, 97, 109-110, 169-170, 327-30, 339-40, 347, 354 [In italiano è anche noto con il nome di *Sutra che Dipana/Delucida il Pensiero del Buddha* – n.d.c. it.]  
 Samkhya, 197, 252-53, 319  
 Sammittya, 214  
*Samputi* (*Tantra dell'Integrazione*), 70  
 Sang-bo. Si veda bZang-po.  
 Santaraksita, 115, 116, 221, 261-62. Si veda anche *Madhyamakalamkara-karika*.

452 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

- Santideva, 354. Si veda anche *Bodhisattva-caryavatara; Siksa-samuccaya*.
- Sariputra, 193, 217, 245
- Sarva-buddha-visayavatara-jnanalokalamkara (Ornamento per la Luce della Saggezza che Presenta l'Oggetto di Tutti i Buddha)*, 113
- Satya-dvayavatara (Introduzione alle Due Verità)* [Atisha], 353
- Satyakaravadin, 261
- Sautrantika, 171-72
- Sautrantika-Madhyamika, 115-16
- sedici aspetti delle quattro nobili verità, 37, 92, n.66
- sei aspetti della visione profonda (*insight*), 329
- sei basi, 280, n.560
- sei categorie di visione profonda (*insight*), 330
- sei costituenti, 36, 307, 311
- sei difetti, 32, n.56
- sei elementi, 99, n.228, 280, n.560
- sei forze, 75, 76
- sei modi di ricerca della visione profonda (*insight*), 330
- Sei Ornamenti, 334, n.684
- sei poteri, 32
- sei pre-condizioni per la serenità, 27
- sei regni dell'esistenza ciclica, 23
- sei sorgenti, 307
- sei sorgenti esterne, 37
- sei tipi di attenzione, 97
- sei tipi di corpi, 292
- Separazione del Mezzo dagli Estremi*. Si veda *Madhyanta-vibhaga-karika*.
- serenità in nove parti, 330
- Sessanta Stanze di Ragionamento*. Si veda *Yukti-sastika-karika*.
- sessantadue visioni errate, 292, n.582
- Settanta Stanze sulla Vacuità*. Si veda *Sunyata-saptati*.
- Sfolgorio di Ragioni*. Si veda *Tarka-jvala*.
- Sha-ra-ba (Sha-ra-wa), 372
- Siksa-samuccaya (Compendio degli Addestramenti)* [Santideva], 63, 65
- sKyabs-mchog-dpal-bzang-po (Kyap-chok-bal-sang-bo), 371
- sNe'u-zur-pa (Neu-sur-ba), 372
- Sommario in Versi della "Perfezione della Saggezza in Ottantamila Righe"*. Si veda *Ratna-gunasancaya-gatha*.
- Sö-nam-bal-sang-bo. Si veda bSod-nams-dpal-bzang-po
- sPyan-snga-ba (Jen-nga-wa), 372
- Spiegazione del "Commentario [di Ciandrakirti] sulla 'Via di Mezzo'"*. Si veda Jayananda;

*Madhyamakavatara-tika.*

*Spiegazione del "Commentario sulla 'Via di Mezzo'". Auto-Commentario.* Si veda *Madhyamakavatara-bhasya*.

*Spiegazione della "Separazione del Mezzo dagli Estremi".* Si veda *Madhyanta-vibhaga-tika*.

*Spiegazione delle "Trenta Stanze".* Si veda *Trimsika-bhasya*.

sravaka, 207

*Sravaka-bhumi (Livelli dello Sravaka)* [Asanga], 25, 29-32, 39-42, 52-54, 64-66, 68-69, 74-76, 78, 80, 83-89, 92-93, 96-101, 328, 330, 358

*Stadi della Meditazione del Veicolo della Perfezione.* Si veda *Jnanakirti*.

*Stadi della Meditazione Madhyamaka*, 87, n.199, 101

*Stadi di Meditazione.* Si veda *Bhavana-krama*. Si veda anche *Stadi della Meditazione Madhyamaka*.

*Sthiramati.* Si veda *Madhyanta-vibhaga-tika; Trimsika-bhasya*.

*Subhuti*, 217, 245

*Sunyata-saptati (Settanta Stanze sulla Vacuità)* [Nagarjuna], 133, 209, 217

*Sutra che Svela il Significato Inteso.* Si veda *Samdhi-nirmocana-sutra*.

*Sutra del Capitolo di Kasyapa.* Si veda *Kasyapa-parivarta-sutra*.

*Sutra del Coltivare Fede nel Mahayana.* Si veda *Mahayana-prasada-prabhavana-sutra*.

*Sutra del Cuore.* Si veda *Prajnaparamita-hrdaya*.

*Sutra del Gioco di Manjushri.* Si veda *Manjusri-vikridita-sutra*.

*Sutra del Grande Nirvana Finale.* Si veda *Maha-parinirvana-sutra*.

*Sutra del Mostrare il Segreto Inconcepibile del Tathagata.* Si veda *Tathagatacintya-guhya-nirveda-sutra*.

*Sutra del più Eminente di Gaya.* Si veda *Gaya-sirsa-sutra*.

*Sutra del Re delle Concentrazioni.* Si veda *Samadhi-raja-sutra*.

*Sutra dell'Ornamento dell'Elefante.* Si veda *Hasti-kaksya-sutra*.

*Sutra della Discesa in Lanka.* Si veda *Lankavatara-sutra*.

*Sutra della Lampada Lunare.* Si veda *Candra-pradipa-sutra*.

*Sutra della Nuvola di Gioielli.* Si veda *Ratna-megha-sutra*.

*Sutra[s] della Perfezione della Saggezza*, 75, 101, 115, 169, 181, 324, 345

*Sutra della Perfezione della Saggezza in Venticinquemila Versi (Righe).* Si veda *Panca-vimsatisahasrika-prajna-paramita*.

*Sutra sulla Concentrazione che Percepisce il Buddha del Presente Faccia a Faccia.* Si veda *Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra*.

*Tantra dell'Integrazione.* Si veda *Samputi*.

*Tantra Radice di Manjusri.* Si veda *Manjusri-mula-tantra*.

*Tarka-jvala (Sfolgorio di Ragioni)* [Bhavaviveka], 171, 220-22, 263, 342

*Tathagatacintya-guhya-nirveda-sutra (Sutra del Mostrare il Segreto Inconcepibile del Tathagata)*, 332-33

454 *Il Grande Trattato sugli stadi del sentiero*

*Tesoro della Conoscenza.* Si veda *Abhidharma-kosa*.

*Tesoro della Conoscenza, Auto-commentario.* Si veda *Abhidharma-kosa-bhasya*.

testi sui livelli, 32, 45, 65, n.58

*Trattato Fondamentale sulla Via di Mezzo.* Si veda *Mula-Madhyamaka-karika*.

tre addestramenti, 362, 371

tre attributi degli oggetti da negare, 195

tre caratteristiche degli aggregati, 296

tre caratteristiche della serenità meditativa, 107

tre componenti di un sillogismo, 241

tre criteri perché una ragione sia corretta, 228, n.473, 249, n.523, 259, 267, 273-74

tre discepoli del Buddha, 14, 207, 211

tre forme di conoscenza valida, 329

tre guna (elementi primi), 197

tre modi di apprendere, 259

tre modi in cui un oggetto esiste convenzionalmente, 178

tre nature, 170

tre oggetti di meditazione, 37

tre porte, 321

tre porte della visione profonda (*insight*), 330

tre porte della liberazione, 113, 194

tre regni dell'esistenza, 37, n.65, 41, 323

tre requisiti per la visione profonda (*insight*), 327

tre significati di ultimo, 220

tre tipi di equanimità, 68

tre tipi di visione profonda (*insight*), 328-29, 330

tre veicoli, 14, 32, 47

tedici pre-condizioni per la serenità, 30, n.51

trentasei bruttezze relative al corpo, 36, n.61

*Trimsika-bhasya (Spiegazione delle "Trenta Stanze")* [Sthiramati], 82, 84

*Tri-samvara-nirdesa-parivarta-sutra (Capitolo che Insegna i Tre Voti)*, 309

Tsong-kha-pa bLo-bzang-grags-pa'i-dpal (Lo-sang-drak-pei-bal), 372

Udraka, 22, 107

Upagupta, 294

Vaibhasika, 116, 171-172

Vairociana, 31

Vaisesika, 172, 252-53

Vajrayana, 102, 361, 363, n.738

*Varnaha-varna-stotra (Lode in Onore di Colui che è Degno di Onore)* [Matrceta], 95

- Vastu-samgraha (Compendio delle Basi)* [Asanga], 101
- Vasubandhu. Si veda *Abhidharma-kosa*; *Abhidharma-kosa-bhasya*; *Mahayana-sutralankara-bhasya*.
- Vatsiputriya, 238
- venti affezioni secondarie, 58, n.116
- Vigraha-vyavartani (Confutazione delle Obiezioni)* [Nagarjuna], 130-33, 136-37, 140-41, 146-47, 191, 204-05, 230-31, 235, 241-44, 247, 254, 266
- Vigraha-vyavartini-vrtti (Commentario sulla "Confutazione delle Obiezioni")* [Nagarjuna], 137, 191, 204, 205, 235, 242, 244
- Vijnaptimatra, 116
- Viniscaya-samgrahani (Compendio delle Determinazioni)*, 32, 87, 101
- Yajnadatta, 291
- Ye-shes-grags-pa (Jnanakirti). Si veda Jnanakirti [*Stadi della Meditazione del Veicolo della Perfezione/ Prajna-paramita-bhavana-kramopadesa – n.d.c.it.*].
- Ye-shes-sde, 44, 46, 116
- Yoga-carya-bhumi (Livelli degli Atti Yogici)* [Asanga], 25-26, 66, 81, 97, n.45. Si veda anche *Bodhisattva-bhumi*;  
*Sravaka-bhumi*; *Vastu-samgraha*; *Viniscaya-samgrahani*.
- Yogacara-Madhyamika, 115-116
- Yogacara-Svatantrika, 261
- Yogacarin, 169
- Yön-den-drak. Si veda Yon-tan-grags.
- Yon-tan-grags (Yön-den-drak), 32
- Yukti-sastika-karika (Sessanta Stanze di Ragionamento)* [Nagarjuna], 129, 133, 187, 230, 243-44, 247-48
- Yukti-sastika-vrtti (Commentario sulle "Sessanta Stanze di Ragionamento")* [Ciandrakirti], 164, 181, 187-88, 199, 216, 218-19, 243
- Zul-phu (Zul-pu), 371
- Zul-pu. Si veda Zul-phu.