

Giangiorgio Pasqualotto

Dieci lezioni sul buddhismo

i nodi Marsilio



8.

C'è una mistica buddhista?

Prima di affrontare direttamente la questione che riguarda la presenza di una forma di mistica negli insegnamenti del Buddha, è necessario prestare attenzione ad alcuni punti fermi che, per quanto noti, vengono spesso sfumati e ancor più spesso trascurati.

Innanzitutto, è da ricordare che il Buddha non fu e non volle essere né un Dio, né un figlio di Dio, né un Suo profeta, né una Sua manifestazione: il Buddha fu, in tutto e per tutto, solo un uomo. Anche le sue doti di profonda penetrazione intellettuale, di tenace vigore morale, di eccezionale duttilità didattica, per quanto straordinarie, non furono mai di ordine sovranaturale né diedero origine a esibizioni di poteri sovrumani. A questo proposito, anzi, è da ricordare una precisa presa di posizione del Buddha contro ogni forma di «scienza obliqua», come «la chiromanzia, la profezia, il miracolo, [...] l'interpretazione dei sogni, la demonologia, la geomanzia eccetera»¹.

In secondo luogo, è da tener presente che, essendo il Buddha privo di attributi divini, l'enorme mole di scritti che contengono i suoi insegnamenti non si presenta con le caratteristiche del Testo Sacro: il cosiddetto «Canone» non è da considerare come l'equivalente delle Sacre Scritture che

costituiscono la base dottrinale ed esegetica delle altre grandi religioni universali, in quanto esso non contiene alcuna Verità rivelata dall'alto, ma raccoglie osservazioni, analisi e riflessioni relative al cammino spirituale del Buddha storico, le quali si offrono come strumenti utili a quanti intendano percorrere un analogo cammino di liberazione dall'ignoranza e dalla sofferenza.

In terzo luogo, è da porre in particolare evidenza il fatto che gli originari insegnamenti del Buddha non contengono affermazioni né favorevoli né contrarie all'esistenza di Dio, ma ricorrono a una serie di argomentazioni – che, con linguaggio moderno, potremmo definire “agnostiche” – circa l'impossibilità, per l'uomo, di risolvere razionalmente questo problema, al pari di quello relativo all'immortalità dell'anima e di quello concernente l'infinità del cosmo. In questo atteggiamento e in questa prospettiva, gli insegnamenti del Buddha risultano incredibilmente vicini alle posizioni assunte da Kant in quella parte della *Critica della ragion pura* dedicata alle antinomie in cui incorre la ragione quanto pretende di andare oltre i propri limiti². La posizione del Buddha al riguardo può essere concentrata in queste parole del *Majjhima Nikāya*:

Perché, Mālunkyaṇputta, ciò che da me è non stato spiegato, tenetelo come non spiegato; e ciò che è stato da me spiegato tenetelo come spiegato. Ma che cosa, o Mālunkyaṇputta, non ho spiegato? Che il mondo è eterno, ciò o Mālunkyaṇputta, non ho spiegato; che il mondo non è eterno, ciò non ho spiegato; che il mondo ha fine, ciò non ho spiegato; che il mondo non ha fine, ciò non ho spiegato; che la vita e il corpo sono la stessa cosa, ciò non ho spiegato; che la vita e il corpo sono due cose diverse, ciò non ho spiegato; che il Tathāgata esiste dopo la morte, ciò non ho spiegato; che il Tathāgata non esiste dopo la morte, ciò non ho spiegato [...] E perché o Mālunkyaṇputta non ho spiegato tutto questo? Perché, o Mālunkyaṇputta, ciò non è salutare, non appartiene ai fondamenti della vita religiosa, non conduce al sereno disincanto (*nibbida*), al distacco, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza,

al risveglio, al nibbāna: per tale motivo, o Mālunkyaṇputta, non spiegato tutto ciò. E che cosa, o Mālunkyaṇputta, ho spiegato? «Questo è il dolore», o Mālunkyaṇputta, ciò ho spiegato; «questa è l'origine del dolore», ciò ho spiegato; «questa è la cessazione del dolore», ciò ho spiegato; «questa è la via che porta alla cessazione del dolore», ciò ho spiegato.³

La prima parte di questo discorso si riferisce alle verità che il Buddha dice di *non* aver enunciato, quelle relative ai problemi dichiarati “indecidibili” (*avyākṛita*), irresolubili; la seconda parte si riferisce invece alle verità che egli annunciò nel famoso discorso di Vārāṇasī, passate alla storia col nome di «Quattro Nobili Verità».

Qual è il criterio che guida il Buddha nel distinguere le verità di cui è bene parlare, dalle verità su cui è meglio tacere? In prima istanza, questo criterio è sicuramente la ragione, per cui vanno sospese quelle domande a cui la ragione non può dare risposte certe e definitive; ma in seconda istanza, il criterio è quello dell'utilità in ordine alla salvezza. In tal modo le due istanze si intrecciano e si completano: è meglio abbandonare il presuntuoso sforzo di dare risposta razionalmente fondata e argomentata ai problemi indecidibili (*avyākṛitavastu*), proprio perché tale sforzo si dimostra inutile ai fini di trovare una via di salvezza alla sofferenza. A questo proposito il Buddha ricorre alla parabola dell'uomo ferito da una freccia il quale vuole sapere chi l'ha scagliata, a quale casta egli appartenga, quale sia il suo nome e quello della sua famiglia, con quale tipo di arco l'ha scagliata eccetera⁴. L'ovvia conclusione è che quest'uomo ferito morirebbe dissanguato ancor prima di ottenere risposta a una sola di queste domande. Una fine analoga rischierebbe di fare chiunque intendesse passare la vita a cercare risposte razionalmente fondate e argomentate ai quesiti metafisici: costui, infatti, distoglierebbe l'attenzione da ciò che il Buddha ritiene essere il problema maggiore, la cui soluzione è più urgente: quello della sofferenza.

A questo punto si può comprendere perché il contenuto degli insegnamenti del Buddha e, poi, di quasi tutto il Buddhismo, sia stato e continui a essere difficilmente assimilabile sia a quelli prodotti da altre religioni sia a quelli riferibili alla storia della filosofia. Da un lato, infatti, la natura prettamente umana del Buddha e il suo atteggiamento "agnostico" nei confronti delle grandi questioni metafisiche farebbero propendere per una sua inclusione nella storia della filosofia, più che nella storia delle religioni; dall'altro, però, la sua insistenza sulla necessità di una salvezza dalla sofferenza sembra consentire un suo inserimento nella storia delle religioni, e, nello specifico, data la sua apertura nei confronti di ogni genere e di ogni livello di essere umano, senza alcuna discriminazione (di casta, razza, sesso, eccetera), consente di annoverarlo tra le grandi religioni *universali*.

Ora, concentrando l'attenzione sul contenuto delle Quattro Nobili Verità, si può notare come sia cruciale il ruolo della seconda, quella che individua la causa prima della sofferenza nella "sete" (*tanhā* in pali, *trṣṇā* in sanscrito)³. Che cosa, in ultima istanza, provoca questa "sete", quale forza mette e tiene in moto la macchina del desiderio?

Per il Buddha la causa prima della sete è da individuare nell'ignoranza (*avijjā*), nel non vedere la vera natura delle cose. Ma in che cosa consiste questa "vera natura delle cose"? Per il Buddha consiste nel fatto che ogni tipo e livello di realtà (*dhamma*) presenta due caratteristiche fondamentali: non è autoconsistente, autonomo, in sé e per sé (*anattā*), ed è impermanente (*anicca*). In definitiva, secondo il Buddha, ogni sofferenza umana deriva dal credere che vi sia qualcosa che possa vantare i caratteri di autosufficienza e di eterna permanenza. Questo nodo che intreccia sofferenza (*dukkha*), desiderio (*tanhā*) e ignoranza (*avijjā*) è fondamentale, perché chi riesce a scioglierlo può dire di aver colto il nucleo centrale del carattere mistico del Buddhismo, nucleo rappresentato dalla possibilità di praticare il non attaccamento, il distacco (*virāga*). Sui "fili" di tale nodo vale dun-

que la pena di soffermarsi con un'attenzione più analitica, partendo dalla decifrazione del problema rappresentato dal desiderio.

Per affrontare il problema del desiderio così come si presenta negli insegnamenti del Buddha non si può non cominciare dal prendere in considerazione le indicazioni contenute nei testi in cui vengono formulate le prime due Nobili Verità. In particolare, nella formulazione della Prima Nobile Verità, così come ci si presenta nel *Saccavibbhangasutta* (Discorso dell'esposizione dettagliata della verità) inserito in *Majjhima Nikāya*, dove il desiderio è direttamente collegato a una delle molteplici forme del dolore: «Dolore è anche non ottenere ciò che si desidera [...] e che dolore è, o amici, il non ottenere ciò che si desidera? Negli esseri soggetti alla nascita sorge, o amici, questo desiderio: "Ah, se non fossimo soggetti alla nascita..., se non ci fosse per noi un'altra nascita!" Ma ciò non può essere ottenuto desiderandolo; e il non ottenere ciò che si desidera, anche questo è dolore. Negli esseri soggetti all'invecchiamento, alla morte, alla pena, ai lamenti, al dolore [fisico], all'angoscia, allo scoramento, sorge, o amici, questo desiderio: "Ah, se non fossimo soggetti all'invecchiamento, alla morte, alla pena, ai lamenti, al disagio, all'angoscia, alla tribolazione!". Ma ciò non può essere ottenuto desiderandolo, e il non ottenere ciò che si desidera, anche questo è dolore!»⁴.

Quindi, all'origine del dolore si pone il desiderio di raggiungere obiettivi ovviamente impossibili, come l'eterna giovinezza e l'immortalità, ma anche altri meno ovviamente impossibili, come l'essere esenti da situazioni negative (pena, lamento, disagio, angoscia, tribolazione). Per comprendere appieno come e quanto il desiderio di *tutti* questi obiettivi produca dolore è importante rifarsi al contenuto del testo che illustra la Seconda Nobile Verità: «E qual è, o amici, la nobile verità dell'origine del dolore? La brama (*tanhā*) che porta a un'ulteriore esistenza, accompagnata da piacere e attaccamento, che si diletta di questa e quella cosa, ovvero

la brama dei piaceri sensuali (*kāma*), dell'esistenza (*bhava*) e dell'annichilimento (*vibhava*)»⁷.

In questo breve passo sono contenuti e toccati tutti i principali concetti cruciali che attraversano il problema del desiderio. Di questi, va innanzitutto considerato il più centrale e specifico, quello indicato dal termine *tanbā*. Tale termine significa in generale "desiderio" da intendersi come tensione alimentata dall'avidità, come "brama", ossia come desiderio accompagnato da attaccamento (*rāga*) per gli oggetti del desiderio; in particolare, il concetto di *tanbā* implica un *attaccamento all'io che desidera*⁸. Quest'ultima specificazione relativa all'attaccamento all'io che desidera è fondamentale, perché chiarisce il fatto che, se è vero che l'origine del dolore è individuabile nel desiderio di raggiungere obiettivi impossibili, è anche vero che alla radice di questo desiderio si trova sempre una forma di attaccamento all'io che desidera. Quest'ultimo è da tener presente anche quando si considerino le diverse forme di *tanbā*, articolate in desiderio alimentato dai sensi (*kāma*)⁹, in desiderio motivato dal voler *affermare* l'esistenza (*bhava*), e in desiderio spinto dal voler *negare* l'esistenza (*vibhava*).

1. La prima di queste tre forme di desiderio, definibile come "desiderio sensuale" (*kāmatanbā*) si articola a sua volta in relazione ai diversi *oggetti* dei desideri sensibili come le forme (*rūpa*), i suoni (*śabda*), gli odori (*gandha*), i gusti (*rasa*), gli oggetti mentali (*dharma*), e gli oggetti del tatto (*pothabba*).

Appare pertanto chiaro, già da questi pochi riferimenti alla prima forma del desiderio, che i diversi desideri in essa contemplati non vengono giudicati negativi in se stessi, ma solo se accompagnati da attaccamento (*rāga*)¹⁰ agli *oggetti* del desiderio e, in ultima istanza, all'io che desidera. Questa fondamentale precisazione viene ribadita in modo affatto chiaro da un importante passo dello scritto *Le domande di Milinda*:

Il re disse: «Venerabile Nāgasena, che differenza c'è fra uno che ha attaccamento (*rāga*) e uno che ne è privo?»

«Sire, uno aderisce, l'altro non aderisce!»

«Ma che cosa significa, venerabile, "aderisce" e "non aderisce"?»

«Sire, uno dipende da ciò verso cui è proteso (*atthika*), l'altro non dipende da ciò verso cui è proteso.»

«Venerabile, a me sembra che sia colui che ha attaccamento sia colui che ne è privo desiderino cose gradevoli, ad esempio cibo solido o morbido, certamente non cose sgradevoli.»

«Sire, colui che ha attaccamento mangia il cibo gustandone il sapore ma nello stesso tempo provando attaccamento al sapore. Invece colui che non ha attaccamento mangia il cibo gustandone il sapore senza provare attaccamento al sapore.»¹¹

Ebbene, questa assenza di attaccamento o distacco (*viveka*)¹² qui evocata in rapporto al desiderio di cibo, può essere "applicata" a tutti gli oggetti del desiderio e – cosa ancora più importante – anche alla radice di tutti i desideri, ossia all'io che desidera. Questo riferimento all'attaccamento all'io che desidera come fonte di ogni sofferenza emerge con chiarezza in un passaggio dell'*Assutavāsutta*: «...da tempo immemorabile l'uomo comune, l'uomo incolto, è aggrappato, fissato, imprigionato dall'idea "Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé". Perciò io dico che un uomo comune, un uomo incolto, non è mai in grado di provare una sufficiente insoddisfazione per questa idea, e non desidera mai abbastanza il distacco e la liberazione stessa»¹³.

2. La seconda forma di desiderio considerata dal Buddha è quella della «brama di esistere» (*bhavatanha*), da intendersi non come semplice istinto di sopravvivenza, come naturale tendenza a mantenersi in vita, ma come *attaccamento* ossessivo alla propria esistenza: attaccamento che risulta incentrato sulla fede – infondata – nell'esistenza di un io autonomo, sostanziale, autosufficiente. A questo proposito si potrebbe parlare addirittura di una "patologia" insita in tale "volontà

di vita" nel senso che essa si regge sulla convinzione di un *ego* come centro di ogni realtà: un *ego* sempre disposto ad assecondare le proprie fantasie di onnipotenza, sempre pronto a produrre progetti per il dominio di uomini e cose e, possibilmente, ad ottenere un controllo assoluto della realtà¹⁴. È evidente che una «brama di esistere» fondata su un simile *ego* non può che produrre dolore e infelicità perché, spingendolo verso obiettivi impossibili, lo espone a uno scacco continuo. Non solo: a questa ininterrotta catena di fallimenti la «brama di esistere» si ostina a rispondere producendo nuove fantasie di onnipotenza, innestando così un ciclo senza fine di illusioni e di delusioni. *Bhavadanbā*, in quanto radicata in una cronica incapacità di accettare i limiti dell'esistenza, diviene fonte continua di sofferenza: spinge infatti l'individuo a vivere costantemente nella paura di perdere qualcosa – sé e le proprie "cose" – lo costringe, cioè, a vivere in uno stato di tensione permanente, dominato dalla preoccupazione della caducità, della transitorietà, ossia, in definitiva, dalla paura della morte. Un passo del *Dhammapada* descrive infatti colui che vive in preda a questa «brama di esistere» come uno che «passa di vita in vita come una scimmia in una foresta passa di ramo in ramo cercando un frutto»¹⁵; e ricorda che «coloro che sono attaccati alle passioni ricadono nella corrente, come un ragno nella rete da esso stesso tesa»¹⁶.

3. Opposta in modo speculare alla «brama di esistenza» si pone, come terza forma generale del desiderio, la «brama di non esistenza» (*vibhavadanbā*): «O monaci, *deva* e uomini sono pervasi da due convinzioni che guidano la loro vita: alcuni si avvinghiano e altri fuggono. Coloro che hanno capacità di discernimento, invece, osservano. [...] E come, o monaci, alcuni altri fuggono? Essi, sentendosi spauriti, umiliati, nauseati da quest'esistenza, provano un dolce richiamo per la non esistenza»¹⁷.

Se, a questo punto, si considerano insieme le tre forme

del desiderio individuate dal Buddha – desiderio connesso ai sensi, desiderio di esistere e desiderio di non esistere – si può osservare come alla radice del dolore che esse producono vi è sempre un'insoddisfazione, un disagio, un malessere provocato dall'*impermanenza*, dalla transitorietà, degli oggetti del desiderio: chi pensa di affidarsi alla soddisfazione di qualche desiderio legato ai sensi constata ben presto che a ogni soddisfacimento segue il ripresentarsi del medesimo desiderio, in una dinamica circolare senza fine. Chi poi desidera affermare l'esistenza dando sfogo alla propria volontà di potenza e di potere, è costretto ben presto ad accorgersi che tutti i beni accumulati e i frutti delle sue imprese si consumano nel giro di qualche generazione, se non di qualche anno. D'altra parte, mentre coloro che vogliono affermare l'esistenza pretendono di vincere il tempo producendo qualcosa che ad esso si sottrae, coloro che vogliono negare l'esistenza pretendono invece di vincerlo sottraendosi alla sua opera distruttiva mediante una qualche forma di morte anticipata: costoro, terrorizzati dall'azione del tempo, si illudono di arrestarla semplicemente fermando il corso della propria vita. In definitiva, tutti coloro che si affidano a varie forme di desiderio accompagnate da attaccamento e prive di consapevolezza, non conoscono o non hanno capito il profondo significato del celebre passo del *Dhammapada* che afferma: «Quando grazie alla saggezza una persona percepisce: "Tutti i coefficienti sono transeunti", allora essa si disincanta dal dolore. Questo è il sentiero della purezza (*sabbe samkhārā aniccā' ti yadā pannāya passati attha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā*)»¹⁸.

Ecco allora che si chiarisce appieno la connessione logica tra il dolore e il desiderio: il desiderio (*tanbā*) è la radice del dolore (*dukkha*) in quanto e nella misura in cui chi desidera non comprende a fondo che ogni condizione dell'esistenza è impermanente. Allora costui esaurisce la propria vita nella rincorsa senza fine dei desideri stimolati dai sensi, o nella pretesa di affermare il proprio sé per vincere l'azione del

tempo, oppure nella pretesa di fermare il tempo negando la propria esistenza.

Ma, per comprendere ancora più a fondo la dinamica del desiderio, è necessario precisare che l'osservazione e la conoscenza del carattere *anicca* di tutta la realtà hanno per oggetto lo stesso sé o io che osserva e che conosce: in altri termini, l'io che sa che tutto è impermanente, non può trarsi fuori dal flusso dell'impermanenza, ma deve rendersi conto che tale carattere coinvolge anche se stesso. Ciò è molto importante perché l'io può anche essere disposto a riconoscere l'impermanenza delle realtà che lo circondano, ma spesso tende a non considerare la *propria* impermanenza oppure, anche se la considera, quasi sempre non si comporta di conseguenza.

Tale resistenza ad applicare la qualità *anicca* a se stessi dipende in gran parte dalla tendenza a considerarsi come realtà autonoma, come individualità autosufficiente, come *attā*. Perciò risulta fondamentale, assieme al passo del *Dhammapada* che afferma la qualità *anicca*, l'altro passo che afferma la qualità *anattā* di ogni realtà: «Quando attraverso la saggezza una persona percepisce "Tutti i *dhamma* sono privi di sé" (*anattā*) allora essa si disincanta dal dolore»¹⁹. Particolarmente importante è divenire consapevoli che anche quella particolare realtà (*dhamma*) chiamata "io" è "priva di sé" (*anattā*), non autonoma, non autosufficiente: infatti proprio il diventare consapevoli della relatività, oltre che dell'impermanenza, di tutte le cose, e soprattutto del proprio io, conduce all'estinzione del desiderio (*tanhā*) che è la radice del dolore (*dukkha*). Osservando quindi ogni realtà sensibile, ma anche ogni sensazione, ogni percezione, ogni condizione, ogni atto e contenuto di coscienza caratterizzati dalle qualità *anicca* e *anattā*, si dovrebbe poter giungere a dire: «Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio sé»²⁰ e, in tal modo, liberarsi dalla schiavitù del desiderio: non desiderando di annullare il desiderio, ma osservandolo per quello che è, impermanente (*anicca*) e privo di sé (*anattā*). Questa

liberazione dal desiderio consiste propriamente nel distacco (*virāga* o *viveka*).

Come si può facilmente notare, in questo giro di discorso che tocca alcuni centri nevralgici degli insegnamenti originari del Buddha, non vi sono molti elementi che possano legittimare una considerazione del problema della verità in termini vicini a quelli con cui tale problema è stato affrontato nelle altre religioni universali. Qui tutto è incentrato sulla possibilità da parte degli esseri umani di attuare, con le loro forze morali e intellettuali, un distacco dalle radici della sofferenza: in tal senso *virāga* o *viveka*, il distacco da *tanhā* (desiderio, il quale costituisce il contenuto della Seconda Nobile Verità) coincide con *nirodha* (estinzione della sofferenza) che è il contenuto della Terza Nobile Verità. Mancando l'ipotesi di un Dio unico da cui discende la verità, si deve concludere che per il Buddha e per il Buddhismo non si può affatto parlare della verità in termini di speculazione teologica. Ciò, tuttavia, non esclude la possibilità di parlarne in termini di esperienza mistica. Questa possibilità si presenta peraltro fortemente problematica perché, per poter parlare di una "mistica" buddhista bisognerebbe ancor prima poter rispondere alla domanda relativa a che cosa si intenda per "mistica". Finora si sono accumulate decine di definizioni di "mistica", da quelle più ampie che includono esperienze spirituali sviluppate anche al di fuori delle diverse religioni²¹, a quelle più ristrette che ritengono si possa parlare di misticismo solo all'interno del Cristianesimo²², partendo dall'assunto che «Gesù Cristo resta l'unico Salvatore di tutti gli uomini»²³. Non sono poi mancati interessanti, anche se talvolta forzati, tentativi di comparare forme di mistica occidentale con forme di mistica orientale, considerando in particolare la mistica speculativa di Eckhart e il Buddhismo zen²⁴. Qui non si intende fornire ulteriori esempi di possibili comparazioni, né ci si vuole cimentare nella ricerca di una definizione generale di "mistica" per poi verificare

se all'interno di tale definizione rientrano alcune o tutte le forme spirituali prodotte e praticate dal Buddhismo. Il procedimento scelto è invece quello che cerca di cogliere alcuni concetti fondamentali contenuti negli insegnamenti del Buddha per proporli a quanti siano interessati al loro confronto con analoghi concetti reperibili all'interno dei nuclei mistici di una o più tradizioni spirituali dell'Occidente. Tra questi concetti ve ne sono di cruciali, come quelli di "eterno presente", di "equanimità", di "silenzio", di "non attaccamento" e di "non azione"; ma tutti questi richiamano necessariamente un problema ancor più radicale, quello del rapporto tra l'Assoluto e il relativo. Per poterci avvicinare alle questioni che tale rapporto evoca e implica è indispensabile fare riferimento all'idea buddhista di *Dharmakāya* (Corpo della dottrina). A tale proposito è da ricordare che "Dharma" presenta diversi significati e indica almeno quattro ordini di realtà: (a) la *legge* cosmica che regola le vicende del mondo e della vita; (b) la *verità* universale, preesistente al Buddha, il quale l'avrebbe riesposta in modo nuovo; (c) le *norme* di comportamento; (d) la *realtà* nel senso più ampio, sia come singole realtà, sia come insiemi di singole realtà, siano queste empiriche o ideali. In altri termini, si può dire che "dharma" indichi ciò che il pensiero occidentale ha chiamato "il Vero" nel senso più ampio, ossia come verità di fatto e come verità di ragione; esso, peraltro, assume nella tradizione buddhista anche altre denominazioni: *Dharmatā* (Natura del Dharma), *Dharmadātū* (Ambito del Dharma), *Tatbāta* (Esser Tale, Talità), *Bhūtataḥāta* (l'essere proprio di ciò che è tale), *Śūnyatā* (Vacuità). Ora, se si cerca di unificare tutti questi significati in vista di trovare un termine occidentale che ne sia l'equivalente, si può proporre quello di Assoluto, il quale può richiamare, all'interno delle tradizioni speculative occidentali, l'*Apeiron* di Anassimandro, l'*Einaì* di Parmenide, l'*Anyptōton* di Platone, l'*En epēkeina ontos* di Plotino, il *Theòs* di Dionigi l'Areopagita, la *Gotttheit* di Eckhart, il *Deus sive natura* di Spinoza, eccetera. L'essenza

del *Dharma*, infatti, sta nella sua infinitezza che è sia spaziale che temporale, oltre che linguistica e logica: proprio perché non se ne possono stabilire i confini sia nello spazio che nel tempo, esso risulta inafferrabile da qualsiasi concetto o sistema di concetti, e risulta quindi anche inesprimibile da qualsiasi parola e da qualsiasi discorso. Ciò non significa, tuttavia, che di esso non si possa dire e sapere nulla o, addirittura, che esso non esista. Anzi, esso si pone come condizione di possibilità di ogni ente, di ogni dire e di ogni comprendere. L'importante è restare sempre consapevoli che anche questa denominazione «condizione di possibilità» è, inevitabilmente, *inadeguata*, non esaurisce cioè in maniera perfetta il significato e la potenza dell'Assoluto, ma ne è soltanto una denominazione parziale, relativa e provvisoria. In tale prospettiva il termine "vacuità" (*Śūnyatā*) può essere assunto come quello che meglio rappresenta la funzione infinitamente "positiva" del *Dharma*: contrariamente a quanto pensa il senso comune, "vacuità" non va intesa come sinonimo di "nulla", ma come condizione di massima apertura che consente il darsi e il dispiegarsi di ogni determinazione, di ogni "chiusura" particolare. Il senso della "vacuità" può venire colto ricorrendo a varie metafore: essa può essere paragonata allo spazio infinito che accoglie ogni dimensione e ogni figura; oppure al tempo immenso da cui nasce ogni temporalità misurabile; o al silenzio che è all'origine e alla fine di ogni suono e di ogni parola, oltre che tra suoni e parole; o anche all'energia inesauribile che si manifesta nelle singole forze; o, ancora, all'orizzonte logico che garantisce la formazione di ogni idea, di ogni concetto e di ogni ragionamento. In breve il *Dharma*, in quanto Assoluto, proprio perché non contenibile in alcuna forma, è l'origine sempre attiva di ogni forma relativa. È quasi pleonastico osservare che, da questo punto di vista, gli stessi Dei delle diverse religioni e perfino il Dio unico di quelle monoteistiche non possono pretendere, in quanto determinati, di rappresentare compiutamente l'Assoluto, il Divino: essi appaiono tutti

come volti particolari di un'essenza "sovrassenziale" senza volto; ovvero come forme particolari di un orizzonte illimitato che contiene ogni limitazione possibile e, quindi, anche ogni formula prodotta dalle teologie catafatiche.

A questo punto sorgono alcuni problemi. Il primo, di carattere prettamente logico, riguarda il fatto che l'Assoluto, per essere tale, deve – come indica l'etimo del termine latino *ab-solutus* – essere "sciolto da" qualcosa di relativo; ma, se, come Assoluto, è costretto a riconoscere che vi è al di fuori di sé qualcosa di relativo che lo fa essere, non può più proclamarsi Assoluto. In definitiva, la nozione stessa di "Assoluto" risulta contraddittoria: ogni principio, fondamento o valore, per porsi come assoluto deve negare la propria assolutezza. A questo proposito va fatta una precisazione a ridosso di un passo degli scritti canonici sempre citato per sostenere che, tutto sommato, anche il Buddha avrebbe dovuto ammettere una forma di Assoluto metafisico. Il passo è questo: «Esiste, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato. Se, o monaci non esistesse questo non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato, non si potrebbe conoscere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato. Ma, o monaci, poiché esiste un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato si può conoscere una via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato»²¹.

Ora – pur trascurando il fatto che probabilmente il motivo per cui il Buddha fece questa affermazione fu in primo luogo quello di consolare alcuni monaci dubbiosi circa la possibilità di realizzare il *nibbāna* in questa vita – è da osservare che proprio il discorso del Buddha conferma (forse involontariamente) la natura relativa dell'Assoluto: la realtà dell'Assoluto, infatti, viene ammessa per potere sfuggire al "nato", al "divenuto", al "composto", ossia, in una parola, al relativo. Però, così facendo, mostrando cioè che l'Assoluto è la risposta al bisogno di sfuggire al relativo, si finisce per ammettere che esso *dipende* dal relativo e, quindi, si

dovrebbe concludere che non vi può essere un Assoluto vero e proprio, un Assoluto in sé e per sé, ma solo in rapporto a un relativo che lo esige. Del resto questa conclusione circa la condizionatezza dell'Assoluto è del tutto coerente con uno dei principi generali degli insegnamenti del Buddha, secondo il quale «essendoci questo, c'è quello; apparendo questo, appare quello; sparendo questo, scompare quello»²⁶. Questo problema dell'intrinseca contraddittorietà dell'Assoluto è del resto presente anche in contesti speculativi e teologici affatto estranei alla prospettiva buddhista: lo si trova in Platone e in Plotino come contrasto vitale tra l'Uno e i Molti; lo si ritrova nelle dispute interne al Cristianesimo sulla doppia natura di Cristo; lo si rintraccia nei tentativi fatti da Spinoza per conciliare l'unicità della Sostanza con la pluralità del Modi; ed emerge di nuovo nello sforzo prodotto da Hegel per mostrare l'inerenza dell'Universale all'individuale.

Il tema dell'Assoluto sollecita tuttavia anche un altro ordine di problemi, di carattere più "esistenziale" che logico: il singolo individuo che intenda cogliere tale Assoluto, come potrà farlo, visto che questo, per sua propria natura, non può essere colto da nessuna forma limitata, sia essa una figura, un concetto o una parola? È evidente che simili problemi non si porrebbero se si vivesse beati in una prospettiva catafatica, dove uomini sicuri di sé si rivolgono a uno o più Dei altrettanto "sicuri", ossia chiaramente individuati e definiti: in tale prospettiva, infatti, si avrebbe un rapporto interpersonale che, per quanto complesso, difficile e talvolta persino conflittuale, potrebbe sempre contare su due punti di riferimento o, almeno, su due direzioni di orientamento, quella trascendente e quella immanente. In una prospettiva radicalmente apofatica come quella buddhista, invece, si ha l'esigenza di adeguare il soggetto umano alla natura dell'Assoluto che egli, in qualche modo, intende cogliere. Non è infatti possibile continuare a pretendere che un individuo relativo, finito, convinto della propria identità personale, persista nello sforzo di cogliere qualcosa di assoluto, di inde-

terminabile e di sovraperonale: un simile sforzo è inevitabilmente destinato a fallire, se ciò che deve essere raggiunto è di natura radicalmente diversa da quella di chi lo vuole raggiungere. Ecco allora che il Buddha tenta di prefigurare un tipo di uomo che sia in grado di rinunciare proprio a quelle caratteristiche che lo rendono impotente nell'impresa di cogliere l'Assoluto: se si è determinati nel condurre in porto simile impresa, è necessario rendersi il più possibile simili all'oggetto che si vuole cogliere. Si deve, cioè, provare a diventare l'Assoluto. Tuttavia, proprio perché la prima caratteristica dell'Assoluto è – come si è già visto in base alla sua etimologia – quella di sciogliersi da ogni forma di identità limitata, il soggetto che voglia tentare di “adeguarsi” all'Assoluto dovrà prima di tutto sciogliersi dall'idea di identità che è alla base del proprio io, dovrà cioè praticare il distacco (*virāga*) da quell'idea di personalità come proprietà privata che è al fondo e al centro di ogni forma di attaccamento, da quelle ai beni materiali a quelle ai beni ideali. Il Buddha tenta di scalfire questo inossidabile senso di proprietà dell'io soprattutto grazie al concetto di *anattā* (non sé) applicato all'io, mediante il quale dimostra che ciò che normalmente si intende come individualità personale è in realtà il risultato sempre mutevole di una serie di aggregati²⁷. In un celebre scritto buddhista del I sec. a.C., *Milindapañha* (Domande di Milinda) si ha una versione assai semplice dell'applicazione di questo concetto alla “fantasia” dell'io. Il Maestro Nāgasena, al re Milinda che stenta a comprendere l'insostanzialità dell'io, chiede con che cosa egli identifichi il carro: con il timone, l'asse, le ruote, il telaio, l'asta della bandiera, il giogo, le redini o il pungolo. Ovviamente, il re è costretto a negare che qualcuna di queste parti coincida col carro. Al che Nāgasena chiede: «Ma allora, sire, il carro è forse qualcos'altro rispetto a timone, asse, ruote telaio, asta della bandiera, giogo, redini e pungolo?»²⁸. La risposta è, ovviamente, negativa, per cui la conclusione è: alla parola “carro” non corrisponde alcunché di reale, ma un aggregato

di parti o, meglio, di funzioni. Considerazioni analoghe possono esser fatte a proposito dell'io: se si prova a catturarlo in una definizione, esso si scioglie in una molteplicità di parti, di attività e di funzioni, e nemmeno la loro somma è in grado di rappresentarlo compiutamente. Il che significa che l'io dipende da queste parti, attività e funzioni, ma è necessario riconoscere che non si riduce ad esse: non può essere inteso in sé e per sé, come ente autonomo e incondizionato, ma non può essere ridotto all'insieme di ciò che lo condiziona. In quanto non è una sostanza, l'io è *anattā* (non sé); in quanto eccede le sue componenti e le sue funzioni è *śūnya* (vuoto). In realtà *anattā* e *śūnya* coincidono: proprio perché l'io non è qualcosa che esiste in sé e per sé, esso risulta privo, “vuoto”, di ogni determinazione stabile e assoluta.

Ebbene, a questo punto non è difficile constatare che le caratteristiche *anattā* e *śūnya*, individuate come proprie dell'io, sono le stesse che, su scala più ampia, appartengono all'Assoluto: all'insostanzialità particolare di ogni individuo corrisponde l'insostanzialità universale dell'Assoluto. Ora, dal punto di vista di colui che intenda, in qualche modo, congiungersi o ricongiungersi all'Assoluto, questo significa che, quanto più costui riconosce di essere *anattā* e *śūnya*, tanto più scopre che anche l'Assoluto è *anattā* e *śūnya*. Quanto più l'uomo si stacca dal senso dell'io, tanto più si stacca dal senso di un Dio limitato, inteso come persona definita: tanto più l'anima individuale si apre, tanto più grande diventa l'idea di Dio, fino al punto che, essendo entrambe illimitate, coincidono. L'itinerario mistico buddhista sta in questo cammino di distacco da ogni identità limitata e fissa, sia essa riferita all'io che all'Assoluto: l'illuminazione o il Risveglio, culmine finale di tale itinerario, consiste nello scoprire e nel realizzare la Natura-di-Buddha, la “Buddhità” (*Buddhatā*). Questa non si riferisce a una qualità particolare del Buddha in quanto personaggio storico, ma allude alla qualità universale che ogni essere vivente possiede prima e al di là di ogni qualificazione determinata, individuale o

personale, cioè oltre ogni «nome e forma». Come tale, la Buddhità coincide con la Vacuità (*śūnyatā*) intesa non in senso nichilistico²⁹, ma, anzi, nel senso dell'infinita potenza di una realtà massimamente aperta, come quella di un cielo che ospita ogni forma di nuvola, o come quella di un oceano che accoglie ogni forma di onda, dove la massima apertura, proprio perché è condizione e garanzia del sorgere di ogni possibile forma, deve essere *senza forma*. Proprio perché è senza forma, la Vacuità coincide con il *nibbāna*, ossia con l'estinzione di tutti i modi con cui la mente si blocca in qualche contenuto particolare. Il Buddhismo raggruppa questi modi in tre categorie di «fattori nocivi» (*akusala*): l'attaccamento (*lobha*), l'avversione (*dosa*) e l'illusione (*moha*). In realtà il concetto di «attaccamento» è comune a tutti e tre, dato che nell'odio vi è attaccamento all'oggetto che si odia, così come nell'illusione vi è attaccamento a ciò che si crede vero. Nella condizione di *nibbāna* ciò che si estingue è la forza che alimenta tutte le varianti di queste tre forme di attaccamento, compresa quella dell'attaccamento ai due contenuti ritenuti normalmente più «nobili» e positivi, all'io e all'Assoluto. Pertanto realizzare la Buddhità significa realizzare la Vacuità, e realizzare la Vacuità significa realizzare il *nibbāna*: ed è opportuno usare il verbo «realizzare», perché, se si impiegasse «ottenere» o «raggiungere», si sarebbe portati a pensare che Buddhità, Vacuità e *nibbāna* sono sublimi «oggetti» da conquistare, mentre, invece, essi connotano la condizione in cui non vi è più alcun «oggetto» separato a cui attaccarsi. *Nibbāna* e i suoi equivalenti, in definitiva, non possono essere oggetti nemmeno del desiderio più sublime e spirituale, dato che rappresentano l'estinzione della tensione che alimenta il desiderare in quanto tale. Ebbene, se l'estinzione del desiderare è radicale, senza residui, essa comporta necessariamente anche la liberazione da ogni volontà di identificazione, e comporta pertanto anche l'affrancamento da ogni elemento di separazione tra l'Assoluto e l'io che l'ha «raggiunto»: tanto che si dovrebbe dire che non c'è più nem-

meno l'idea di un Assoluto raggiunto, né quella di qualcuno che l'ha raggiunto. È chiaro che, a questo livello, le possibilità di dire vengono meno, dato che l'uso del linguaggio implica, sempre e di necessità, una separazione tra *ciò* che si dice e *chi* lo dice. Non a caso, dunque, il Buddha scelse il «Nobile silenzio» come risposta a ogni quesito riguardante la verità ultima: è infatti possibile parlare delle diverse tappe dell'itinerario di realizzazione, quando ancora vige l'utile convenzione di distinguere soggetto da oggetto, individuo da individuo, cosa da cosa, *nibbāna* da *samsāra*. Ma della meta finale, della verità suprema (*paramattha saccā*), nulla si può dire, perché qui sia l'«Oggetto» raggiunto, sia il soggetto che l'ha raggiunto sono infiniti, non più suscettibili di alcuna qualificazione, persino di questa che dice «non più suscettibili di alcuna qualificazione».

* Nell'iconografia del Buddhismo Mahāyāna l'avversione, l'odio, è rappresentato con il simbolo del serpente.

⁹ Su *karuṇā* cfr. *Bodhicaryāvatāra* (Introduzione alla pratica del Risveglio), in *Testi Buddhisti*, a cura di R. Gnoli, Torino, Utet, 1983, pp. 494-501; *Majjhima Nikāya*, 38, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Milano, Mondadori, 2001, p. 38; *Visuddhimagga*, ivi, 13.402-10, p. 80; *Dīgha Nikāya*, ivi, p. 275; *Itivuttaka*, ivi, p. 787; *Sutta Nipāta*, ivi, pp. 865, 889; *Jātakamālā*, ivi, pp. 1206, 1226-1227, 1261-1262, 1268-1274.

¹⁰ Per focalizzare la posizione buddhista nei confronti dell'odio si ricordano questi due passi del *Dhammapada*: «La vittoria accumula odio; il vinto giace nel dolore. Il pacifico giace felice, abbandonando vittoria e sconfitta». (*Dhammapada*, xv, 201, tr. di L. Martinelli, Milano, Mondadori, 1990, p. 103). «Non davvero con l'odiare svaniranno mai i rancori. Svaniscono non odiando: questa è una legge eterna» (*Dhammapada*, i, 5, tr. cit., p. 19). Cfr. tr. di F. Sferra in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 541 e pp. 503-504.

7. SANGHA, LA COMUNITÀ

¹ I *tiratna* (pali: *tiratana*) sono, oltre a *sangha*, il *dharmma* e il Buddha. Formalmente, si diventa buddhisti «prendendo rifugio», ossia dichiarando di avere fiducia, in questi «Tre Gioielli», detti «gioielli» perché «sono difficili da ottenere, si presentano solo raramente, sono inaccessibili a quanti non provvisti di pochi meriti spirituali, e sono quindi di gran prezzo e valore» (Chandrakīrti, *Prasannapada*, 24, 5, tr. di R. Gnoli, in *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, Milano, Mondadori, 2004, pp. 669-670). La formula tradizionale del «prendere rifugio» è: «Prendo rifugio nel Buddha, nel Dhamma e nel Sangha» (*Buddham saranam gacchāmi, dhammam saranam gacchāmi, sangham saranam gacchāmi*), e va ripetuta tre volte.

² *Dhammapada*, xxv, 16. Fin dai primi tempi della predicazione del Buddha la comunità si distingueva in comunità dei religiosi (monaci e monache: *bhikkhu* e *bhikkhuni*) e in comunità dei devoti laici (*upāsaka*). Oltre a questa distinzione, il Buddha non formalizzò nessun altro tipo di organizzazione, tanto che, dopo la sua morte, sorsero immediatamente molti problemi relativi alla struttura e al funzionamento del *sangha*.

³ Il più importante di questi «amici virtuosi» è senz'altro il Maestro (*guru*) in sanscrito; *lama* in tibetano; *sbi* in cinese e (giapponese) sulla cui figura ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003.

⁴ *Samyutta Nikāya*, v, 168 (Oxford, Pali Text Society, 1994, p. 149).

⁵ Per Confucio ciascuno è qualcuno solo perché è contemporaneamente figlio/a di genitori, padre/madre di figli, fratello/sorella di fratelli/sorelle, marito/moglie, sottoposto o dirigente, amico di amici. Su Confucio cfr. H. Fingarette, *Confucio*, tr. di A. Andreini, Vicenza, Neri Pozza, 2001, e M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina, 1991.

⁶ Cfr. cap. 4.

⁷ Questa metafora della rete viene utilizzata in uno dei più famosi *sūtra* mahayanici, l'*Anatamsaka Sūtra* (cfr. *The Flower Ornament Scripture*, tr. di Th. Cleary, Boston, Shambala, 1987), e ripresa da Fazang della Scuola Hua

yan (cfr. *Trattato sul leone d'oro*, tr. di S. Zacchetti, Padova, Esedra, 2000).

⁸ Prendere rifugio nel *sangha* significa anche prendere i voti di *prātimokṣa* (in pali: *pātimokkha*) [= liberazione mediante l'eliminazione (di ciò che produce sofferenza)], dei quali si tratta in particolare nel *Vinaya-pitaka* (Canestro della Disciplina), e che si suddividono in: 1. otto «Voti per un giorno» per i laici (non uccidere, non rubare, non avere relazioni sessuali illecite, non mentire, non usare sostanze intossicanti, non cantare/danzare, non mangiare dopo mezzogiorno, non usare sedie/letti lussuosi); intossicanti); 2. cinque precetti per uomini e donne laici (non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, non mentire, non assumere sostanze); 3. trentasei voti per monaci novizi e monache novizie; dieci voti che le novizie devono osservare per due anni prima di essere ordinate *bhikkhuni*; 5. duecentoventisette voti (nella tradizione *theravāda*) del monaco ordinato (*bhikkhu*); 6. centoundici voti (nella tradizione *theravāda*) per le monache ordinate (*bhikkhuni*).

⁹ Nello Zen Rinza, invece, questa «passeggiata» – che serve, tra l'altro, a sgranchire le gambe dopo *zazen* (meditazione seduta) – è più veloce.

8. C'E' UNA MISTICA BUDDHISTA?

¹ Cfr. *Dīgha Nikāya*, ii, 56.

² Ci siamo soffermati su questa incredibile vicinanza in G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione*, Roma, Ined, 1997.

³ *Majjhima Nikāya*, 63, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 228-229.

⁴ Cfr. cap. 1.

⁵ Un termine «neutro» per indicare il desiderio è *chanda*, spesso presente in contesti in cui si intende sottolineare l'impulso alla conoscenza insito nell'attività dei sensi.

⁶ Cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., tr. di F. Sferra, pp. 16 e 18.

⁷ Ivi, p. 18. Cfr. anche *Dīgha Nikāya*, 22, tr. di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 339; *Itivuttaka*, 4, tr. di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp. 774-775.

⁸ Il desiderio come *taṇhā* si differenzia in tal senso dalla «retta intenzione» (*sammāsankappa*) che anima e sorregge il desiderio di liberazione. Talvolta anche il termine *chanda* – che per lo più è un sinonimo di *raga* – indica l'aspirazione al risveglio (cfr. *Majjhima Nikāya*, ii, p. 173).

⁹ *Kāma* indica propriamente una passione, un desiderio intenso.

¹⁰ *Rāga* significa letteralmente «colore», ossia ciò che si aggiunge a un oggetto, così come l'attaccamento si aggiunge al desiderio di qualcosa. Rispetto al normale godimento dei sensi, esso è quindi qualcosa in più. In tal senso «desiderio» non può essere considerato un equivalente di «bisogno».

¹¹ *Milindapañha*, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp. 174-175. È stato giustamente osservato che «Anche per il buddhismo [come per Freud] non si tratta di negare il piacere: il buddhismo non consiglia di rifiutare le esperienze piacevoli, ma soltanto di rinunciare all'attaccamento ad esse come fonte di soddisfazione ultima» (M. Epstein, *Pensieri senza un pensatore*, Roma, Ubaldini, 1996, p. 59).

¹² «Distacco» è reso anche col termine *virāga*; cfr. *Dhammapada*, 24.10 (343).

¹³ Cfr. *Samyutta Nikāya*, 2.12.7.1, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 99. È qui evidente che per il Buddha vi è un desiderio "positivo", quello del distacco e della liberazione, alimentato non dall'attaccamento ma dalla "retta intenzione" (*sammāsāṃkappa*). Sull'attaccamento all'io come principale ostacolo alla via della liberazione cfr. Buddhadasa, *Io e mio*, Roma, Ubaldini, 1991. È interessante a questo proposito ricordare quanto consiglia Meister Eckhart a chi intende realizzare se stesso: «deve prima di tutto abbandonare se stesso... poiché soltanto chi abbandona la propria volontà e se stesso, ha abbandonato davvero tutte le cose».

¹⁴ Si potrebbe parlare, a proposito di questa forma di desiderio, di "narcisismo", di innamoramento di sé: tuttavia, mentre per Freud il narcisismo è un fenomeno causato da funzioni carenti dei genitori, per il Buddhismo sarebbe endemico alla condizione umana: esso va combattuto non tentando di sostituire al falso sé un vero sé "superiore" – come intende fare, per esempio, la psicologia transpersonale – ma va superato rendendosi consapevoli che il sé, come entità autonoma, non esiste.

¹⁵ Cfr. *Dhammapada*, 24.1 (334), tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 566.

¹⁶ Ivi, 24.14 (347), p. 569. Nell'*Itivuttaka* si parla di «Tre nascite nella sfera del desiderio» (*kāmadhātū*): «Quella di coloro per i quali gli oggetti del desiderio sono già presenti, quella dei *deva* che si dilettano a creare ciò che desiderano e quella dei *deva* che controllano le cose create da altri» (*Itivuttaka*, 95, v.6, cit., p. 808).

¹⁷ *Itivuttaka*, cit., 4.49 (it.12), p. 768.

¹⁸ *Dhammapada*, 20.5 (277), tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 555.

¹⁹ Ivi, 20.7 (279), p. 556.

²⁰ *Majjhima Nikāya*, 22, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 244. Cfr. anche *Digha Nikāya*, 15, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp. 59-64; *Le domande di Milinda*, cit., pp. 124 e 128; *Samyutta Nikāya*, 4.10.10, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp. 203-204; *Anguttara Nikāya*, 4.5.9, tr. di C. Cicuzza, ivi, p. 219; *Digha Nikāya*, 1, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp. 284-288; 303-313; *Suttanipāṭa*, 272, tr. di C. Cicuzza, ivi, p. 894; *Saṁvāsāṇīkāsūtra*, tr. di R. Gnoli, ivi, pp. 1312.

²¹ Cfr., per esempio, F. Staal, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, Roma, Ubaldini, 1976, e M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto*, Milano, Mondadori, 1999.

²² Cfr., per es., J. Beaudé, *La mistica*, Torino, Paoline, 1992.

²³ C. Maccari, *Liberazione buddhista e salvezza cristiana*, Torino, LDC, 1995, p. 86.

²⁴ Cfr. D.T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma, Ubaldini, 1971.

²⁵ *Udāna*, 8.3 (73), tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 698. Cfr. anche *Itivuttaka*, II, 2.43.

²⁶ *Majjhima Nikāya*, 115.

²⁷ Cfr. cap. 1 e 2.

²⁸ *Milindapañha*, I, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp. 107-108.

²⁹ Il Buddhismo giapponese, consapevole del pericolo sempre incombente che sorgano interpretazioni in senso nichilistico della vacuità, usa la locuzione «vuoto erroneamente inteso» (*akusbu ku*).

¹ *La raccolta di Lin-chi (Rinzai roku)*, a cura di R. Fuller Sasaki, Roma, Ubaldini, 1985.

² Altre, meno note, Scuole del Buddhismo zen sono: Unmon, Hōgen, Igō, Yōgi e Ōryō.

³ Cfr. Dōgen zenji, *Shōbōgenzō. L'occhio e il Tesoro della Vera Legge*, Isola del Liri, Pisani, 2003, e A. Tollini, *Buddha e natura di Buddha nello "Shōbōgenzō"*, Roma, Ubaldini, 2004.

⁴ Cfr. il 5° caso del *Mumonkan (La porta senza porta)*, Roma, Ubaldini, 1977, p. 61. Cfr. anche Ph. Kapleau, *La nascita dello zen in Occidente*, Roma, Ubaldini, 1982, p. 120.

⁵ *La raccolta di Lin-chi*, cit., pp. 46-47.

⁶ Cfr. *The Flower Ornament Scripture*, tr. a cura di Th. Cleary, Boston, Shambala, 1987.

⁷ Una formidabile rigorizzazione di questa visione contenuta nell'*Avantamsakasūtra* si ha nel *Trattato sul leone d'oro* di Fazang, a cura di S. Zaccchetti, Padova, Esenda, 2000.

⁸ *La raccolta di Lin-chi*, cit., p. 27.

⁹ Dōgen zenji, *Shōbōgenzō*, cit. pp. 212-213.

¹⁰ Taisen Deshimaru, *Lo zen passo per passo*, Roma, Ubaldini, 1981, p. 10.

¹¹ *La raccolta di Lin-chi*, cit., p. 61.

¹² Engaku Taino, *L'illuminazione nella vita quotidiana*, Roma, Mediterranea, 1997, p. 36.

¹³ *Mahāsatipatthānasutta*, in *Digha Nikāya*, 22, tr. di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 335-371.

¹⁴ Nyanaponika Thera, *Il cuore della meditazione buddhista*, Roma, Ubaldini, 1978, p. 38.

¹⁵ Tich Thien An, *Teoria e pratica dello zen*, Roma, Ubaldini, 1984, p. 45.

¹⁶ Garma C. Chang, *La dottrina buddhista della totalità*, Roma, Ubaldini, 1974, p. 189.

10. PRATICHE DEL VUOTO E BUDDHISMO ZEN

¹ Sul tema dell'*antica* nei testi antichi cfr. *Dhammapada*, 20, 277, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, p. 555; *Le domande di Milinda* (cfr. *ibid.*, pp. 127-131); *Anguttara Nikāya* (Oxford, ed. Pali Text Society, 1989-1994) III, 68, 109, 200, 235, 314; IV, 8, 27, 29, 100, 151, 258, 265; V, 71, 74, 129; *Samyutta Nikāya* (Oxford, ed. Pali Text Society, 1992-1994) I, 9, 85, 180, 183, 197, 236, 253; II, 22, 40, 57, 88, 114, 130, 165; III, 20, 39, 49, 65, 75, 82, 87, 88, 94-97, 107, 112, 116, 122, 124, 129, 132, 146, 150, 153; IV, 13, 23, 39, 52, 65, 84, 91-97, 144-157, 210, 230, 271; V, 113; *Majjhima Nikāya* (Oxford, ed. Pali Text Society, 1995) 13.36, 22.2-26 (cfr. *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., pp. 243-244), 28.7, 35.20, 37.3, 50.18, 52.4, 62.23, 62.29, 64.9, 74.9, 77.29, 106.5, 109.15, 118.21, 121.11, 131, 2 e 9 (cfr. *ibid.*, pp. 331-333), 132, 133, 137.11, 144.6,