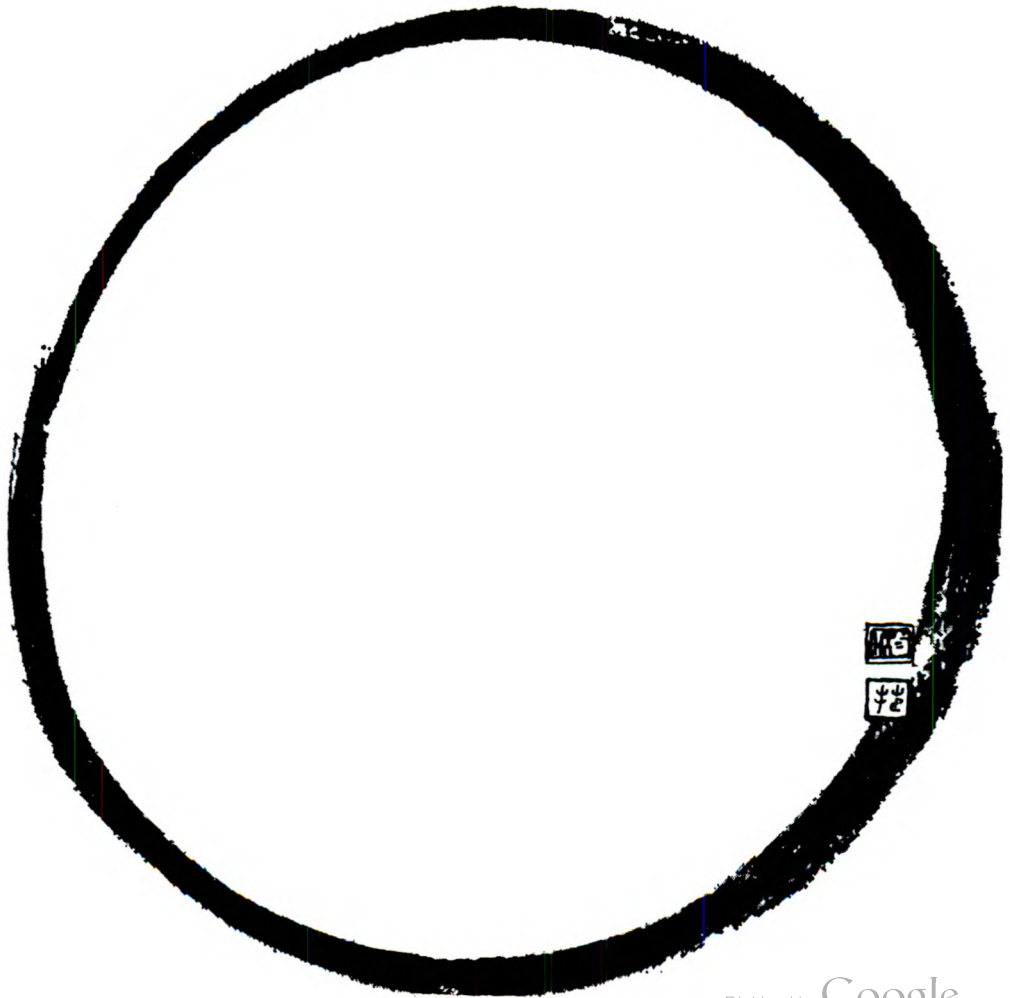


LU K'UAN YÜ
(CHARLES LUK)

CH'AN E ZEN

EDIZIONI
MEDITERRANEE



Orizzonti dello spirito | 22

Collana fondata da Julius Evola

Lu K'uan Yü (Charles Luk)

CH'AN E ZEN

This One



HS3N-AHO-YQK4



EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Ristampa 1988

Titolo originale dell'opera: CH'AN AND ZEN TEACHING □ Rider
& Co. - London □ © Copyright Charles Luk 1960 □ © Copyright
1977 by Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158 □ Traduzione
di Roberta Rambelli □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via L. Arati, 12 - Roma

INDICE

Premessa	pag. 9
----------	-----------

PARTE PRIMA

I discorsi e le parole del Dharma del Maestro Hsu Yun

1. Prerequisiti della Preparazione Ch'an (da <i>Hsu Yun Ho Shang Fa Hui</i>)	21
2. La Preparazione Ch'an (da <i>Hsu Yun Ho Shang Fa Hui</i>)	35
3. Lezioni quotidiane di due settimane Ch'an, tenute al Monastero del Buddha di Giada, Shangai, nel 1953 (da <i>Hsu Yun Ho Shang Nien P'u</i>)	61
4. L'arrivo del Maestro a Ts'ao Ch'i (da <i>Hsun Yun Ho Shang Fa Hui</i>)	137

PARTE SECONDA

Le storie di sei Maestri Ch'an (Dalla Raccolta Imperiale di Detti Ch'an - Yu Hsuan Yu Lu)

Premessa	151
1. Il Maestro Ch'an Teh Ch'eng, detto il Monaco della Barca a Hua Ting	153

	pag.
2. Il Maestro Ch'an Chi Hsien di Hsiang Yen	161
3. Il Maestro Ch'an Chu Ti di Chin Hua	167
4. Il Maestro Ch'an Hui Ts'ang di Shih Kung	171
5. Il Maestro Ch'an Wu Chu, alias Wen Hsi, di Hang Chou	175
6. Il Maestro Fu Ta Shih (letteralmente) Bodhisattva Fu (alias) Shan Hui	181

PARTE TERZA

Il Tagliadubbi di Diamante Un Commentario sul Sūtra del Diamante Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-Sūtra del Maestro Ch'an Han Shan (dal Chin Kang Chueh I)

Premessa	187
Prefazione	191
Parte I	195
Parte II	239

PARTE QUARTA

Un discorso franco sul Sūtra del Cuore (Prajñā-Pāramitā-Hṛdaya Sūtra) del Maestro Ch'an Han Shan (dal Hsin Ching Chih Shuo)

Premessa	265
Prajñā-Pāramitā-Hṛdaya Sūtra	267
Glossario dei nomi, termini e luoghi cinesi e sanscriti	283

Alla memoria di Upāsikā Marguerite La Fuente
di *Les Amis du Bouddhisme*
le cui parole d'incoraggiamento hanno vinto le esitazioni dell'autore, quando incominciava a tradurre testi cinesi nel 1956

~

Noi troviamo rifugio in Buddha,
noi troviamo rifugio nel Dharma,
noi troviamo rifugio nel Saṅgha,
noi troviamo rifugio nella Triplice Gemma che è in noi.

PREMESSA

Il carattere cinese *ch'an* (zen in giapponese) è l'equivalente della parola sanscrita *dhyāna*, che significa *meditazione*, una delle sei perfezioni (*pāramitās*). È stata usata erroneamente per designare la trasmissione della mente, che il Tathāgata affidò a Mahākāśyapa e che fu introdotta in Cina dal Ventottesimo Patriarca, Bodhidharma. Questa trasmissione era estranea ai sistemi adottati dal Buddha quando spiegava i sūtra, e intendeva rivolgersi direttamente alla mente, per la percezione della natura del sé e per il conseguimento della condizione di Buddha. Perciò, il Ch'an abbraccia ogni cosa, mentre il *dhyāna-pāramitā* è soltanto uno dei sei modi della salvezza. La differenza tra la setta Ch'an e altre scuole consiste nel fatto che lo scopo della prima è l'illuminazione istantanea, mentre lo scopo delle altre è un conseguimento graduale di stadi successivi di santità, prima dell'illuminazione completa. I maestri Ch'an intendevano l'illuminazione addirittura come il conseguimento effettivo del Dharmakāya.

I commentatori moderni hanno determinato interpretazioni inesatte e confuse del Ch'an o Zen, e così sentiamo parlare di calligrafia Zen, di pittura Zen, di musica Zen e persino di tiro con l'arco Zen. Se venisse chiesto ad un maestro di confermare il carattere Zen di un dipinto o di un saggio calligrafico, risponderebbe: « La spada è sparita molto tempo fa ». È opportuno citare a questo proposito un brano tratto dai *Detti di Chung Feng* (*Chung Feng Kuang Lu*):

Che cos'è Ch'an? Ch'an è il nome della mente. Che cos'è la mente? La mente è la sostanza del Ch'an. Bodhidharma venne da Occidente ed espose soltanto la diretta indicazione della mente umana. Dapprima, il termine Ch'an non venne usato: ma il risultato di questa indicazione diretta fu il susseguente risveglio (dei seguaci della setta). Nelle loro domande e nelle loro risposte ciò (che non aveva nome) venne chiamato Ch'an (per comodità). Tuttavia, il Ch'an non può essere compreso né per mezzo dell'apprendimento né per un caso fortunato. Quando ha luogo la realizzazione di sé, tanto la parola quanto il silenzio, tanto il movimento quanto l'immobilità sono, inaspettatamente, Ch'an. Nel momento di questo Ch'an inatteso, la mente si manifesta automaticamente. Perciò sappiamo che il Ch'an non si discosta dalla mente, e che la mente non si discosta dal Ch'an. Ch'an e mente, perciò, sono due nomi che indicano la stessa sostanza.

Scopo della setta Ch'an è spogliare la mente di tutti i sentimenti e di tutte le passioni per districarla da ciò che è fenomenico, in modo che la vera natura di sé possa ritornare al suo stato normale ed operare normalmente, senza alcun ostacolo. In vista di questo fine, i maestri Ch'an usarono soltanto raramente i termini buddisti che si incontrano in tutti i sūtra. Gli uomini, infatti, hanno sempre la tendenza ad aggrapparsi alla terminologia che, nella loro ricerca del sapere e di una più vasta conoscenza, può soltanto stimolare le facoltà del loro pensiero e rendere più intense le loro discriminazioni. I maestri insegnavano ai loro discepoli ad astenersi dalla ricerca dell'illuminazione e dello stato di Buddha, perché l'idea stessa dell'illuminazione e dello stato di Buddha dava origine al doppio concetto della realtà dell'ego e della realtà del dharma, che spezzava la loro unità in soggetto e oggetto e che era quindi causa di illusione e di sofferenza. È per questa ragione che i termini abitualmente reperibili nei sūtra si trovano soltanto assai di rado nei testi Ch'an, cosa che appare strana e inspiegabile ai buddisti delle altre scuole. Quei testi sono oscuri e incomprensibili come le profezie di Nostradamus e spesso i lettori, perplessi, li accantonano dopo averne letto poche pagine, e non li riprendono in mano mai più. Nessun grande maestro si prese mai

la briga di fornire una spiegazione chiara od un commento esauriente dei detti dei suoi illuminati predecessori. Anche se citavano detti antichi quando impartivano istruzioni ai propri discepoli, i loro commenti, che andavano da una semplice frase fino ad un intero gāthā o poesia, erano, per i principianti, altrettanto oscuri e incomprensibili.

Alcuni filosofi moderni stanno cercando di collegare il Ch'an alle loro concezioni personali, e hanno addirittura sostenuto che gli antichi maestri usavano parole assolutamente prive di significato, grida o gesti senza senso per illuminare i loro discepoli. È evidente che queste parole, queste grida, queste risate e via di seguito possono apparire prive di significato ad una mente che discrimina: ma non appena rinuncia alla discriminazione, scopre che in realtà esse sono ricche di significato. Per esempio, le grida di Lin Chi avevano quattro significati diversi, ognuno dei quali era appropriato per un caso particolare. Anche uno scoppio di risa, o il gesto di spalancare le due mani sono egualmente ricchi di significato. Se si fa ricorso alla propria mente discriminante per commentare i detti antichi, si finisce per guardare soltanto il dito che indica, e non la luna che viene indicata dal dito.

Tuttavia, noi non possiamo rimproverare i maestri per avere usato detti in apparenza oscuri e astrusi, perché, se essi avessero fatto ricorso alla terminologia creata dall'intelligenza umana condizionata, i loro discepoli vi si sarebbero aggrappati, allontanandosi così dalla giusta via della preparazione. Quando un monaco chiese a Yun Men: « Che cos'è Buddha? » il maestro comprese che la mente dell'interrogante era turbata dalla vana parola « Buddha » e, per districarla dall'illusione del Buddha, rispose: « Un bastoncino da toeletta ». Non era affatto una mancanza di rispetto nei confronti dell'Illuminato, poiché la risposta aveva l'unico scopo di mondare la mente illusa del discepolo da una concezione impura, poiché il Buddha, così come viene concepito da una mente illusa, non potrà mai essere il puro Buddha che è al di là di ogni descrizione. Tuttavia, questo caso particolare non deve essere generalizzato, perché tale risposta era appropriata soltanto per la domanda formulata in quel particolare momento. Per questa ragione, Yun Men proibì ai suoi discepoli di mettere per iscritto i suoi detti. Allo stesso modo, noi non possiamo seguire l'esempio del maestro Tan Hsia

e bruciare le statue lignee del Buddha. Tan Hsia comprese che era venuto il momento di illuminare un monaco illuso, il quale si aggrappava alle statue e ignorava il vero Buddha. Il monaco si scandalizzò, dapprima, a quella vista: ma quando comprese il gesto del suo maestro, riabbassò le sopracciglia inarcate per lo stupore e fu immediatamente illuminato.

Queste parole, queste frasi, queste grida, queste risate, questi gesti e questi colpi di bastone sono conosciuti come *kung an* (*koan* in giapponese) o cause concorrenti capaci di provocare il risveglio di quei discepoli le cui menti sono già libere dalle illusioni e le cui potenzialità sono pienamente attuate, pronte ad assorbire la verità. Per esempio, quando Hui K'o pregò Bodhidharma di pacificare la sua mente sconvolta, ma non riuscì a mostrarla al maestro che dichiarò: « Perciò ho pacificato la tua mente », il patriarca cinese fu istantaneamente illuminato. Questo fu un *kung an* che contribuì all'illuminazione di Hui K'o. Letteralmente, *kung an* significa incartamento, documentazione, leggi pubbliche e regolamenti stabiliti per porre fine alle controversie e per mantenere la legge e l'ordine. Allo stesso modo, tutte le istruzioni impartite dal Buddha e dai Patriarchi per illuminare gli illusi vengono chiamate « Giusti Comandi » della setta, o guide irrevocabili per rivelare la verità, e sono conosciute come *kung an* del Ch'an. Po Yen disse: « Quando ricevevano (uomini che possedevano gradi diversi di qualità) potenziali, gli antichi erano costretti a impartir loro istruzioni che in seguito furono chiamate *kung an* o cause concorrenti ».

Quando gli uomini dotati di grandi capacità potenziali, che reagivano esattamente ai *kung an*, diventarono rari, i maestri escogitarono quello che noi chiamiamo *hua t'ou*, per spogliare le menti dei loro discepoli dei pensieri e delle discriminazioni, per districarli dal mondo della vista, dell'udito, del sentimento e della conoscenza. *Hua t'ou* significa il momento precedente a quello in cui un pensiero (o parola mentale) agita la mente: il suo equivalente più prossimo può essere ante-parola o ante-pensiero. *Hua t'ou* è anche un pensiero di se stesso, e poiché ogni pensiero è errato, un *hua t'ou* è a sua volta un pensiero impuro, usato come strumento per arrestare il processo pensante. È indicato come la spada preziosa del re Vajra, una concentrazione tagliente che ha lo scopo di recidere e di abbattere tutti i pen-

sieri e le visioni che assalgono colui che medita durante la preparazione. Quest'unico pensiero, fondamentalmente errato, sparirà quando cadrà in disuso, dopo l'eliminazione dell'ultimo sottile vincolo di realtà dell'ego e del dharma.

Abbiamo il piacere di presentare, in questa Prima Serie di Insegnamenti Ch'an e Zen:

PARTE I. *I Discorsi e le parole del Dharma del Maestro Hsu Yun.*

1. Prerequisiti della Preparazione Ch'an.
2. La Preparazione Ch'an.
3. Lezioni quotidiane di due settimane Ch'an.
4. L'arrivo del Maestro a Ts'ao Ch'i.

PARTE II. *Le Storie di sei Maestri Ch'an, dalla Raccolta Imperiale di Detti Ch'an - Yu Hsuan Yu Lu.*

PARTE III. *Il Tagliadubbi di diamante: un commento sul Sūtra del Diamante, del Maestro Ch'an Han Shan.*

PARTE IV. *Un discorso aperto sul Sūtra del Cuore, del Maestro Ch'an Han Shan.*

« I Prerequisiti della preparazione Ch'an », la « Preparazione Ch'an » e « Lezioni quotidiane di due settimane Ch'an » sono guide assai utili, non soltanto per gli occidentali che praticano il Ch'an, ma anche per gli orientali che aderiscono alla Setta. In questi capitoli vengono fornite tutte le informazioni utili, ed i termini difficili ed i significati profondi sono perfettamente spiegati in numerosissime note, in modo che anche un principiante può praticare il Dharma della Mente senza un insegnante.

Le storie degli antichi maestri ed i loro detti citati dal maestro Hsu Yun si trovano nei seguenti florilegi Ch'an:

La Trasmissione della Lampada (Ching Te Ch'uan Teng Lu),
Cinque Lampade Riunite alla Sorgente (Wu Teng Hui Yuan),
Il Dito che Indica la Luna (Shui Yueh Chai Chih Yueh Lu),

Selezione Imperiale di Detti Ch'an (Yu Hsuan Yu Lu),
 I Detti degli Antichi Maestri (Ku Tsun Su Yu Lu),
 Storie di Monaci Eminentissimi (Kao Seng Ch'uan) e
 Storie di Upāsaka Eminentissimi (Ch'u Shih Ch'uan).

Il maestro citava inoltre alcuni passi estremamente interessanti del Sūrangama Sūtra (Leng Yen Ching), per coloro che intraprendono la preparazione Ch'an.

Per familiarizzare i lettori con la terminologia Ch'an e con il linguaggio dell'increato, come lo chiamò l'Upāsaka P'ang Yun, « L'Arrivo del Maestro a Ts'ao Ch'i » è stato introdotto dopo i primi tre capitoli. Nel quarto capitolo, i lettori si troveranno nell'atmosfera Ch'an dei monasteri della Cina, in cui il linguaggio dell'assoluto viene usato per rivelare ciò che è inconcepibile e inespriabile.

Questo capitolo condurrà i lettori nel cuore di Ts'ao Ch'i, un distretto attraversato dal corso tortuoso del fiume Ts'ao, dove nel 502 d.C. un maestro indiano eresse il monastero di Pao Lin (Bosco Prezioso), predicendo che centosettant'anni più tardi un Bodhisattva in carne e ossa vi sarebbe giunto per fare girare la Ruota del Supremo Veicolo. Questo Bosco Prezioso ha dato origine alle cinque sette Ch'an della Cina. I lettori seguiranno il maestro Hsu Yun, il quale li guiderà alla porta di Ts'ao Ch'i, alla Porta del Monastero, nella Sala di Maitreya, la Sala Wai To, la Sala di Han Shan, la Sala del Buddha, la stanza dell'Abate e, finalmente, nella Sala del Dharma, dove Hui Neng sedeva accanto all'Altare spiegando l'insuperato Dharma e liberando un numero illimitato di esseri viventi.

Il maestro Hsu Yun era Abate del monastero Ku Shan, nella provincia di Fu Chien (Fukien). Nel 1934, una sera, durante la meditazione, vide il Sesto Patriarca, che gli disse: « È tempo che tu ritorni ». La mattina seguente, il maestro disse al primo dei suoi discepoli, Kuan Pen: « La mia vita causale sta per concludersi. Ieri ho veduto il Sesto Patriarca che mi ha richiamato ». Nella quarta luna dello stesso anno, vide in sogno, una notte, il Patriarca che per tre volte lo esortò a « ritornare ». Qualche tempo dopo, egli ricevette dal governatore della provincia un telegramma che lo invitava a recarsi a Ts'ao Ch'i, per assumere la direzione del monastero del Sesto Patriarca, che

si trovava nelle stesse condizioni deplorabili in cui l'aveva trovato Han Shan piú di trecento anni prima.

Le parole del Dharma, in questo capitolo, hanno un solo scopo: rivolgersi direttamente alla mente per la realizzazione di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha, secondo la Trasmissione tramandata dai Patriarchi del passato.

Il Venerabile Hsu Yun, mio maestro, era figlio del funzionario Hsiao Yu T'ang della prefettura di Chuan Chou, provincia di Fukien. Era nato nell'ora Yin dell'ultimo giorno del settimo mese dell'anno K'eng Tsu nel ventesimo anno del regno di Tao Kuang (26 agosto 1840, tra le 3 e le 5 del mattino). Sua madre morí subito dopo averlo dato alla luce. Quando ebbe undici anni, gli vennero scelte come mogli due bambine, che piú tardi furono convertite al Buddhismo dal loro marito « nominale »; dopo la morte del padre di lui, le due giovani donne, insieme alla matrigna di Hsu Yun, entrarono in un monastero, e in seguito divennero due monache illuminate. A tredici anni, Hsu Yun già pensava di abbandonare la sua casa, ma ne fu impedito dal padre. A diciannove anni, in compagnia di un cugino, fuggí di casa ed entrò nel monastero di Ku Shan, dove ricevette la tonsura: gli fu assegnato il nome « Ku Yen », alias Yen Ch'e e Te Ch'ing. A ventotto anni, si recò a vivere in una grotta, dove rimase per tre anni. A trenta, lasciò la grotta e vagò da un luogo all'altro, cercando di apprendere. Un maestro gli insegnò a praticare il hua t'ou: « Chi è che trascina qui un cadavere? ». A quarantatré anni, si recò a P'u T'o, poi alla Montagna dalle Cinque Vette: durante il cammino, fu sorpreso da una tempesta di neve, si ammalò gravemente e fu salvato, per due volte, da un mendicante di nome Cen Chi, che gli diede del cibo. Durante la conversazione con il mendicante, questi gli rivolse alcune strane domande, piuttosto simili a quelle rivolte al maestro Wu Chu (vedere la storia di Wu Chu a pag. 175). Il maestro non era ancora illuminato, e non si rese conto che *Wen Chi* non era altri che *Wen Chi*, il nome cinese di Mañjuśrī, che veniva in suo soccorso. Dopo il suo viaggio alla Montagna dalle Cinque Vette, si diresse verso occidente e giunse a Lhasa; poi continuò i suoi viaggi, recandosi nel Bhutan, in India, a Ceylon e in Birmania prima di ritornare in Cina, dove ricostruí parecchi monasteri, compresi quelli dei fondatori delle Sette Ch'an.

Fece inoltre viaggi in Malacca e in Thailandia, dove i suoi seguaci sono molto numerosi.

Il maestro Hsu Yun fu il successore nel Dharma di tutte le cinque Sette Ch'an della Cina, ed è considerato l'occhio destro del Dharma della generazione attuale. Il numero dei suoi seguaci è grandissimo, incalcolabile. I suoi discepoli si trovano dovunque: c'è persino un abate, monaci e monache alle Hawaii.

La Parte II di quest'opera comprende le storie di sei eminenti maestri Ch'an, con i loro detti, e descrive le circostanze che portarono alla loro illuminazione. I lettori, dopo aver letto queste storie, comprenderanno il significato del termine *kung an*. Questa Parte II costituisce il preludio alle storie, più lunghe, che verranno presentate nella nostra II Serie di Insegnamenti Ch'an e Zen, in cui verranno discusse particolareggiatamente tutte le tecniche ed i metodi usati dagli antichi.

La Parte III e la Parte IV presentano rispettivamente il Sūtra del Diamante e il Sūtra del Cuore, con ampi commenti del maestro Ch'an Han Shan, che li scrisse, nel secolo decimosesto, dopo l'illuminazione. Questi due sūtra della saggezza sono indispensabili per i praticanti del Ch'an che desiderano liberarsi dalle illusioni perché le loro potenzialità inerenti possano attiversi totalmente, così da prepararli al risveglio istantaneo. Per noi è impossibile incontrare maestri illuminati, in questo periodo di declino del Dharma: e questi due sūtra colmeranno la lacuna.

È vero che alcuni antichi maestri esortavano i loro discepoli a non leggere i sūtra durante il periodo di preparazione; ma non appena i discepoli si erano risvegliati incominciavano a leggere tutto il Tripitaka, che ormai erano in grado di comprendere dall'inizio alla fine. C'erano anche discepoli recalcitranti che si aggrappavano ai nomi ed ai termini incontrati nei sūtra e li citavano, quando si trovavano a discutere tra di loro o con i loro insegnanti. Inoltre, quando un sūtra non è bene spiegato e perfettamente compreso, l'insegnamento eccellente viene interpretato in modo erroneo ed è facile che divenga ancora più dannoso delle parole del demone. Ma è un gravissimo errore ritenere che si possa fare a meno del contenuto dei sūtra, in particolare in questo periodo di declino della Dottrina, in cui è quasi impossibile trovare maestri illuminati. Altrettanto erronea è la convinzione che sia possibile trascurare le regole della mo-

ralità e della disciplina, perché senza la moralità e la disciplina l'uomo illuso può abbandonarsi a discriminazione e a discernimenti, legandosi in questo modo ai sei mondi dell'esistenza.

Anche le Parti II, III e IV sono precedute ciascuna da una Premessa che fornisce utili spiegazioni. Tutte le parentesi sono state aggiunte da me.

Upāsaka Lu K'uan Yü

Hongkong, 22 maggio 1959

PARTE PRIMA
I DISCORSI E LE PAROLE DEL DHARMA
DEL MAESTRO HSU YUN

Prerequisiti della Preparazione Ch'an
(da Hsu Yun Ho Shang Fa Hui)

Lo scopo della preparazione Ch'an è quello di realizzare la mente per la percezione della (propria) natura: cioè spazzare via le impurità che contaminano la mente, in modo che sia possibile percepire veramente il volto fondamentale della natura di sé. Le impurità sono il nostro falso pensiero, e l'aggrapparsi (alle cose come se fossero reali). La natura di sé è la caratteristica meritoria della saggezza del Tathāgata, che è la stessa tanto nei Buddha quanto negli esseri viventi. Se si mettono da parte il falso pensiero e l'aggrapparsi alle cose come se fossero reali, allora l'individuo renderà testimonianza delle caratteristiche meritorie della propria saggezza del Tathāgata e diventerà un Buddha, altrimenti rimarrà un essere vivente. Infatti, da eoni innumerevoli, la nostra illusione ci ha immersi nel (mare della) nascita e morte. Poiché la nostra contaminazione è (ormai) durata già per tanto tempo, noi non siamo subito in grado di liberarci dal falso pensiero per percepire la nostra vera natura. Per questa ragione, noi dobbiamo intraprendere la preparazione Ch'an. Il prerequisito di questa preparazione consiste nello sradicare il falso pensiero. Circa i metodi per eliminarlo, noi abbiamo già molti detti di Śākyamuni Buddha, e nulla è più semplice della parola « Arresta » nel suo detto: « Se si arresta, è l'Illuminazione (Bodhi) » (1).

(1) La frase completa dice: « La mente folle non si arresta: se si arresta, è la Bodhi, cioè l'illuminazione ».

La setta Ch'an, a partire dalla sua introduzione, da parte di Bodhidharma dopo il suo arrivo in Oriente, fino al trapasso del Sesto Patriarca, si diffuse in tutto il paese e godette di una grande prosperità, quale non si conobbe mai né prima né dopo quel periodo. Tuttavia, la cosa piú importante insegnata da Bodhidharma e dal Sesto Patriarca fu semplicemente questa: « Scacciate tutte le cause concorrenti. Non fate sorgere neppure un pensiero ». Scacciare tutte le cause concorrenti è abatterle (2). Perciò, queste due frasi: « Scacciate tutte le cause concorrenti. Non fate sorgere neppure un pensiero », sono i prerequisiti della preparazione Ch'an. Se queste due frasi non vengono messe in pratica, non soltanto la preparazione sarà inefficace, ma sarà addirittura impossibile iniziarla, perché, tra le cause che si levano e decadono, un pensiero dopo l'altro, come è possibile parlare di preparazione Ch'an?

Ora noi sappiamo che (le frasi): « Scacciate tutte le cause concorrenti. Non fate sorgere neppure un pensiero » sono i prerequisiti della preparazione Ch'an: in che modo possiamo adempiere questi prerequisiti? Coloro che sono dotati di spiritualità elevatissima sono in grado di arrestare per sempre il sorgere di qualsiasi pensiero fino a quando raggiungono (lo stato di) senza-nascita, e perciò realizzano istantaneamente l'illuminazione (bodhi) senza ulteriori difficoltà. Coloro che possiedono invece una spiritualità inferiore dedurranno il principio fondamentale (3) dai fatti (4) e comprenderanno perfettamente che la natura del Sé è essenzialmente pura e monda e che l'angoscia (kleśa) (5) e l'illuminazione, come pure la nascita, la morte e il Nirvāna sono tutti nomi vuoti, che non hanno il benché minimo rapporto con la natura di sé; che i fenomeni sono come un sogno, un'illusione, una bolla di sapone, un'ombra; e che i quattro elementi fondamentali, costituenti il corpo fisico, come le montagne, i fiumi e la grande terra che sono entro la natura di sé sono semplicemente simili a bolle nel mare. Questi fenomeni sorgono e decadono, susseguendosi gli uni agli altri senza interferire con l'essenza (della

(2) Nella terminologia Ch'an, « deporre, abbandonare cause o pensieri » significa abbandonare il pesante carico di cause o di pensieri per liberare la mente dalla contaminazione.

(3) Principio sottostante, fondamentale: teoria, noumeno.

(4) Fatti: attività, pratica, fenomeno.

(5) Kléśa: angoscia, preoccupazione, turbamento e tutto ciò che li causa.

natura di sé). Perciò, non si deve seguire l'illusione nella sua creazione, durata, mutamento e annientamento, e suscitare sentimenti di gioia, tristezza, attaccamento e rifiuto. Un individuo dovrebbe abbandonare tutto ciò che costituisce il fardello del suo corpo e diventare così esattamente come un morto. Il risultato sarà questo: gli organi dei sensi, i dati forniti dai sensi e la coscienza svaniranno, e verranno eliminati la concupiscenza, la collera, la stupidità e l'amore. Quando tutti i nostri sentimenti di gioia e di tristezza, il freddo della fame e il tepore della sazietà, l'onore e il disonore, la nascita e la morte, la felicità e l'infelicità, la beatitudine e la calamità, la lode e il rimprovero, il guadagno e la perdita, la sicurezza e il pericolo, il bisogno e il soccorso vengono tutti gettati in disparte, questo è veramente l'abbandono (di ogni cosa). Abbandonare una cosa significa abbandonare tutto per sempre, e ciò viene chiamato abbandono delle cause concorrenti. Quando tutte le cause concorrenti sono state abbandonate, il falso pensiero svanirà, poiché non si avrà più il sorgere della differenziazione, e ogni attaccamento sarà stato eliminato. Quando un individuo consegue questo stato, in cui non viene suscitato un solo pensiero, il fulgore della natura di sé apparirà in tutta la sua pienezza (6). Soltanto allora potranno essere interamente esauditi i prerequisiti della preparazione Ch'an. Saranno poi necessari altri sforzi nel vero addestramento e nella vera introspezione, se l'individuo vuole qualificarsi per realizzare la mente al fine di percepire la natura di sé.

In tempi recenti, i Buddisti Ch'an hanno spesso indagato (a questo proposito). Per quanto riguarda il Dharma, fondamentalmente non esiste, poiché non appena viene espresso in parole, il significato non sarà vero. Basta comprendere chiaramente che la mente è Buddha, e non sarà necessario altro. Questo è di una evidenza palmare, e tutti i discorsi sulla pratica e sulla realizzazione sono parole del demone. Bodhidharma, che venne in Oriente per « additare direttamente la mente dell'uomo per la percezione della natura di sé che conduce al conseguimento dello stato di Buddha », indicò chiaramente che tutti gli esseri viventi sulla terra erano Buddha. L'aperta conoscenza di questa natura di sé, pura e monda, e la completa armonia con essa, senza

(6) Questo è lo stato descritto nel « Canto del portatore di tavole » di Han Shan.

la contaminazione dell'attaccamento (a qualche cosa) (7) e senza la minima differenziazione mentale, quando si cammina, si sta fermi, si sta seduti o distesi, di giorno o di notte (8) non è altro che l'evidente (stato di) Buddha. Non richiede la minima applicazione della mente né il minimo sforzo. Inoltre, non vi è posto per azioni o fatti, e le parole, il discorso e il pensiero sono inutili. Per questa ragione, è detto che il conseguimento dello stato di Buddha è la cosa piú libera e piú semplice, che conta solo su se stessa e non dipende da altri. Se tutti gli esseri viventi su questa terra non vogliono trascorrere lunghissimi eoni passando attraverso le quattro specie successive di nascita (9) nei sei regni dell'esistenza (10), per restare immersi perpetuamente nel mare della sofferenza, e se desiderano conseguire lo stato di Buddha, in cui godranno la vera eternità, la vera beatitudine, la vera personalità e la vera purezza (11), dovranno credere sinceramente nelle vere parole del Buddha e dei Patriarchi, e abbandonare tutti (gli attaccamenti) senza pensare al bene né al male: e tutti avranno allora la certezza di divenire immediatamente Buddha. Tutti i Buddha, i Bodhisattva e i Patriarchi delle generazioni del passato non fecero voto di liberare tutti gli esseri viventi senza averne la certezza: non pronunciarono voti vani e non dissero menzogne deliberate.

La (qualificazione) cui si è accennato piú sopra è nello stato fornito dalla natura (12). Inoltre, il Buddha e i Patriarchi l'hanno spiegato ripetutamente, ed hanno ripetuto piú volte l'assicurazione relativa: le loro erano parole vere, parole che corrispondevano alla realtà, che non contenevano neppure un atomo di falsità e di inganno. Tuttavia, tutti gli esseri viventi su questa terra, per eoni incalcolabili, sono stati illusi, e immersi nell'oceano amaro della nascita e morte, ascendendo e precipitando nelle

(7) Anche l'attaccamento alla natura di sé è un'impurità che deve essere gettata da parte.

(8) Letteralmente: « durante i due periodi di sei ore della giornata ». Ogni giorno è diviso in due periodi di sei ore, uno per il giorno e l'altro per la notte.

(9) Nascita da uova, uteri, umidità e per trasformazione.

(10) Mondi degli dèi (deva), uomini, spiriti (asura), animali, spettri famelici e inferni.

(11) Le quattro realtà trascendentali del Nirvāna, esposte nel Mahāparinirvāna Sūtra.

(12) Cioè « così-sé », così di se stesso, esistente di per sé.

interminabili trasmigrazioni. Essendo illusi, confusi e sconvolti, essi volgono le spalle all'illuminazione e si uniscono alle impurità. Essi sono come vero oro gettato in un letamaio, dove non soltanto non viene usato, ma si sporca ignobilmente. Nella Sua grande misericordia, il Buddha fu indotto a stabilire 84.000 (13) porte del Dharma (verso l'illuminazione), perché gli esseri viventi dotati di capacità naturali diverse potessero servirsene per guarire delle 84.000 affezioni causate dalla loro concupiscenza, collera, stupidità ed amore abituali. Allo stesso modo vi viene insegnato ad usare badile, spazzola, acqua e straccio per lavare, spazzolare, pulire e lustrare il pezzo d'oro che si è sporcato. Perciò, le porte del Dharma indicate dal Buddha sono tutte eccellenti Dharma che permettono all'individuo di vedere attraverso la nascita e la morte e di conseguire lo stato di Buddha: l'unico problema è quello dell'adattamento o meno delle potenzialità individuali. Queste porte del Dharma non debbono venire suddivise arbitrariamente in superiori ed inferiori. Quelle che sono state introdotte in Cina sono: la Setta Ch'an (Tsung), la Scuola della Disciplina (Lu Tsung), la Scuola dell'Insegnamento (Chiao Tsung), la Scuola della Terra Pura (Chin Tsung) e la Scuola Yoga (Mi Tsung). Tra queste cinque porte del Dharma, ciascuno può scegliere quella che è adatta al suo carattere individuale ed alla sua inclinazione: e raggiungerà certamente il suo scopo, purché vi aderisca per un tempo sufficientemente lungo, senza cambiare idea, e purché la penetri profondamente.

La nostra setta sostiene la preparazione Ch'an. Questa preparazione è incentrata sulla « realizzazione della mente e percezione della natura di sé »; cioè, una esauriente indagine sul proprio volto fondamentale. La porta del Dharma che consiste nel « chiaro risveglio della mente di sé e attraverso la percezione della natura fondamentale » è stata trasmessa fin da quando il Buddha mostrò un fiore, fino a dopo che Bodhidharma venne in

(13) Le cifre 8 e 4 simboleggiano rispettivamente l'ottavo Vijñāna od ottava Coscienza e i quattro elementi basilari del corpo fisico, e significano l'illusoria natura di sé (8) tenuta in schiavitù nel corpo illusorio (4), cioè lo Spazio. I tre zeri successivi simboleggiano il Tempo, e finché un individuo rimarrà nell'illusione, avrà ben poca importanza aggiungere 10, 100 o 1.000 zeri in coda al numero. Tuttavia, quando si consegue l'illuminazione in uno schioccar di dita, le cifre 8 e 4 o Spazio scompariranno, e la fila di zeri, o Tempo, non avrà più alcun significato.

Oriente, con frequenti cambiamenti nel metodo pratico. Fino alle dinastie T'ang (935) e Sung (1278), moltissimi aderenti alla setta Ch'an furono illuminati udendo una parola o una frase. La trasmissione da maestro a discepolo non andava al di là dell'impressione del sigillo da mente a mente, e non veniva (insegnato) un Dharma fissato. Nelle domande e risposte (il ruolo di un maestro) era semplicemente quello di sciogliere i legami (che vincolavano il suo discepolo) (14) secondo le circostanze; era come dare una medicina adatta per ogni particolare malattia. Durante e dopo la dinastia Sung, le potenzialità umane si oscurarono; e le istruzioni fornite dai maestri non venivano eseguite dai discepoli. Per esempio, quando veniva insegnato loro ad « abbandonare ogni cosa » e a « non pensare né al bene né al male », i discepoli non abbandonavano affatto ogni cosa e non riuscivano a smettere di pensare al bene e al male. In questa situazione, gli antenati e i maestri furono costretti ad escogitare un metodo ispirato al principio « veleno usato come contravveleno », insegnando ai loro seguaci a indagare in un kung an (15) o a considerare un hua t'ou (16). Ai loro discepoli venne insegnato addirittura a tenere fermamente (nelle menti) un hua t'ou privo di significato, senza allentare la presa neppure per un istante brevissimo, così come un topo addenta (ostinatamente) la tavola di una cassa in un dato punto, fino a farvi un buco. Lo scopo di tale metodo era servirsi di un unico pensiero per controbilanciare ed arrestare miriadi di pensieri, perché i maestri non avevano altre alternative. Era come un'operazione che era divenuta necessaria, poiché il veleno era stato ormai introdotto nel corpo. Vi furono moltissimi kung an (escogitati dagli antichi, ma) in se-

(14) Cioè: liberare i suoi discepoli dalle costrizioni causate dall'illusione.

(15) Kung an, o koan in giapponese, significa: Dossier, incartamento, registrazione di un caso; una causa, leggi pubbliche, regolamenti; legge relativa ad un caso. Problemi escogitati dai maestri Ch'an, sui quali il pensiero si concentra per conseguire l'unità interiore e l'illuminazione. Il significato di un kung an è irrevocabile, e il kung an è valido quanto la legge.

(16) Hua t'ou significa ante-parola o ante-pensiero, cioè la mente prima che venga agitata da un pensiero. E la mente nella sua condizione imperturbata. Tenere nella mente un hua t'ou è guardare nella propria mente fino alla sua realizzazione. E anche rivolgere verso l'interno la facoltà dell'udito, per udire la natura di sé, per liberare la mente (soggetto) dagli oggetti esterni.

guito vennero insegnati soltanto hua t'ou come questi: « Chi trascina qui questo cadavere? » (17) e « Qual era il mio volto fondamentale, prima che io nascessi? ». Al giorno d'oggi, i maestri usano questo hua t'ou: « Chi è che ripete il nome di Buddha? ».

Tutti questi hua t'ou hanno soltanto un significato, che è molto normale e che non ha in sé nulla di straordinario. Se considerate colui che è « Chi sta recitando un sūtra? », « Chi ripete un mantra? », « Chi venera Buddha? », « Chi consuma un pasto? », « Chi indossa una veste? », « Chi cammina per la strada? », oppure « Chi sta dormendo? », la risposta sarà invariabilmente la stessa: « È la Mente ». La parola sorge dalla mente, e la Mente è l'ante-parola. Il pensiero sorge dalla Mente, e la Mente è l'ante-pensiero. Miriadi di cose vengono dalla Mente, e la Mente è l'inizio di miriadi di cose. In realtà, un hua t'ou è l'antepensiero. L'antepensiero non è altro che la Mente. Renderlo chiaro prima che sorga un pensiero è un hua t'ou. Il volto fondamentale che un individuo ha prima della propria nascita è la Mente. Esaminare il proprio volto fondamentale, prima della propria nascita, è esaminare la Mente. La natura di sé è la Mente (e) « volgere interiormente l'udito per udire la natura di sé » è « volgere interiormente la propria contemplazione per contemplare la mente di sé ».

La frase: « Il perfetto splendore sulla pura Consapevolezza » significa questo: « la pura consapevolezza » è la Mente, e « splendere sopra » è « guardare in ». La Mente è Buddha, e ripetere il (nome di) Buddha è contemplare il Buddha. Contemplare il Buddha è contemplare la Mente, perciò, « guardare in un hua t'ou » o « guardare in colui che ripete il nome del Buddha » è contemplare la mente o contemplare l'essenza pura della consapevolezza della mente, o contemplare il Buddha connaturato in sé. La Mente è la natura di sé, è consapevolezza ed è Buddha, poiché non ha né forma né ubicazione e poiché non può essere scoperta. È pura e monda per natura, penetra dovunque nel Dharmadhātu, non entra e non esce, non viene e non va, ed è fundamentalmente il puro Dharmakāya Buddha.

Un praticante deve tenere sotto controllo tutti i suoi sei organi di senso e considerare attentamente questo hua t'ou, os-

(17) Cioè: « Chi è che trascina qui questo tuo corpo fisico? ».

servando dove di solito sorge un pensiero, fino a quando percepisce la propria pura natura di sé, libera da ogni pensiero. Questa indagine continua, attenta, serrata, silenziosa e indifferente condurrà ad una contemplazione immobile e splendente (18) (il cui risultato sarà) la non esistenza dei cinque elementi costituenti dell'essere (skandha) (19) e la cancellazione tanto del corpo quanto della mente, senza che rimanga assolutamente nulla. Successivamente, questa assoluta immutabilità (dovrà essere mantenuta) in ogni situazione, quando si cammina o si sta fermi, quando si è seduti o quando si è sdraiati, di giorno o di notte. Con il passare del tempo, questo risultato verrà condotto alla perfezione, e condurrà alla percezione della natura di sé e al conseguimento dello stato di Buddha, con l'eliminazione di tutte le angosce e di tutte le sofferenze.

L'Antenato Kao Feng diceva (20): « Quando uno studente considera un hua t'ou con la stessa fermezza con cui una piastrella rotta gettata in uno stagno profondo precipita fino in fondo per 10.000 chang (21), se non verrà ridestato entro sette giorni, ebbene, chiunque può tagliarmi la testa e portarsela via ». Cari amici, queste sono le parole di un esperto maestro: sono vere e corrispondono alla realtà, non sono parole ingannevoli per imbrogliare la gente.

E allora, perché, nella generazione attuale, vi sono così pochi uomini che conseguono l'illuminazione, benché ve ne siano in grandissimo numero che tengono un hua t'ou (nelle loro menti)? Ciò avviene perché le potenzialità non sono spiccate come quelle degli antichi. Ciò avviene anche perché gli studenti hanno le idee confuse circa il metodo esatto di preparazione e circa il metodo di tenere un hua t'ou. Se ne vanno di qua e di là, ai quattro angoli del mondo, cercando istruzione, e il risultato è che, quando invecchiano, non hanno ancora le idee chiare per quanto concerne il significato di un hua t'ou e circa il modo di

(18) L'essenza della mente è immobile e silenziosa, e la sua funzione è risplendere.

(19) I cinque skandha: forma, ricezione, concezione, discriminazione e coscienza.

(20) Kao Feng fu l'insegnante di Chung Feng, i cui « Detti di Chung Feng » (Chung Feng Kuang Lu) vennero letti da Han Shan, prima che quest'ultimo iniziasse la sua preparazione Ch'an (vedasi l'Autobiografia di Han Shan).

(21) Chang: una misura, equivalente a dieci piedi cinesi.

esaminarlo. Trascorrono tutta la loro vita aggrappandosi alle parole ed ai nomi, e applicano la loro mente alla coda del hua t'ou (22). Indagano nelle frasi: « Guarda in colui che ripete il nome del Buddha » e « Occupati del hua t'ou »; e piú esaminano e sviscerano queste frasi, piú si allontanano da ciò che le frasi stesse rappresentano (23). Come potrebbero costoro essere destati all'evidente Realtà Suprema We Wei (Trascendentale), e come possono ascendere al Trono Reale, imperturbabile? Quando nei loro occhi viene gettata polvere d'oro, essi sono accecati: come possono irradiare il grande raggio illuminante? Che peccato! Che peccato! Essi sono tutti buoni figli e buone figlie, che lasciano le loro case per andare alla ricerca della verità, e la loro decisa fermezza è superiore alla media. Che peccato che essi si affaticino senza scopo! (Per questa ragione) un antico maestro disse: « È meglio rimanere non illuminato per mille anni che percorrere per un solo giorno il sentiero sbagliato ».

Coltivare se stessi per ridestarsi alla verità è facile ed è (anche) difficile. Per esempio, quando noi accendiamo la luce elettrica, noi sappiamo che in un attimo vi sarà luce e che l'oscurità durata miriadi di anni scomparirà. Se un individuo non sa come accendere la luce, i fili elettrici saranno manomessi, la lampada verrà danneggiata, e si avrà come risultato un accrescersi di passioni e di ignoranza. Vi sono anche alcuni che, mentre compiono la preparazione Ch'an e considerano il hua t'ou, si lasciano coinvolgere dai demoni e perdono la ragione, mentre altri vomitano sangue e si ammalano (24). Le cause evi-

(22) Quando la frase: « Chi ripete il nome del Buddha? » è semplicemente ripetuta da un praticante che ne afferra soltanto il significato, allora questi pensa alla « coda » del hua t'ou, invece che alla sua « testa » o ante-parola, che è la mente. Perciò, in questo modo, egli applica erroneamente la propria mente alla « coda » anziché alla « testa ».

(23) Il maestro intende dire che costoro falliscono perché impegnano la propria mente discriminante ad afferrare il significato di tali frasi, mentre, nella preparazione, le loro menti debbono per prima cosa essere liberate da ogni discriminazione.

(24) Se un pensiero malvagio riesce ad insinuarsi nella concentrazione della mente, mentre qualcuno considera un hua t'ou, tale pensiero si sostituirà al hua t'ou e potrà crescere sproporzionatamente, e diventare assai difficile da domare. Se tale pensiero è un forte desiderio che non può venire soddisfatto, la frustrazione che ne risulterà può causare la follia. Non si deve mai interferire con il respiro, e la concentrazione della mente non deve mai fissarsi sul petto, poiché può influire sui polmoni e causare vomito di sangue.

denti di tutto questo non sono forse il fuoco dell'ignoranza che prorompe in fiamma e la visione profondamente radicata del sé e dell'altro? (25). Perciò, i praticanti dovranno armonizzare il corpo e la mente, dovranno diventare sereni, liberi da ogni impedimento e dalla visione del sé e dell'altro, per determinare una perfetta unità con le loro potenzialità latenti. Fondamentalmente, questo metodo usato nella preparazione Ch'an è invariabilmente lo stesso, ma la preparazione è contemporaneamente difficile e facile tanto per i principianti quanto per gli esperti.

In che cosa consiste la difficoltà per un principiante? Sebbene il suo corpo e la sua mente siano maturi, egli è ancora confuso per quanto riguarda il metodo, e poiché la sua pratica è inefficace, o si spazientirà o trascorrerà il tempo sonnecchiando, con questo risultato: « Preparazione da principiante il primo anno, preparazione da esperto il secondo anno, e il terzo anno nessuna preparazione ».

In che cosa consiste la facilità, per un principiante? Richiede soltanto fede, una grande costanza ed una mente senza mente. Una mente credente è, innanzi tutto, la fede che questa nostra mente sia fondamentalmente Buddha, che non differisce da tutti i Buddha e da tutti gli esseri viventi dei tre tempi nelle dieci direzioni dello spazio; e, in secondo luogo, la fede che tutti i Dharma esposti da Śākyamuni Buddha possano permetterci di porre fine alla nascita e morte e di conseguire lo stato di Buddha. Una mente costante consiste nella scelta di un metodo che deve essere praticato continuamente nell'esistenza attuale, nell'esistenza successiva e in quella ancora successiva. La preparazione Ch'an dovrebbe essere continuata in questo modo; la ripetizione del nome del Buddha dovrebbe essere continuata in questo modo; la ripetizione di un mantra (incantesimo mistico) dovrebbe essere continuata in questo modo; e lo studio dei sūtra, che consiste nel mettere in pratica l'insegnamento udito (cioè appreso dalle Scritture), dovrebbe essere continuato in questo modo. L'uso di qualunque porta del Dharma (verso l'illuminazione) deve essere basato sul Sila (26); e se la preparazione viene intrapresa in questo modo, non è motivo perché non debba riuscire.

(25) Nozione di dualismo che deve essere spazzata via.

(26) Sila: precetto, comando, proibizione, disciplina, regola, moralità.

Il vecchio maestro Kuei Shan (27) diceva: « Chiunque praticerà questo Dharma, senza regressi, per tre vite successive, può avere la certezza di conseguire lo stato di Buddha ». Il vecchio maestro Yung Chia diceva: « Se io preferisco parole ingannevoli per imbrogliare esseri viventi, sono pronto a precipitare nell'inferno dove strappano la lingua, per eoni innumerevoli quanto gli atomi ».

Per assenza di mente si intende l'abbandono di ogni cosa (28), in modo che il praticante diventa come un morto che, pur seguendo altri nella loro attività normale, non darà origine alla minima differenziazione e al minimo attaccamento, e vive come un uomo religioso privo di mente.

Quando un principiante ha acquisito queste tre specie di mente, se intraprende la preparazione Ch'an e considera, per esempio, il hua t'ou « Chi è che ripete il nome di Buddha? », deve allora ripetere silenziosamente diverse volte « Amitābha Buddha », e poi considerare colui che pensa al Buddha e dove ha origine questo pensiero. Dovrebbe sapere che questo pensiero non ha origine né dalla sua bocca né dal suo corpo. Se ha origine dalla sua bocca o dal suo corpo, quando egli muore, non possono il suo corpo e la sua bocca, che ancora esistono, dare origine a questo pensiero? Perciò, egli sa che questo pensiero ha origine nella sua mente. Ora dovrà osservare (e identificare) dove la sua mente dà origine a questo pensiero, e continuare a considerarlo, come un gatto pronto a balzare su di un topo, concentrando tutta la sua attenzione, libera da ogni altro pensiero. Tuttavia, la sua acutezza e la sua ottusità dovrebbero essere di proporzioni eguali. Non dovrebbe mai essere troppo acuto, perché quella acutezza potrebbe provocare una malattia. Se la preparazione è intrapresa in questo modo, in ogni condizione, mentre si cammina e mentre si sta fermi, mentre si è seduti e mentre si è sdraiati, sarà efficace, con il trascorrere del tempo, e quando la causa darà il suo frutto, come un melone maturo che cade automaticamente, una cosa qualunque che potrà toccare, o con la quale potrà entrare in contatto, causerà improv-

(27) Il Maestro *Kuei Shan* e il suo discepolo *Yang Shan* furono i fondatori della Setta *Kuei Yang* (*Ikkyo* in giapponese), una delle cinque Sette *Ch'an* della Cina.

(28) Cioè, libero da ogni attaccamento; gli attaccamenti sono paragonati ad un fardello che è necessario abbandonare.

visamente il suo supremo risveglio. Questo è il momento in cui il praticante sarà simile a colui che beve acqua ed è il solo a sapere se è fresca o tiepida, fino a quando sarà libero da ogni dubbio relativo a se stesso e proverà una grandissima felicità, simile a quella che si prova incontrando il proprio padre ad un crocevia.

In che cosa consistono la facilità e la difficoltà per un esperto? Per esperto si intende un individuo che si è rivolto a doti maestri per cercare istruzione e che ha intrapreso la preparazione continuandola per molti anni, durante i quali il suo corpo e la sua mente erano maturi, ed egli aveva le idee chiare circa il metodo che poteva praticare tranquillamente, senza incontrare alcun intralcio. La difficoltà incontrata da un monaco che si può definire un esperto consiste in questa sensazione di tranquillità e di chiarezza, nella quale si ferma e si adagia. Così, poiché si adagia in questa città dell'illusione, non raggiunge il luogo delle cose preziose (cioè il perfetto Nirvāna). Egli è adatto soltanto all'immobilità, ma non è preparato ai turbamenti, e la preparazione, perciò, non è completamente efficace per una utilizzazione realmente piena. Nel peggiore dei casi, il praticante, quando verrà a contatto con ciò che lo circonda, darà origine a sentimenti di attrazione e di repulsione e di accettazione e di rifiuto, con il risultato che il suo falso pensiero, contemporaneamente grossolano e raffinato, resterà saldo quanto prima. La sua preparazione si può paragonare all'immersione di una pietra nell'acqua, e diventerà inefficace. Con il passare del tempo, la noia e la pigrizia si insinueranno nella sua preparazione, che diventerà alla fine infruttuosa. Quando un monaco così si rende conto di essere su questa strada, deve immediatamente ritornare al hua t'ou ed esortare i suoi spiriti a compiere un passo in avanti, distaccandosi dalla sommità del palo alto cento piedi (che egli ha raggiunto) (29), fino a quando raggiungerà la cima della vetta più alta, sulla quale si insedie-

(29) Questo stato di immobilità e di silenzio è ampiamente descritto nel « Canto del Portatore di Tavole » di Han Shan (vedasi l'Autobiografia di Han Shan) e nella « Illuminazione Completa » del Bodhisattva Avalokiteśvara, là dove egli dice: « Tanto l'udito quanto il suo oggetto finirono, ma io non mi fermai dove essi finirono ». (Vedere « Lezioni Quotidiane » del Maestro Hsu Yun, pagine 111 e 115).

rà saldamente, o il fondo dell'oceano piú profondo, dove camminerà (in ogni direzione). Egli getterà via (il suo ultimo legame con l'irreale) e procederà liberamente dovunque, incontrandosi faccia a faccia (letteralmente, sostanza a sostanza, o essenza ad essenza) con i Buddha e i Patriarchi. Dov'è dunque la difficoltà? Non è forse facile?

Hua t'ou è *Mente Una*. Questa *Mente Una* vostra e mia non è né all'interno né all'esterno né in una via di mezzo. È inoltre all'interno, all'esterno e in mezzo, ed è come lo Spazio, che è immutabile ed abbraccia tutto. Perciò, il hua t'ou non dovrebbe essere né « tirato su », né « spinto in giù ». Se viene tirato su, causerà turbamento, e se viene spinto in giù, causerà ottusità, e sarà quindi in contraddizione con la natura della mente (30), non sarà in linea con il « mezzo » (31). Ognuno teme il falso pensiero, che trova difficile da controllare, ma io vi dico, cari amici, di non aver paura del falso pensiero e di non fare alcuno sforzo per controllarlo. Dovete soltanto esserne consci: non dovete né aggrapparvi ad esso, né seguirlo, né allontanarlo. Sarà sufficiente interrompere il pensiero: e quello vi lascerà in pace. Di qui il detto: « Bisogna riconoscere immediatamente il sorgere della falsità, perché, appena riconosciuta, scomparirà ».

Tuttavia, nella sua preparazione, se il praticante può volgere a proprio vantaggio questo falso pensiero, considererà dove esso ha origine e noterà che non ha una propria natura indipendente. Subito si renderà conto, allora, della non esistenza di quello stesso pensiero, e recupererà la sua natura fondamentale, priva di mente, seguita immediatamente dalla manifestazione del suo puro, connaturato Dharmakāya Buddha, che apparirà.

In realtà, il vero e il falso sono la stessa cosa (in natura): i viventi e i Buddha non sono un dualismo; e nascita, morte e Nirvāna, come pure illuminazione (bodhi) e angoscia (kleśa) appartengono tutti alla nostra mente e alla nostra natura, e non dovrebbero essere differenziati, non dovrebbero essere né amati né odiati, né accettati né rifiutati. Questa mente

(30) Natura-mente: corpo-mente immutabile, la mente pura fondamentale esistente, il tutto, il Tathāgata-garba.

(31) Cioè, tra i due estremi.

è pura e monda e fondamentalemente è Buddha. Non è richiesto neppure un Dharma (nella ricerca dell'illuminazione). Perché tante complicazioni? Ts'an! (32).

(32) Ts'an: indagare, investigare, guardare dentro, considerare. Di solito, al termine d'una riunione, un maestro pronuncia questa parola per esortare i discepoli a indagare o a riflettere sul vero significato.

La Preparazione Ch'an
(da Hsu Yun Ho Shang Fa Hui)

DISCORSO DEL MAESTRO HSU YUN NELLA SALA DEL
CH'AN

(Cari amici), voi siete venuti frequentemente a chiedere di essere istruiti da me, e io mi vergogno moltissimo (della mia inadeguatezza). (Ogni giorno) da mattina a sera, voi avete lavorato duramente spaccando legna da ardere, arando i campi, smuovendo la terra e trasportando mattoni. Nonostante questo, voi ricordate egualmente i vostri doveri religiosi. Questo vostro zelo riscalda veramente il cuore degli altri. Io, Hsu Yun, provo davvero una grande vergogna della mia incompetenza in materia di religione e della mia mancanza di virtù. Io non sono qualificato per impartire istruzioni, e per rispondere alle vostre domande posso soltanto raccogliere alcune frasi lasciateci dagli antichi.

PRELIMINARI AL METODO DI PREPARAZIONE

Vi sono molte specie di metodi, ma io ne tratterò molto brevemente.

PREREQUISITI NELL'ADEMPIMENTO DEI DOVERI RELIGIOSI

1) *Ferma fede nella (legge di) causalità*

Chiunque, specialmente se si sforza di adempiere i propri doveri religiosi, dovrebbe credere fermamente nella legge di causalità. Se manca di questa fede e fa ciò che preferisce, non sol-

tanto fallirà nell'adempimento dei doveri religiosi, ma non avrà modo di sottrarsi a questa legge (di causalità), neppure nei tre modi dolorosi (1). Un antico maestro ha detto: « Se uno desidera conoscere le cause formate in una vita antecedente, può trovarle nelle condizioni in cui vive la sua vita presente; se desidera conoscere gli effetti nella vita successiva, può trovarla nelle azioni della propria vita presente ». Egli ha detto inoltre: « Il karma delle nostre azioni non verrà mai cancellato neppure dopo centinaia e migliaia di eoni, (ma), non appena le condizioni saranno mature, noi non dovremo sopportarne gli effetti ». Il *Sūrangama Sūtra* dice: « Se il terreno causale non è buono, il frutto che maturerà sarà corrotto ». Perciò, quando un individuo semina una buona causa raccoglierà un buon frutto (e) quando semina una causa malvagia raccoglierà un frutto malvagio; quando semina meloni raccoglierà meloni, e quando semina fagioli raccoglierà fagioli. Questa è la semplice verità. Poiché sto parlando della legge di causalità, vi narrerò due storie che l'illustreranno.

La prima storia è quella del massacro degli appartenenti al clan Śākya ad opera del Re Cristallo (*Virūdhaka*) (2). Prima dell'avvento di Śākyamuni Buddha, nei pressi della città di Kapila c'era un villaggio abitato da pescatori; e nel villaggio c'era un grande stagno. Accadde che, a causa d'una terribile siccità, lo stagno si prosciugò, e tutti i pesci vennero catturati e mangiati dagli abitanti del villaggio. L'ultimo pesce che venne catturato era molto grosso; e prima che venisse ucciso, un ragazzino che non mangiava mai pesce giocò con esso e gli batté tre volte sulla testa. Più tardi, dopo l'apparizione di Śākyamuni Buddha in questo mondo, Re Prasenajit (3), che credeva nel Buddha-dharma, sposò una fanciulla dei Śākya, che diede alla luce un principe chiamato Cristallo. In gioventù, Cristallo studiò a Kapila, che allora era abitata da appartenenti al clan Śākya.

(1) Cioè andando *a*) nell'inferno di fuoco, *b*) nell'inferno di sangue, dove gli abitanti si divorano l'un l'altro come animali e *c*) nell'inferno delle spade, o *Asipattra*, dove le foglie ed i fili d'erba sono spade affilissime.

(2) Questa storia fu narrata personalmente dal Buddha.

(3) Re di *Srāvastī*, contemporaneo del Buddha. Fu ucciso dal proprio figlio, *Virūdhaka*, conosciuto come il Re Cristallo e il Re Mal Nato, che lo soppiantò.

Un giorno, mentre giocava, il ragazzo salì sul seggio del Buddha e venne rimproverato dagli altri, che lo fecero scendere a forza. Il ragazzo serbò rancore a questi uomini, e quando diventò re, condusse i suoi guerrieri all'attacco contro Kapila, uccidendo tutti gli abitanti. Contemporaneamente, il Buddha soffrì di un'emicrania che durò tre giorni. Quando i Suoi discepoli Gli chiesero di salvare i poveri abitanti di Kapila, il Buddha rispose che un Karma prestabilito non poteva essere cambiato. Grazie ai suoi poteri miracolosi, Maudgalyāyana (4) salvò cinquecento appartenenti al clan dei Śākya e pensò di poter offrire loro rifugio nella sua ciotola, che era librata nell'aria. Quando la ciotola si posò al suolo, tutti gli uomini s'erano trasformati in sangue. Quando fu interrogato dai Suoi principali discepoli, il Buddha riferì la storia (kung an) degli abitanti del villaggio che, in tempi andati, avevano ucciso tutti i pesci (dello stagno). Re Cristallo era stato il grosso pesce e i suoi soldati gli altri pesci dello stagno; gli abitanti di Kapila che adesso erano stati uccisi erano coloro che avevano mangiato i pesci; e lo stesso Buddha era stato il fanciullo che aveva battuto tre volte sulla testa del pesce piú grosso. (Il Karma) lo faceva soffrire per tre giorni, adesso, come punizione di quell'atto. Poiché non poteva esserci via di scampo dagli effetti di un Karma prestabilito, i cinquecento appartenenti al clan dei Śākya, benché tratti in salvo da Maudgalyāyana, condivisero la stessa sorte. Piú tardi, Re Cristallo rinacque in un inferno. Come la causa produce l'effetto che a sua volta diventerà una nuova causa, la teoria della retribuzione è inesauribile. La legge di causalità è veramente terribile.

La seconda storia è quella di Pai Chang (il maestro Ch'an), che liberò una volpe selvatica (5). Un giorno, dopo una riunione Ch'an, sebbene tutti i suoi discepoli si fossero ritirati, il vecchio maestro Pai Chang notò un uomo anziano che si era

(4) Mahā-Maudgalyāyana, o Maudgalaputra, fu uno dei dieci discepoli principali del Buddha, e si rese famoso soprattutto per i suoi poteri miracolosi; era stato un asceta, e si era accordato con Śāriputra perché il primo tra loro che trovasse la verità la rivelasse all'altro. Śāriputra trovò il Buddha e condusse a Lui Maudgalyāyana; il primo figura alla Sua destra, il secondo alla Sua sinistra.

(5) Questa storia è narrata in « La Trasmissione della Lampada » (Ching Te Ch'uan Teng Lu) e in altre raccolte di scritti Ch'an.

trattenuto. Pai Chang gli chiese che cosa faceva e quello rispose: « Io non sono un essere umano, ma lo spirito di una volpe selvatica. Nella mia vita precedente, io ero il capo dei monaci di questo monastero. Un giorno, un monaco mi domandò: "Se un uomo coltiva se stesso, è ancora vincolato alla retribuzione?". Io risposi: "No, è libero dalla retribuzione". Per questa sola (risposta) sono stato coinvolto nella retribuzione e ormai da cinquecento anni sono lo spirito di una volpe selvatica, né riesco ancora a liberarmi. Il maestro voglia essere così misericordioso da illuminarmi in proposito ». Pai Chang disse al vecchio: « Rivolgimi la stessa domanda (e io ti darò la spiegazione) ». Allora l'uomo chiese al maestro: « Se un uomo coltiva se stesso, è ancora vincolato alla retribuzione? ». Pai Chang rispose: « Egli non è cieco alla causa e all'effetto ». Subito, il vecchio fu ridestato; si prostrò davanti al maestro per ringraziarlo e disse: « Ti sono riconoscente per la tua risposta (appropriata), ed ora sono libero dal corpo della volpe (6). Io vivo in una (piccola) grotta sulla montagna qui dietro, e spero che tu mi accorderai i riti consueti per un monaco morto ». Il giorno seguente, Pai Chang si recò su una montagna (dietro al monastero) dove in una (piccola) grotta tastò il suolo con il suo bastone e scoprì una vecchia volpe, alla quale furono tributati i riti funebri che spettano ai monaci.

(Cari) amici, dopo avere ascoltato queste due storie, voi comprenderete che la legge della causalità è veramente terribile. Anche dopo aver conseguito il suo stato di Buddha, Buddha soffrì ancora un'emicrania per punizione (dell'atto compiuto in una precedente esistenza). La retribuzione è infallibile, e il karma prestabilito è inesorabile. Perciò dobbiamo sempre ricordarlo e dobbiamo stare bene attenti quando si tratta di creare (nuove) cause.

(6) Nella sua esistenza precedente, il vecchio monaco era già riuscito a liberare la propria mente dall'attaccamento al fenomenico. Tuttavia, non riusciva a sottrarsi al Samsāra a causa del karma che aveva prodotto mettendo su di una strada errata il suo discepolo per quanto riguardava la retribuzione. Nella sua trasmigrazione attuale, egli aveva realizzato una unità di mente per quanto riguardava il lasciare il mondo degli animali, e perciò aveva acquistato il potere occulto di trasformare il suo corpo di volpe in quello di un vecchio. Tuttavia, egli si aggrappava ancora alla nozione dualistica dell'esistenza di ego (soggetto) e volpe (oggetto) e non riusciva a liberarsi di quest'ultimo legame. Le parole di Pai Chang eb-

2) *Rigorosa osservanza delle regole di disciplina (comandamenti)*

Quando ci si adopera per adempiere i propri doveri religiosi, per prima cosa si devono osservare le regole di disciplina. Infatti la disciplina è fondamentale per la Suprema Bodhi; la disciplina genera immutabilità e l'immutabilità genera saggezza. Non esiste la possibilità di coltivare se stessi senza l'osservanza delle regole di disciplina. Il *Sūrangama Sūtra*, che elenca quattro specie di purezza, ci insegna chiaramente che la coltivazione del(la mente) *Samādhi* senza l'osservanza delle regole di disciplina non basta a rimuovere la polvere (delle impurità). Anche se vi sarà manifestazione di grande conoscenza col *dhyāna*, provocherà la caduta nel regno dei mari (demoni malvagi) e degli eretici. Perciò sappiamo che è molto importante l'osservanza delle regole di disciplina. Un uomo che le osserva è sostenuto e protetto dai re draghi e dai deva, ed è rispettato e temuto dai mara e dagli eretici. Un uomo che infrange le regole della disciplina è chiamato bandito dagli spettri che cancelleranno persino le impronte dei suoi passi. Un tempo, nello stato di *Kubhāna* (Kashmir), viveva nei pressi di un monastero un drago velenoso che causava spesso grande panico nella regione. (Nel monastero) si radunarono cinquecento arhat, ma non riuscirono a scacciare il drago con il loro potere collettivo di *Dhyāna-samādhi*. In seguito, (al monastero) arrivò un monaco, che non entrò nel *Dhyāna-samādhi*: si limitò a dire al drago velenoso: « Il saggio e virtuoso lascerà questo luogo e andrà in qualche luogo lontano ». Subito, il drago velenoso fuggì in un luogo lontanissimo. Quando gli arhat gli domandarono di quale potere miracoloso si fosse servito per scacciare il drago, il monaco rispose: « Io non ho usato il potere del *Dhyāna-samādhi*; ho soltanto molta cura nel seguire le regole di disciplina, e osservo quelle minime con lo stesso zelo con cui osservo le più importanti ». Possiamo perciò comprendere che il potere collettivo del *Dhyāna-samādhi* di

bero un effetto enorme sul vecchio, liberando la sua mente dal dubbio circa la natura di sé, che era fondamentalmente pura e non conteneva né causa né effetto. Essendo libera da quest'ultimo legame, la sua natura di sé ritornava ora alla normalità, e poteva funzionare senza ulteriori intralci: poteva udire la voce del maestro per mezzo della propria funzione. Quando la funzione operò normalmente, la sua essenza si manifestò: perciò vi fu l'illuminazione.

cinquecento arhat non è paragonabile alla rigorosa osservanza delle regole di disciplina da parte di un monaco.

Se voi (ribatterete) chiedendomi (perché) il Sesto Patriarca abbia detto:

« Perché deve essere osservata la disciplina se la mente è (già) imparziale?

Perché gli uomini retti debbono praticare il Ch'an? » (7).

Io vi farò a mia volta, allora, questa domanda: « La vostra mente è già imparziale e retta? Se Ch'ang O scendesse dalla luna (8) ignuda e vi stringesse tra le braccia, il vostro cuore rimarrebbe imperturbato? E se qualcuno, senza la minima ragione, vi insultasse e vi percuotesse, non provereste sentimenti di collera e di indignazione? Sapete astenervi dal discriminare fra inimicizia e affetto, tra odio ed amore, tra sé ed altro, tra giusto e ingiusto? Se voi sapete fare tutto questo, allora potete aprire liberamente la bocca per parlare, altrimenti è inutile dire una menzogna deliberata ».

3) *Una fede salda*

Una mente che crede con fermezza è l'elemento fondamentale della preparazione per l'adempimento dei propri doveri religiosi, perché la fede è la madre (o l'origine) dell'inizio (o fonte) della giusta dottrina, e perché senza la fede non può venire alcun bene. Se noi vogliamo essere liberati dal ciclo della nascita e morte, dobbiamo per prima cosa possedere una mente che crede con fermezza. Il Buddha diceva che tutti gli esseri viventi sulla terra avevano (inerente in sé) la meritoria saggezza del Tathāgata, che non erano in grado di realizzare soltanto perché nutrivano falsi pensieri. Egli mostrò inoltre tutte le specie di porte del Dharma (verso l'illuminazione) per guarire (ogni genere di) affezioni di cui soffrivano gli esseri viventi. Noi dobbiamo, perciò, credere che le sue parole non sono false, e che

(7) Vedasi « Il Sūtra dell'Altare del Sesto Patriarca », Capitolo III.

(8) Così si chiama una donna bellissima che, secondo un racconto popolare, rubò l'elisir di vita e portandolo con sé fuggì sulla Luna, dove venne trasformata in rana.

tutti gli esseri viventi possono conseguire lo stato di Buddha. Ma perché noi non siamo riusciti a conseguire questo stato di Buddha? Perché non abbiamo compiuto la preparazione secondo il metodo (esatto). Per esempio, noi crediamo e sappiamo che la giuncata di fagioli può essere fatta con i semi di soya, ma se non incominciamo a prepararla, i semi di soya non potranno trasformarsi (da soli) in giuncata di fagioli. Ora, anche assumendo che i semi di soya vengono usati per preparare la giuncata di fagioli, non riusciremo egualmente a prepararla, se non sappiamo come mescolarla con il gesso. Se conosciamo il metodo, invece, macineremo i semi di soya, (metteremo la polvere nell'acqua), la faremo bollire, toglieremo i semi macinati e aggiungeremo una giusta quantità di gesso in polvere: in questo modo otterremo certamente la giuncata. Nello stesso modo, nell'adempimento dei nostri doveri religiosi, lo stato di Buddha sarà irraggiungibile non solamente a causa della mancanza di preparazione, ma anche a causa di una preparazione non conforme al metodo (esatto). Se la coltivazione di sé viene praticata secondo il metodo (esatto), senza regressi e senza rimpianti, noi siamo destinati a conseguire lo stato di Buddha. Perciò, noi dobbiamo credere fermamente che, fondamentalmente, noi siamo Buddha; dobbiamo inoltre credere fermamente che la coltivazione di sé praticata, secondo il metodo (esatto) dovrà dare come risultato il conseguimento dello stato di Buddha. Il maestro Yung Chia ha detto (nel suo Canto dell'Illuminazione):

« Quando il reale è raggiunto, non esistono né l'ego né il dharma,
 E in un istante il karma dell'avici (9) è sradicato.
 Se io mento consapevolmente per ingannare gli esseri viventi,
 la mia lingua
 Per innumerevoli conchi venga strappata fuori come polvere e
 sabbia » (10).

Il vecchio maestro era pieno di compassione, e pronunciò questa affermazione illimitata per esortare coloro che sarebbero venuti dopo di lui a darsi una mente che crede con fermezza.

(9) Avici è l'ultimo, il più profondo degli otto inferni, in cui i colpevoli soffrono, muoiono e rinascono istantaneamente per soffrire senza interruzione.

(10) Quale punizione per i peccati verbali.

4) *Adozione del metodo di preparazione*

Quando un individuo si è dato una fede salda, deve scegliere una porta del Dharma (che conduce all'illuminazione) per la propria preparazione. Non dovrebbe mai cambiarla e, quando ha scelto, sia di ripetere il nome del Buddha o di recitare un mantra, oppure ha optato per la preparazione Ch'an, dovrebbe seguirlo per sempre, senza regressi e senza rimpianti. Se oggi questo metodo non dà risultati, dovrà essere continuato anche domani; se non dà risultati quest'anno, dovrà essere continuato l'anno prossimo; e se nella vita attuale non dà risultati, dovrà essere continuato nella vita successiva. Il vecchio maestro Kuei Shan diceva: « Se uno la pratica in ogni reincarnazione successiva, può attendersi di conseguire lo stato di Buddha ». Vi sono alcune persone che sono irresolute nelle loro decisioni: oggi, dopo avere udito un dotto lodare la ripetizione del nome di Buddha, decidono di ripeterlo per un paio di giorni; e domani, dopo avere udito un altro dotto elogiare la preparazione Ch'an, la proveranno per un altro paio di giorni. Se a loro piacerà giocare in questo modo, continueranno a farlo fino alla morte, senza ottenere risultati. Non è un vero peccato?

METODO DELLA PREPARAZIONE CH'AN

Sebbene vi siano molte porte del Dharma (verso l'illuminazione), il Buddha, i Patriarchi e gli Antenati (11) furono concordi nell'affermare che la preparazione Ch'an era la porta meravigliosa, insuperabile. Nel raduno del Sūraṅgama, il Buddha ordinò a Mañjuśrī di scegliere tra (i vari modi della) completa illuminazione, ed (egli scelse) il (metodo del) Bodhisattva Avalokiteśvara, di usare la facoltà dell'udito, ritenendolo il migliore. Quando noi volgiamo l'udito per udire la nostra vera natura, ebbene, questo è (uno dei metodi della) preparazione Ch'an. Questo luogo è una sala del Ch'an, in cui dobbiamo discutere questa preparazione Ch'an.

(11) I Patriarchi sono i sei Patriarchi della Cina. Gli Antenati sono i grandi Maestri Ch'an che vennero dopo i Patriarchi. Oggi anche Hsu Yun è chiamato Antenato.

GLI ELEMENTI ESSENZIALI DELLA PREPARAZIONE CH'AN

Le nostre attività quotidiane vengono svolte all'interno della verità stessa. Vi è forse un luogo che non sia un Bodhimaṇḍala? (12) Fondamentalmente, una sala del Ch'an è fuori luogo; inoltre, il Ch'an non significa starsene seduti (in meditazione). La cosiddetta sala del Ch'an e le cosiddette sedute Ch'an esistono soltanto per coloro (che incontrano) ostacoli insormontabili e che hanno una scarsa saggezza in questo periodo di decadenza (del Dharma).

Quando uno compie questa preparazione, deve controllare molto bene il corpo e la mente. Se essi non sono ben controllati possono derivarne un male lieve, la malattia, ed un male gravissimo, la compromissione con il demone, che è estremamente spiacevole. Nella sala del Ch'an, quando vengono bruciati bastoncini d'incenso per voi che camminate o state seduti, lo scopo è quello di assicurare il controllo del corpo e della mente. Oltre a questo, vi sono molti modi di controllare il corpo e la mente, ma io tratterò brevemente soltanto quelli essenziali.

Quando si siede in meditazione Ch'an, la posizione giusta è quella naturale. La vita non deve essere spinta in avanti, perché in questo modo si spinge verso l'alto il calore interiore, con il risultato che, dopo la seduta, si avranno lacrime, respirazione difficile, perdita di appetito e addirittura vomito di sangue. La vita non deve neppure essere spinta troppo all'indietro, a testa china, perché questo può causare facilmente lo stordimento. Non appena si avverte lo stordimento, colui che medita deve spalancare bene gli occhi, sollevare la vita e agitare dolcemente le natiche, e lo stordimento scomparirà automaticamente.

Se la preparazione viene intrapresa in fretta e furia, l'individuo proverà nel petto una certa aridità irritante. In questo caso, è consigliabile sospendere la preparazione per il tempo che impiega ad ardere mezzo pollice d'un bastoncino d'incenso, e riprenderla quando ci si sente di nuovo a proprio agio. Se qualcuno non procede in questo modo, con il passare del tempo acquisirà un carattere agitato ed eccitabile, e nel

(12) Bodhimaṇḍala: campicello della verità, luogo sacro, luogo d'illuminazione.

caso peggiore può addirittura perdere la ragione o cadere preda dei demoni.

Quando la seduta Ch'an (di meditazione) diventa efficace, vi saranno stati (mentali) troppo numerosi perché sia possibile elencarli; ma se non vi aggrapperete ad essi, non vi saranno di ostacolo. È appunto come dice il proverbio: « Non meravigliarti del meraviglioso, e il meraviglioso batterà in ritirata ». Anche se vedete spiriti maligni di ogni genere che vengono a disturbarvi, non badate loro, e non abbiate paura. Anche se Śākyamuni Buddha venisse a posare la mano sulla vostra testa (13) e profetizzasse (il vostro futuro stato di Buddha), non dovete badargli e non dovete rallegrarvene. Il Śūraṅgama Sūtra dice: « Uno stato perfetto è quello in cui la mente non è turbata neppure dalle cose sante: una interpretazione delle cose sante è una compromissione con tutti i demoni ».

COME INCOMINCIARE LA PREPARAZIONE: DISTINZIONE TRA OSPITATO ED OSPITANTE

Come si deve incominciare la preparazione (Ch'an)? Nel raduno di Śūraṅgama, Arya Ajñāta-kaundinya parlò delle due parole « Polvere Forestiera » (14), ed è da qui che noi dovremmo incominciare la nostra preparazione. Egli disse: « Per esempio, un viandante si ferma in una locanda, dove trascorre la notte o prende un pasto, e non appena lo ha fatto, riprende il suo bagaglio e continua il suo viaggio, perché non ha tempo di restare più a lungo. L'ospitante (il padrone della locanda) invece non deve andare in nessun posto. La mia deduzione è che chi non rimane è l'ospitato e chi rimane è l'ospitante. Perciò, una cosa è forestiera quando non rimane. E ancora, in un cielo limpido, quando si leva il sole e la sua luce entra (in casa) attraverso un'apertura, si vede la polvere muoversi nel raggio

(13) Un'usanza del Buddha quando insegnava ai suoi discepoli, da cui si dice abbia avuto origine l'abitudine di bruciare alcuni punti sul capo dei monaci. La visione del Buddha è semplicemente una creazione impura della mente illusa, e non rappresenta veramente il Buddha nel Suo Dharma-kāya, che è inconcepibile. Molti di coloro che meditano scambiano tali visioni per la realtà, e cadono preda dei demoni. (Vedasi il Śūraṅgama Sūtra).

(14) Vedere i « Discorsi quotidiani del Maestro Hsu Yun », pag. 117.

di luce, mentre lo spazio vuoto non si muove. Perciò, ciò che è immobile è vuoto e ciò che si muove è polvere ».

La polvere forestiera rappresenta il falso pensiero e il vuoto rappresenta la natura di sé, che è l'ospitante permanente, il quale non segue l'ospitato nel suo andare e venire. Questo serve ad illustrare l'eterna (immobile) natura di sé, che non segue il falso pensiero nelle sue ascese e cadute improvvise. Perciò è detto: « Se uno non si dà pensiero di tutte le cose, non incontrerà inconvenienti quando sarà circondato da tutte le cose ». Con la polvere che si muove da sola e non arreca inconvenienti al vuoto, chiaramente immobile, si intende indicare il falso pensiero, che ascende e cade da solo e che non intralcia la natura di sé che è immutabile nella sua condizione di Bhūtatathatā (tattā, ciò che è). Questo è il significato del detto: « Se la mente non si leva, tutte le cose sono innocenti ».

(Il significato della) precedente parola « forestiera » è grossolano e (quello di) « polvere » è sottile. I principianti devono comprendere chiaramente (la differenza tra) « ospitante » e « ospitato », e in questo modo non verranno « condotti alla deriva » dal falso pensiero. Avanzando piú oltre, comprenderanno chiaramente « vuoto » e polvere », e in questo modo non sperimenteranno inconvenienti a causa del falso pensiero. È detto: « Quando (il falso pensiero) è riconosciuto, non farà alcun male ». Se indagate attentamente in tutto questo e lo comprendete, piú della metà del significato della preparazione vi sarà chiara.

HUA T'OU E DUBBIO

Nei tempi antichi, i Patriarchi e gli Antenati puntavano direttamente alla mente per la realizzazione della natura di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha. Come Bodhidharma che « acquistò la mente », il Sesto Patriarca che parlava soltanto della « percezione della natura di sé », tutti sostenevano la conoscenza diretta, senz'altro. Non esortavano ad esaminare un hua t'ou; ma piú tardi scoprirono che gli uomini stavano diventando incerti, e non si poteva far conto su di loro; non possedevano una decisione ostinata, indulgevano ai trucchi e si vantavano di possedere gemme preziose che in realtà appartenevano ad altri. Per questa ragione, gli antenati furono costretti

a creare le loro sette, ciascuna con i propri strumenti: di qui la tecnica del hua t'ou.

Vi sono molti hua t'ou, come ad esempio: « Tutte le cose ritornano all'Uno, a che cosa ritorna quell'Uno? » (15). « Prima che tu nascessi, qual era il tuo vero volto? » (16). Ma il hua t'ou « Chi è che ripete il nome del Buddha? » è quello piú usato (al giorno d'oggi).

Che cos'è un hua t'ou (alla lettera: testa della parola)? *Parola* indica la parola proferita, e *testa* è ciò che precede la parola. Per esempio, quando uno dice « Amitábha-Buddha », questa è una parola. Prima che essa venga proferita, è un hua t'ou (o ante-parola). Viene chiamato hua t'ou il momento che precede il sorgere di un pensiero. Non appena sorge un pensiero, diventa un hua wei (alla lettera: coda della parola). Il momento precedente al sorgere di un pensiero è chiamato « il non-nato ». Quel vuoto, che non è né turbato né ozioso, né immobile né (unilaterale), è chiamato « l'interminabile ». L'incessante rivolgere della luce entro se stesso, un istante dopo l'altro, ad esclusione di ogni altra cosa, è chiamato « esaminare il hua t'ou », oppure « occuparsi del hua t'ou ».

Quando uno esamina un hua t'ou, la cosa piú importante è fare sorgere un dubbio. Il dubbio è la gruccia del hua t'ou (17). Per esempio, quando a qualcuno viene domandato: « Chi è che ripete il nome del Buddha? », ciascuno sa di essere lui stesso a ripeterlo: ma il nome del Buddha è ripetuto dalla bocca o dalla mente? Se è la bocca a ripeterlo, allora perché non lo ripete anche quando uno dorme? Se è la mente a ripeterlo, com'è la mente? Poiché la mente è intangibile, non è possibile averne un'idea chiara. Di conseguenza, sorge qualche lieve sentimento di dubbio circa il « CHI ». Questo dubbio non deve

(15) Tutte le cose ritornano alla Mente Una, a che cosa ritorna la Mente Una?

(16) Questo hua t'ou viene talvolta tradotto erroneamente, in Occidente, in questo modo: « Prima che i tuoi genitori nascessero, quale era il tuo volto originale? ». Qui vi sono due errori. Il primo è dovuto probabilmente all'errata interpretazione del carattere cinese « sheng », che significa « nascere » e « mettere al mondo ». Poi « originale » è errato, perché sottintende una creazione od un principio. La natura di sé non ha principio, poiché è al di fuori del tempo. La versione esatta è: « Prima che i tuoi genitori ti mettessero al mondo, quale era il tuo volto fondamentale? ».

(17) Il dubbio è necessario e indispensabile al hua t'ou come le grucce sono indispensabili agli zoppi.

essere grossolano: tanto piú è sottile, tanto meglio sarà. In ogni tempo e in ogni luogo, si dovrebbe considerare irremissibilmente questo dubbio, come un fiume che scorre eternamente, senza far sorgere un secondo (altro) pensiero. Se questo dubbio persiste, non cercate di scuotervelo di dosso; se cessa di esistere, si deve farlo sorgere di nuovo, delicatamente. I principianti troveranno piú efficace il hua t'ou in qualche luogo silenzioso, assai piú che in mezzo al frastuono. Tuttavia, non si deve aprire la via ad una mente discriminante; si deve restare indifferenti tanto all'efficacia quanto all'inefficacia (del hua t'ou), e non si deve far caso né al silenzio né al frastuono. In questo modo, si deve lavorare alla propria preparazione con mente univoca.

(Nel hua t'ou) « Chi è che ripete il nome del Buddha? », si deve porre la massima attenzione sulla parola « Chi », poiché tutte le altre parole servono soltanto a dare un'idea in generale dell'intera frase. Per esempio (nelle domande): « Chi è che porta la tunica e mangia riso? ». « Chi sta orinando? ». « Chi sta mettendo fine all'ignoranza? » e « Chi è in grado di conoscere e di sentire? », non appena si pone la massima attenzione sulla parola « Chi », sia che si cammini o si stia fermi, che si stia seduti o sdraiati, si potrà far sorgere un dubbio senza difficoltà e senza dover usare la propria facoltà di pensiero per pensare e per discriminare. Di conseguenza, la parola « Chi » del hua t'ou è una tecnica meravigliosa nella preparazione Ch'an. Tuttavia, non si deve ripetere la parola « Chi » o l'intera frase « Chi è che ripete il nome del Buddha? » come (gli aderenti della Scuola della Terra Pura) ripetono il nome del Buddha. Non si deve neppure mettere all'opera la propria mente pensante e discriminante per ricercare colui che ripete il nome del Buddha. Vi sono certe persone che instancabilmente e incessantemente ripetono la frase: « Chi è che ripete il nome del Buddha? »: sarebbe molto meglio, allora, limitarsi a ripetere « Amitábha Buddha » (come fanno i seguaci della scuola della Terra Pura), perché questo conferisce meriti piú grandi. Vi sono altri che indulgono nel pensare una quantità di cose e nel cercare tutto, qua e là, e affermano che questo è il sorgere di un dubbio: essi non sanno che, tanto piú pensano, tanto piú si accrescerà il loro falso pensiero, e saranno come colui che vuole salire ma in realtà discende. Voi dovrete sapere bene tutto questo.

Di solito i principianti fanno sorgere un dubbio che è molto grossolano: di solito si interrompe all'improvviso per poi riprendere e continuare, e sembra un po' familiare e un po' non familiare. Questo non è (certamente) dubbio e può essere soltanto il loro (processo di) pensiero. Quando la mente (vagante) è stata portata gradualmente sotto controllo, si riuscirà ad applicare il freno al processo di pensiero, e soltanto questo può essere chiamato « esaminare » (un hua t'ou). Inoltre, poco per volta, si acquisterà esperienza nella preparazione e allora non vi sarà bisogno di fare sorgere il dubbio, che sorgerà da solo, automaticamente. In realtà, all'inizio non può esservi una preparazione efficace, poiché vi è soltanto (uno sforzo di) porre fine al falso pensiero. Quando il vero dubbio sorge da sé, ebbene, questo può essere chiamato vera preparazione. Questo è il momento in cui si raggiunge una « porta strategica », da cui è facile uscire dalla propria strada (nel modo seguente).

In primo luogo, c'è il momento in cui si sperimenta una purezza assoluta e una sconfinata sensazione di agio (18); e se uno non sta in guardia e non insiste, scivolerà in uno stato di torpore. Se è presente un dotto insegnante, comprenderà immediatamente che lo studente si trova in tale stato, e lo colpirà con il (solito) bastone piatto, scacciando in questo modo il torpore che confonde: moltissimi vengono destati alla verità in questo modo (19).

In secondo luogo, quando si presenta lo stato di purezza e di vuoto, se il dubbio cessa di esistere, questo è lo stato inclassificabile (20) in cui colui che medita viene paragonato a chi siede su di un albero avvizzito in una grotta, o a chi im-

(18) Alla lettera: purità assoluta e leggerezza estrema. Quando colui che medita riesce a porre fine a tutti i suoi pensieri, entra nel « fiume » o « corrente », o concentrazione esatta, in cui il suo corpo ed il suo peso sembrano scomparire completamente per cedere posto ad una fulgida purezza leggera come l'aria: egli avrà la sensazione di essere sul punto di levitarsi.

(19) Alla lettera: spazzando via, così, la nebbia che oscura il cielo. Non appena il torpore, lo stordimento che confonde viene spazzato via, la natura di sé, ormai libera da ostacoli, è in grado di funzionare normalmente e riceverà attualmente la percossa: di qui l'illuminazione.

(20), Avyākṛta o Avyākhyāta, in sanscrito: inclassificabile, che non può essere registrato né come buono né come malvagio; neutro, né buono né malvagio, cose che sono innocenti e non possono venire classificate sotto categorie morali.

merge pietre nell'acqua (21). Quando qualcuno raggiunge tale stato, dovrebbe dare origine (al dubbio) che verrà seguito immediatamente dalla consapevolezza e dalla contemplazione (di questo stato). La consapevolezza (di tale stato) è libertà dall'illusione: questa è la saggezza. La contemplazione (di questo stato) spazza via l'illusione: questa è l'imperturbabilità. L'unità di mente sarà assolutamente immobile e splendente, nella sua assolutezza imperturbabile, nella sua chiarezza spirituale e nella sua completa comprensione, come il fumo incessante di un fuoco solitario. Quando uno raggiunge questo stato, dovrebbe essere dotato di un occhio di diamante (22) e dovrebbe astenersi dal dare origine a qualunque altra cosa; poiché, se lo facesse, non farà altro che aggiungere un'altra testa sulla propria testa (23).

Una volta, quando un monaco domandò al (Maestro) Chao Chou: « Cosa deve fare uno, quando non ha nulla da portare con sé? ». Chao Chou rispose: « Abbandonarla ». Il monaco ribatté: « Che cosa debbo abbandonare, se non porto nulla con me? ». Chao Chou rispose: « Se non puoi abbandonarla, portala via (24). Questo è esattamente lo stadio (sopra menzionato)

(21) Quando la mente è liberata dagli organi dei sensi, dai dati dei sensi e dalla coscienza, si raggiunge uno stato che è così descritto: « tenersi saldamente aggrappato alla cima di un palo », oppure « immersione silenziosa nell'acqua stagnante », oppure « sedere sul suolo bianco e pulito ». (Vedere il « Canto del Portatore di Tavole » di Han Shan). Bisogna fare un passo avanti per uscire da questo stato che è chiamato « una vita », il quattro dei quattro lakṣaṇa (di un ego, una personalità, un essere e una vita), nominati nel Sūtra del Diamante; altrimenti il risultato che si otterrà non sarà meglio « dell'immergere pietre nell'acqua », che non può mai penetrare le pietre. Se, dall'alto di un palo alto cento metri, uno avanza di un passo, raggiungerà la vetta di un picco altissimo, dal quale abbandonerà l'ultimo appiglio e supererà d'un balzo il fenomenico.

(22) Occhio di Diamante: l'indistruttibile occhio della Saggezza.

(23) Cosa superflua, non necessaria, che costituirà un ostacolo alla preparazione.

(24) Il monaco fu completamente destato dopo avere udito la risposta di Chao Chou. La sua prima domanda significa: « Cosa deve fare uno, quando si libera dagli organi dei sensi, dai dati dei sensi e dalle coscienze? ». Egli non sapeva di essere ancora legato a questa consapevolezza dell'ego e alla conservazione dell'ego. (Vedere il commentario di Han Shan al Sūtra del Diamante). Chao Chou rispose: « Abbandona anche il pensiero che ancora porti con te, perché questo stesso pensiero di non portare nulla con te ti tiene in schiavitù ». Il monaco ribatté: « Poiché io non porto nulla con me che cosa dovrò abbandonare? ». Chao Chou rispose: « Se veramente tu ti sei sbarazzato di tutti i tuoi falsi pensieri, resterà soltanto la tua natura di sé, che è pura e monda, e che porterai via con te, perché di essa non puoi liberarti ». Il monaco, allora, liberato dalla sua

simile a quello di colui che beve l'acqua, ed è il solo a sapere se è fresca o tiepida. Ciò non può venire espresso in parole e discorsi, ed uno che raggiunge questo stadio lo saprà con chiarezza. In quanto a chi non lo ha raggiunto, sarà inutile parlargliene. È appunto questo ciò che significano i versi:

« Quando incontri un maestro di scherma, mostragli la tua spada.
Non dare la tua poesia ad un uomo che non è un poeta » (25).

ESAMINARE UN HUA T'OU E VOLGERE L'UDITO VERSO L'INTERNO PER UDIRE LA NATURA DI SÉ

Qualcuno potrà chiedere: « Come può essere considerato quale preparazione Ch'an il "metodo di volgere all'interno l'udito per udire la natura di sé" del Bodhisattva Avalokitesvara? ». Ho appena parlato dell'esame di un hua t'ou: significa che dovete incessantemente e decisamente volgere la luce verso l'interno, su ciò « che non è nato e non muore », che è il hua t'ou. Volgere verso l'interno l'udito per udire la natura del sé significa anche che voi dovete, incessantemente e decisamente, volgere verso l'interno la vostra facoltà dell'udito, per udire la vostra vera natura. « Volgere verso l'interno » è « volgere indietro ». « Ciò che non è nato e non muore », non è altro che la natura di sé. Quando l'udito e la vista seguono il suono e la forma nel

consapevolezza di ego, od ultimo legame, comprese che restava soltanto la sua natura di sé, che era libera da ogni impedimento, e di cui non poteva sbarazzarsi, perché Chao Chou gli aveva detto di portarla via. Fu appunto questa natura di sé, ormai pura e monda, che udì la voce del maestro: di qui l'illuminazione.

(25) Questi due versi sono di Lin Chi (Rinzai in giapponese), il quale riteneva che si poteva parlare di illuminazione con una persona illuminata, e che era inutile farlo quando si incontrava un uomo illuso, perché la verità era inesprimibile e poteva essere realizzata soltanto dopo una rigorosa preparazione. Il primo verso « Quando incontri un maestro di scherma, mostragli la tua spada », fu illustrato quando Han Shan incontrò Ta Kuan e sedette a gambe incrociate di fronte a lui per quaranta giorni e quaranta notti, senza dormire (Autobiografia di Han Shan). Il secondo verso « Non dare la tua poesia a un uomo che non è un poeta » fu dimostrato dal Sesto Patriarca, il quale esortò i suoi discepoli a non discutere il Supremo Veicolo con coloro che non erano della stessa setta, e a giungere invece le palme per salutarli e renderli felici. (Vedasi il « Sūtra dell'Altare » del Sesto Patriarca).

fiume del mondo, l'udito non va al di là del suono e la vista non va al di là della forma (apparenza), con l'ovvia differenziazione (come risultato). Quando tuttavia la meditazione va controcorrente, rispetto al fiume mondano, la meditazione è rivolta verso l'interno per contemplare la natura di sé. Quando « udito » e « vista » non sono più alla ricerca del suono e dell'apparenza, divengono fundamentalmente puri e illuminanti e non differiscono l'uno dall'altra. Noi dobbiamo sapere che ciò che chiamiamo « esaminare il hua t'ou » e « volgere verso l'interno l'udito per udire la natura di sé » non può essere compiuto servendosi dell'occhio per vedere e dell'orecchio per udire. Se l'occhio e l'orecchio vengono usati in questo modo, vi sarà la ricerca del suono e della forma, e il risultato sarà quello di venire distolti dalle cose (cioè da quanto è esterno); questo viene chiamato « resa al fiume (mondano) » (26). Se vi è unità di pensiero in ciò « che non è nato e non muore », senza ricerca di suono e di forma, questo è « andare contro corrente »; questo viene chiamato « esaminare il hua t'ou » o « volgere l'udito verso l'interno per udire la natura di sé ».

IL DESIDERIO ZELANTE DI LASCIARE IL SAMSARA (27)
E DI SVILUPPARE UNA MENTE RESISTENTE

Nella preparazione Ch'an, si deve desiderare con zelo di lasciare il regno della nascita e morte, e di sviluppare (con i propri sforzi) una mente costante. Se la mente non è zelante sarà impossibile fare sorgere il dubbio, e gli sforzi saranno inefficaci. La mancanza di una mente costante produrrà la pigrizia, e la preparazione non sarà continua. Sviluppate una mente costante, e il dubbio sorgerà da sé. Quando il dubbio sorge l'angoscia (kleśa) avrà fine da sé. Quando viene il momento della maturità (sarà come) l'acqua corrente che formerà un canale (28).

Vi narrerò ora una storia di cui sono stato personalmente testimone. Nell'anno K'eng Tsu (1900), quando otto potenze mondiali mandarono le loro forze di spedizione a Pechino (dopo la

(26) Cioè, in armonia con il mondo, i suoi modi e le sue usanze; morire.

(27) Regno di nascita e morte.

(28) La riuscita sarà inevitabile.

rivolta dei Boxer), io seguii l'imperatore Kuang Hsu e l'Imperatrice Vedova Tz'u Hsi, che fuggirono dalla capitale. Dovevamo affrettarci a raggiungere la provincia di Shen Hsi (Shensi); ogni giorno percorrevamo a piedi parecchie decine di miglia, e per parecchi giorni non avemmo riso da mangiare. Lungo la strada, un contadino offrì alcuni germogli di patate dolci (29) all'imperatore affamato, che li trovò saporiti e chiese all'uomo che cosa fossero. Potete immaginare che l'imperatore, che si dava tante arie e aveva una reputazione che ispirava timore, quando dovette percorrere a piedi una certa distanza provò una grande fame. Quando mangiò i germogli delle patate dolci, rinunciò a tutte le sue arie e al suo atteggiamento temibile. Perché camminava a piedi, perché aveva fame e perché aveva abbandonato tutto? Perché le forze alleate volevano la sua vita, ed egli aveva un unico pensiero, quello di fuggire per salvarsi. In seguito, quando fu conclusa la pace, egli ritornò alla capitale, e tornò di nuovo a darsi delle arie e ad avere una reputazione temibile. Non avrebbe più camminato per la strada e non avrebbe più provato la fame. Se non avesse trovato un piatto di suo gusto, non lo avrebbe mangiato. Perché adesso era (di nuovo) incapace di abbandonare qualcosa? Perché le forze alleate non volevano più la sua vita e perché la sua mente non era più dominata dal pensiero della fuga. Se egli, ora, avesse applicato la stessa mente (che in precedenza aveva volto) verso la fuga, rivolgendola all'adempimento dei suoi doveri religiosi, vi sarebbe forse stato qualcosa che non avrebbe potuto fare? Ciò era dovuto al fatto che egli non possedeva una mente costante, e non appena prevalsero le condizioni favorevoli, le sue vecchie abitudini ripresero il sopravvento.

Cari amici, il disastroso demone dell'impermanenza è continuamente a caccia delle nostre vite, e non accetterà mai di concludere una pace con noi! Affrettiamo a sviluppare una mente costante per uscire dal ciclo della nascita e morte. Il Maestro Yuan Miao di Kao Feng diceva: «Se qualcuno stabilisce un tempo limite per la riuscita nella preparazione Ch'an, si comporta come un uomo caduto in fondo ad un abisso profondo mille chang (30). I suoi mille e diecimila pensieri sono ridotti ad

(29) In Cina, soltanto gli affamati mangiavano germogli di patate dolci, che erano usati abitualmente come cibo per i maiali.

(30) Chang: una misura di dieci piedi cinesi.

un'unica idea: come fuggire dall'abisso. Vi si afferra dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina (seguinte) e non ha altro pensiero. Se si prepara in questo modo e non realizza la verità in tre, cinque o sette giorni, io sarò colpevole di un peccato verbale, e perciò precipiterò nell'inferno in cui vengono strappate le lingue ». Il vecchio maestro, nella sua grande misericordia, temendo che noi non avremmo sviluppato una mente costante, pronunciò questo grande voto per assicurarci (il successo).

Nella preparazione Ch'an vi sono difficoltà e facilità, tanto per i principianti quanto per i vecchi praticanti.

DIFFICOLTA PER I PRINCIPIANTI: LA MENTE NEGLIGENTE

I difetti piú comuni di un principiante consistono nella sua incapacità di abbandonare le sue abitudini al falso pensiero; nell'ignoranza causata dall'orgoglio e dalla gelosia; negli ostacoli causati dalla concupiscenza, dalla collera, dalla stupidità e dall'amore; nella pigrizia e nella ingordigia; e nell'attaccamento al giusto e all'ingiusto, all'io e all'altro. Altri sono giovani gentiluomini (31) che non riescono a liberarsi delle loro abitudini e sono incapaci della minima condiscendenza, non sanno sopportare il minimo fastidio; come possono intraprendere la preparazione in adempimento dei loro doveri religiosi? Essi non pensano mai al nostro primo insegnante, Śākyamuni Buddha, e della posizione sociale che aveva quando lasciò la Sua casa. Alcuni, che conoscono un po' di letteratura, si servono di questa conoscenza per interpretare i detti degli antichi, si vantano della loro abilità senza confronti e si considerano superiori (32). Quando sono gravemente ammalati, non sanno sopportare con pazienza le loro sofferenze. Quando stanno per morire, perdono la testa e si rendono conto che la loro conoscenza è inutile. Così, il loro pentimento verrà troppo tardi.

Alcuni prendono sul serio i loro doveri religiosi, ma non sanno da che parte incominciare la loro preparazione. Altri temono il falso pensiero e sono incapaci di porvi fine. Perciò se

(31) Alla lettera: « figli di funzionari », equivalente all'espressione francese « fils à papa ».

(32) Una delle dieci nozioni errate.

ne preoccupano per tutto il giorno e ne attribuiscono la colpa ai loro ostacoli karmici; e in questo modo il loro entusiasmo religioso si affievolisce. Alcuni vogliono resistere fino alla morte al falso pensiero, stringendo rabbiosamente i pugni per tenere alti i loro spiriti, sporgendo il petto in fuori e spalancando gli occhi, come se tutte queste cose fossero veramente molto importanti. Essi vogliono combattere una lotta decisiva contro il loro falso pensiero: non soltanto non riusciranno a scacciarlo, ma finiranno per vomitare sangue o per perdere la ragione. Vi sono persone che temono di precipitare nel vuoto, ma non sanno che in questo modo danno origine al « demone ». Di conseguenza, non possono spazzare via il vuoto né conseguire il risveglio. Vi sono coloro che applicano la mente alla ricerca del risveglio, e non sanno che ricercare il risveglio e desiderare lo stato di Buddha non sono altro che grandi falsità; essi non sanno che la ghiaia non può venire trasformata in riso, e perciò attenderanno il risveglio fino all'anno dell'asino (33).

Vi sono anche coloro che riescono a stare seduti (in meditazione) per il tempo necessario ad ardere uno o due bastoncini d'incenso, e ne sperimentano una certa gioia, ma questo può venire paragonato alla tartaruga cieca che sporgeva la testa dal buco di un tronco galleggiante (34). È una cosa rara e casuale, e non è (il risultato di una vera) preparazione. Inoltre, il demone della gioia si è già insinuato nelle loro menti. Vi sono casi di piacevoli stati di purezza realizzabili nel silenzio, ma non realizzabili nel frastuono, e per questa ragione coloro che meditano evitano le condizioni perturbatrici e cercano luoghi tranquilli. Essi non si rendono conto che hanno già accettato di divenire servi del demone del silenzio e del frastuono (35).

(33) Vari animali ed uccelli vennero prescelti dagli antichi come simboli degli anni lunari: per esempio, topo, bufalo, tigre, coniglio, drago, serpente, cavallo, pecora, scimmia, gallo, cane e maiale. Poiché l'asino non figura fra questi simboli, l'anno dell'asino non esiste e non verrà mai: cioè, queste persone non conseguiranno mai l'illuminazione.

(34) Il Samyuktāgama Sūtra dice: « C'era una tartaruga cieca, vecchia di innumerevoli eoni, che sporgeva la testa una volta ogni secolo. Vi era un tronco con un buco, che galleggiava sul mare e veniva sbattuto qua e là da venti di tempesta. La tartaruga sporse la testa attraverso quel buco... ». Questo dimostra la rarità dell'occasione, che è paragonata alla difficoltà della tartaruga cieca, che riesce a sporgere la testa attraverso il buco del tronco sballottato dal mare in tempesta.

(35) Cioè, differenziazione tra immobilità e silenzio da un lato e frastuono ed agitazione dall'altro.

Vi sono moltissimi casi come quelli che ho descritto. È veramente molto difficile per i principianti conoscere il metodo esatto di preparazione: la consapevolezza senza la contemplazione condurrà alla confusione e all'instabilità, e la contemplazione senza la consapevolezza porterà all'immersione nelle acque stagnanti.

FACILITÀ PER I PRINCIPIANTI: ABBANDONARE (IL FARDELLO DEL) PENSIERO E FARE SORGERE UN PENSIERO SINGOLO

Benché la preparazione sembri difficile, essa diventa molto facile non appena se ne conosca il metodo. In che cosa consiste la facilità per i principianti? Non vi è nulla di ingegnoso, perché consiste nell'abbandonare. Abbandonare che cosa? (Il fardello dell'angoscia (kleśa) causata dall'ignoranza. Come lo si abbandona? Tutti voi siete stati al capezzale di un morto. Se cercate di rimproverarlo diverse volte, egli non si agiterà. Se gli date qualche colpo col bastone, non reagirà percuotendovi a sua volta. Un tempo indulgeva all'ignoranza, ma ora non può più farlo. Un tempo aspirava alla reputazione e alla ricchezza, ma ora non le desidera più. Un tempo era contaminato dalle abitudini, ma adesso è libero. Adesso non fa più distinzioni e abbandona tutto. Cari amici, vi prego di considerare tutto questo. Quando abbiamo esalato il nostro ulteriore respiro, questo nostro corpo fisico diverrà un cadavere. Poiché amiamo questo corpo, siamo incapaci di abbandonare tutto, con la risultante creazione dell'io e dell'altro, del giusto e dell'ingiusto, della simpatia e dell'antipatia, dell'accettazione e del rifiuto. Se invece consideriamo questo nostro corpo come un cadavere, non lo ameremo, e certamente non lo considereremo come nostro. (In questo caso) c'è qualcosa che non possiamo abbandonare?

Noi dobbiamo soltanto abbandonare tutto, giorno e notte, sia che camminiamo o stiamo fermi, sia che sediamo o stiamo sdraiati, nel mezzo del silenzio o del frastuono, sia che siamo occupati o no; in tutto il nostro corpo, dentro e fuori, dovrebbe esservi soltanto un dubbio, un dubbio uniforme, armonizzante e continuo, non mescolato a nessun altro pensiero; in altre parole, un hua t'ou, che è paragonato ad una lunga spada puntata con-

tro il cielo e che noi useremo per abbattere tanto un demone che un Buddha, se dovesse apparire. Così non temeremo il falso pensiero: chi allora ci disturberà? Chi distinguerà tra frastuono e silenzio, chi si aggrapperà all'esistenza e alla non esistenza? Se vi è timore del falso pensiero, questa paura intensificherà il falso pensiero. Se vi è consapevolezza della purezza, questa purezza sarà immediatamente impura. Se vi è paura di cadere nella non esistenza, vi sarà immediatamente una caduta nella esistenza. Se vi è il desiderio di conseguire lo stato di Buddha, vi sarà immediatamente una caduta in potere dei demoni. (Per questa ragione) è detto: « Portare acqua e recare legna da ardere non sono altro che la meravigliosa Verità. Zappare i campi e coltivare la terra sono potenzialità interamente Ch'an ». Questo non significa che soltanto l'incrociare le gambe per sedere in meditazione può essere considerato come preparazione Ch'an in adempimento dei propri doveri religiosi.

DIFFICOLTÀ PER I VECCHI PRATICANTI: INCAPACITÀ
DI FARE UN PASSO AVANTI DOPO ESSERE GIUNTI IN CIMA
A UN PALO ALTO CENTO PIEDI

In che cosa consiste la difficoltà per un vecchio praticante? In questa preparazione, quando il suo dubbio è diventato genuinamente reale, la sua consapevolezza e la sua contemplazione sono ancora legate al regno della nascita e morte, e la mancanza di consapevolezza e di contemplazione sono la (causa di questa) caduta nel regno della non esistenza. È già difficile raggiungere questi stadi, ma vi sono molti che non riescono ad andare oltre, e si accontentano di stare in cima ad un palo alto cento piedi senza sapere come fare un passo avanti. Vi sono altri che, dopo avere raggiunto questi stadi, sono capaci di conseguire nell'immobilità e nel silenzio una certa saggezza che consente loro di comprendere alcuni kung an lasciatici dagli antichi; essi abbandonano anche il dubbio, convinti di avere conseguito un perfetto risveglio, e compongono poesie e gāthā, inarcano le sopracciglia sugli occhi scintillanti, e si proclamano illuminati; essi non sanno di essere servi del demonio (36).

(36) Gli antichi maestri usavano fare scintillare i propri occhi e inar-

Vi sono poi alcuni che fraintendono il significato delle parole di Bodhidharma:

« Ponete fine alla formazione di tutte le cause all'esterno, e non abbiate in petto un cuore ansimante; allora, con una mente simile a un muro (37), voi potrete entrare nella Verità »,

e le parole del Sesto Patriarca:

« Non pensate né al bene né al male: in questo preciso momento, quale è il vero volto del Venerabile Hui Ming? » (38).

Essi credono che starsene seduti con le gambe incrociate, come tronchi inariditi in una grotta, sia il metodo migliore. Costoro scambiano una città dell'illusione per un luogo di cose preziose (39); e scambiano una terra straniera per il loro villaggio natio. La storia della vecchia signora che incendiò la capanna serve a rampognare questi (tronchi di) legno arido (40).

care le sopracciglia per rivelare la mente-sé ai loro discepoli. Nel brano citato, coloro che hanno fatto soltanto qualche progresso ma non sono ancora illuminati, scimmiettano gli antichi per dimostrare di avere raggiunto la verità.

(37) Quando la mente è come un muro, rimane indifferente a tutto ciò che è esterno.

(38) Vedere il Sūtra dell'Altare del Sesto Patriarca.

(39) Citazione dal Sūtra del Loto, nel quale il Buddha esortò i suoi discepoli a non rimanere nella città dell'illusione o Nirvāṇa incompleto, ma a sforzarsi di raggiungere il Nirvāṇa perfetto.

(40) Una vecchia signora aiutò un monaco Ch'an per vent'anni; ogni giorno mandava una fanciulla sedicenne a portargli cibo ed offerte. Un giorno, la vecchia signora ordinò alla fanciulla di rivolgere al monaco questa domanda: « Come è "ciò" in questo preciso momento? ». Il monaco rispose:

« Un tronco inaridito in una fredda caverna
dopo tre inverni non ha calore ».

La fanciulla riferì la risposta del monaco alla vecchia signora, la quale disse: « Ho fatto offerte ad uno che riesce a dimostrare soltanto d'essere un individuo mondano ». Lo mandò via e diede fuoco alla capanna. (Vedere « Selezione Imperiale di Detti Ch'an »). Il monaco aveva raggiunto soltanto la cima del palo alto cento piedi, ma rifiutava di fare un passo in avanti. Poiché era soltanto legno morto, la vecchia signora si indignò, lo mandò via e distrusse la capanna.

FACILITÀ PER I VECCHI PRATICANTI: CONTINUAZIONE DELLA PREPARAZIONE CH'AN ATTENTA E ININTERROTTA

In che cosa consiste la facilità per i vecchi praticanti? Consiste semplicemente nell'assenza della soddisfazione di sé e nella continuazione dell'attenta e ininterrotta preparazione (Ch'an); l'attenzione dovrebbe essere molto più attenta, la continuità molto più continua e la sottigliezza molto più sottile. Quando viene il momento della maturazione, il fondo del barile cadrà da solo (41); altrimenti ci si dovrà rivolgere a maestri illuminati che aiuteranno a estirpare (il rimanente) chiodo o palo (di ostruzione).

Il Canto del Maestro Han Shan è questo (42):

In alto, sulla vetta d'una montagna (43),
Si scorge soltanto lo spazio infinito (44).
Nessuno sa come sedere in meditazione (45).
La luna solitaria risplende sullo stagno gelato (46),
Ma nello stagno non vi è nessuna luna (47);
La luna è nel cielo blu notte (48).
Questo canto viene cantato ora,
(Ma non vi è Ch'an in questo canto (49).

(41) Cioè il fondo del barile pieno di lacca nera, o ignoranza: quando cade, il barile si vuota della lacca, e viene conseguita l'illuminazione.

(42) Han Shan (Montagna Fredda) non deve essere confuso con Han Shan (Montagna Sciocca) la cui autobiografia è stata da me tradotta in inglese.

(43) L'elevato scopo di chi desidera sottrarsi alla mortalità.

(44) La grandezza del suo scopo elevato.

(45) Gli uomini mondani voltano le spalle al trascendentale che essi non conoscono.

(46) La luna solitaria simboleggia l'illuminazione, che è indipendente dal fenomenico ed è l'assoluto che non subisce interferenza da alcuna parte. Lo stagno è un simbolo della natura di sé, che evita tutte le cose mondane ed è libera da esse. Il verso intende il conseguimento dell'illuminazione per mezzo della natura di sé.

(47) La natura di sé è fondamentalmente pura e monda e non acquisisce nulla, neppure la luna, simbolo dell'illuminazione, quando è destata, e non perde nulla, quando è illusa. Se vi fosse una luna, o illuminazione, nella natura di sé, questa non sarebbe assoluta e non sarebbe pura e monda.

(48) La natura illuminata non viene e non va perché è immutabile e pervade ogni luogo nel Dharmadhātu, simboleggiato dal cielo azzurro, che è puro e mondo.

(49) Questo canto viene recitato in lode di ciò che è puro e mon-

I primi due versi dimostrano che ciò che è veramente eterno è solitario e non appartiene a null'altro, e che risplende fulgido sul mondo senza incontrare alcun ostacolo. Il terzo verso mostra il corpo meraviglioso del Bhūtatahatā (50) che gli uomini legati al mondo non conoscono, e che non può essere localizzato (51) neppure da tutti i Buddha dei tre tempi; perciò vi sono quelle parole « nessuno sa ». I tre versi successivi (quarto, quinto e sesto) mostrano l'espedito del vecchio maestro per esporre questo stato. Gli ultimi due versi (settimo ed ottavo) ci impartiscono uno speciale avvertimento, affinché noi non scambiamo il dito per la luna (52); nessuna di queste parole è Ch'an (53).

Il mio discorso è come un mucchio di cose, ed è anche (simile a ciò che noi chiamiamo) la feccia dei rampicanti (54) ed una interruzione inopportuna, (perché), ovunque vi siano parole e discorsi, non vi è vero significato (55). Quando gli antichi maestri ricevevano i loro studenti, usavano i loro bastoni (per percuoterli) oppure urlavano (per svegliarli) (56), e non vi

do, e non contiene neppure un atomo di Ch'an, perché Ch'an è soltanto un nome vuoto, privo d'una natura reale.

(50) Bhūtatahatā: il reale, così come è sempre o eternamente; cioè, realtà in contrasto con l'irrealtà, o l'apparenza, e l'immutabile in contrasto con forma e fenomeni. Bhūta è sostanza, ciò che esiste; tathāta « talità », è essere così: cioè, tale è la sua natura.

(51) Se può essere localizzato in qualche luogo, non sarà l'assoluto e non abbraccerà ogni cosa.

(52) Quando un dito indica la luna, gli uomini saggi guardano la luna, mentre gli ignoranti guardano il dito e non vedono la luna, cioè la verità. Questa parabola fu usata dal Buddha durante l'insegnamento ai suoi discepoli.

(53) I lettori noteranno che le note da 43 a 49 appaiono piuttosto diverse dal commento del Maestro Hsu Yun, e comprenderanno che la poesia di Han Shan era eccellente, in quanto poteva essere interpretata tanto « perpendicolarmente » quanto « orizzontalmente », come dicevano i dotti antichi, purché non vi fossero deviazioni dal suo significato principale. Queste mie note descrivono lo stato di uno studente che si sforza di conseguire l'illuminazione, mentre il mio maestro Hsu Yun descrive lo stato di un maestro illuminato. I gāthā e le poesie recitati dagli antichi sono spettri o prismi dai significati a molti livelli, come afferma Mr. I. Group, un Buddista americano di New York.

(54) Rampicanti: cose non necessarie che non riguardano il reale.

(55) Parole e discorsi non possono esprimere l'inesprimibile. Il significato reale è la realtà, che non può essere descritta ed espressa.

(56) Percuotere e gridare servono a rivelare la natura di sé del maestro, che percuote e grida, e la natura di sé dello studente che riceve la

erano tante complicazioni. Tuttavia, il presente non può venire paragonato con il passato, e perciò è indispensabile puntare un dito verso la luna (57). Cari amici, vi prego di considerare tutto questo: in fondo, chi è che punta il dito e chi è che guarda la luna? (58).

percossa e ode le grida. Così, percosse e grida sono in armonia con l'indicazione diretta della mente di sé, fatta da Bodhidharma, per la realizzazione della natura di sé, al fine di conseguire lo stato di Buddha.

(57) Il dito è un espediente usato per indicare la luna, o natura di sé illuminata, ma non ci si deve aggrappare al dito trascurando la luna che viene indicata.

(58) Chi indica la luna e chi guarda la luna sono la mente di sé del maestro e la mente di sé dello studente: anche qui vi è una indicazione diretta alla mente per la realizzazione della natura di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha, come venne insegnato da Bodhidharma.

LEZIONI QUOTIDIANE DI DUE SETTIMANE CH'AN
 tenute al Monastero del Buddha di Giada, Shangai, nel 1953
 (da Hsu Yun Ho Shang Nien P'u)

PRIMA SETTIMANA

Primo giorno

Il Venerabile Wei Fang, abate (di questo monastero), è in verità pieno di bontà e di compassione, e anche i capi dei monaci sono molto zelanti nei loro sforzi di diffondere il Dharma. Inoltre, tutti i laici (upāsaka) sono diligenti nello studio della verità e sono venuti a sedere in meditazione durante questa settimana Ch'an. Tutti mi hanno chiesto di presiedere questo raduno: e questa è veramente una causa (concorrente) insuperabile. Tuttavia, durante questi ultimi anni, io sono stato ammalato, e perciò non sono in grado di tenere lezioni molto lunghe.

L'Onoratissimo impiegò piú di quarant'anni nell'esporre il Dharma, exotericamente ed esotericamente, e il suo insegnamento si trova nelle dodici divisioni (1) del canone Mahāyāna nel Tripiṭaka. Se mi viene chiesto di tenere lezioni, il massimo che io posso fare è riprendere parole già pronunciate dal Buddha e dai Maestri.

Per quanto riguarda il Dharma della nostra setta, quando

(1) Le dodici divisioni del canone Mahāyāna sono: 1) sūtra, i sermoni del Buddha; 2) geya, brani metrici; 3) gāthā, poesie o canti; 4) nidāna, sūtra scritti dietro richiesta o in risposta a una interrogazione, perché erano stati violati certi precetti o perché si erano verificati certi eventi; 5) itivṛttaka, narrazioni; 6) jātaḥ, storie di antecedenti vite del Buddha; 7) adbhuta-dharma, miracoli; 8) avadāna, parabole, metafore, storie, illustrazioni; 9) upadeśa, discorsi e discussioni a domanda e risposta; 10) udāna, improvvisazioni, o discorsi non sollecitati; 11) vaipulya, sūtra ampliati; 12) vyākaraṇa, profezie.

il Buddha ascese per l'ultima volta sul suo seggio, sollevò e mostrò all'intera assemblea un fiore dorato di sandalo, che gli era stato offerto dal re dei diciotto Brahmaloaka (Mahābrahmā Deva-rāja). Tutti gli uomini e gli dèi (deva) che erano presenti non compresero il (significato del gesto del) Buddha. Soltanto Mahākāśyapa (mostrò di avere compreso con un) ampio sorriso. Allora l'Onoratissimo gli dichiarò: « Io ho il tesoro del giusto occhio del Dharma, la mente meravigliosa del Nirvāna e la Realtà priva di forma che ora trasmetto a te ». Questa fu la trasmissione al di fuori dell'insegnamento, che non si serviva di scritture e che era l'insuperata porta del Dharma della realizzazione diretta.

Coloro che vennero in seguito fecero confusione in proposito e (a torto) la chiamarono Ch'an (Dhyāna in sanscrito e Zen in giapponese). Noi dovremmo sapere che nel Mahāprajñāpāramitā Sūtra sono enumerate più di venti specie di Ch'an, ma nessuna di esse è quella finale.

Il Ch'an della nostra setta non stabilisce stadi (progressivi) ed è perciò insuperato. (Il suo scopo) è la realizzazione diretta che porta dalla percezione della natura (di sé) ed al conseguimento dello stato di Buddha. Perciò non ha nulla a che vedere con lo stare o meno seduti in meditazione durante una settimana Ch'an. Tuttavia, poiché gli esseri viventi hanno radici torpide e numerosi falsi pensieri, gli antichi maestri escogitarono espedienti per guidarli. Fin dal tempo di Mahākāśyapa fino ad oggi, vi sono state da sessanta a settanta generazioni. Sotto le dinastie Tang e Sung (619-1278) la setta Ch'an si diffuse in ogni parte del paese, e fu assai prospera. Attualmente ha raggiunto invece il fondo della sua decadenza, e soltanto i monasteri come Chin Shan, Kao Min e Pao Kuan possono tuttora fare una certa degna figura. Ciò avviene perché oggi è molto difficile trovare uomini di capacità eccezionale, e persino le settimane Ch'an sono semplici nomi e mancano di spirito.

Quando il Settimo Antenato (2) Hsing Szu della Montagna Ch'ing Yuan chiese al Sesto Patriarca: « Che cosa dovrebbe fa-

(2) Hsing Szu ereditò il Dharma dal Sesto Patriarca e fu chiamato il Settimo Antenato perché i suoi discendenti nel Dharma, Tung Shan e Ts'ao Shan, fondarono la setta Ts'ao Tung, che fu una delle cinque Sette Ch'an della Cina.

re uno per non cadere negli stadi progressivi? » (3) e il Patriarca chiese di rimando: « Che cosa hai praticato, recentemente? » Hsing Szu rispose: « Non ho praticato neppure le Nobili Verità » (4). Il Patriarca chiese: « E allora in quali stadi progressivi parli di cadere? ». Hsing Szu rispose: « Persino le Nobili Verità non sono praticate, dove sono gli stadi progressivi? ». Il Sesto Patriarca ebbe un'altissima opinione di Hsing Szu.

A causa delle nostre radici inferiori, i grandi maestri furono costretti a ricorrere ad espedienti e ad istruire i loro seguaci a tenere (e ad esaminare) una frase chiamata hua t'ou. Poiché i Buddisti (della Scuola della Terra Pura) che usavano ripetere il nome del Buddha (nella loro pratica religiosa) erano numerosi, i grandi maestri li istruirono a tenere (e ad esaminare) il hua t'ou: « Chi è che ripete il nome del Buddha? ». Al giorno d'oggi, questo espediente è usato nella preparazione Ch'an in tutto il paese. Tuttavia, molti non hanno le idee chiare in proposito e si limitano a ripetere senza interruzione la frase: « Chi è che ripete il nome del Buddha? ». Costoro si limitano a ripetere il hua t'ou, non indagano (il suo significato). Infatti, indagare è studiare e ricercare. Per questa ragione, i quattro caratteri cinesi « chao ku hua t'ou » sono messi bene in vista in tutte le sale del Ch'an. « Chao » significa volgere la luce verso l'interno, e « Ku » significa prendersi cura. Questi (due caratteri presi insieme) significano: « volgere verso l'interno la luce, sulla natura di sé ». Questo significa volgere verso l'interno le nostre menti, che sono inclini a vagabondare all'esterno: e questa è l'indagine del hua t'ou. « Chi è che ripete il nome del Buddha? » è una frase. Prima che questa frase sia pronunciata, è chiamata hua t'ou, (testa della frase, alla lettera). Non appena è stata proferita, diventa la coda della frase (hua wei). Nella nostra indagine del hua t'ou, questa (parola) « Chi » deve essere esaminata con cura: Che cos'è, prima di sorgere? Per esempio, io sto ripetendo il nome del Buddha in questa sala. All'improvviso, qualcuno mi domanda: « Chi è che ripete il nome del Buddha? ». Io rispondo: « Sono io ». L'interrogante chie-

(3) Del metodo di illuminazione graduale, che richiedeva molti eoni perché un aderente potesse conseguire lo stadio di Buddha.

(4) Le quattro Nobili Verità sono: infelicità; accumulazione dell'infelicità, causata dalle passioni; estinzione delle passioni; dottrina del Sentiero che conduce all'estinzione delle passioni.

de ancora: « Se sei tu che ripeti il nome del Buddha, lo ripeti con la tua bocca o con la tua mente? Se lo ripeti con la bocca, perché non lo ripeti anche quando dormi? Se lo ripeti con la mente, perché non lo ripeti dopo la tua morte? ». Questa domanda farà sorgere un dubbio (nelle nostre menti) ed è qui che noi dobbiamo indagare su questo dubbio. Noi dobbiamo sforzarci di comprendere da dove viene questo « Chi » e che aspetto ha. Il nostro attento esame deve essere rivolto verso l'interno, e questo viene chiamato anche « rivolgere verso l'interno l'udito per udire la natura di sé ».

Quando qualcuno offre incenso e compie la circumambulazione della sala, il suo collo deve toccare (la parte posteriore del) colletto della tunica, i suoi piedi debbono seguire da vicino colui che lo precede, la sua mente deve essere posta in uno stato di quiete ed egli non deve guardare né a destra né a sinistra. Se la mente è decisa, ci si prende buona cura del hua t'ou.

Quando si siede in meditazione, non si deve spingere il petto in avanti. Il prāna (energia vitale) non deve essere né portato verso l'alto né represso verso il basso, e deve essere lasciato nella sua condizione naturale. Tuttavia, i sei organi dei sensi debbono essere portati sotto controllo, e tutti i pensieri debbono essere annullati. Si deve afferrare soltanto il hua t'ou, e la stretta non deve essere mai allentata. Il hua t'ou non deve essere grossolano, perché allora salirebbe alla superficie e non potrebbe essere riportato giù. Non deve essere neppure sottile, perché si confonderà, e il risultato sarà la caduta nel Vuoto. In entrambi i casi, non si otterrà alcun risultato.

Se il hua t'ou viene trattato adeguatamente, la preparazione diventerà piú facile, e tutte le abitudini precedenti giungeranno automaticamente alla fine. Un principiante non troverà facile tenere bene (in mente) il hua t'ou, ma di questo non dovrà preoccuparsi. Non dovrà né sperare nel risveglio né cercare la saggezza, perché lo scopo di questa seduta di meditazione nella settimana Ch'an è già il conseguimento del risveglio e della saggezza. Se egli sviluppa una mente decisa al conseguimento di questi scopi, aggiunge un'altra testa alla propria (5).

(5) Termine Ch'an, che significa una cosa indesiderata, che ostacola la realizzazione di sé.

Ora, noi sappiamo che dobbiamo far sorgere soltanto una frase chiamata hua t'ou, di cui dobbiamo occuparci. Se sorgono pensieri, lasciateli sorgere; e se li ignoreremo, svaniranno. È per questo che è detto: « Non si devono temere i pensieri che sorgono, ma solo il ritardo nell'accorgersi di loro ». Se sorgono pensieri, la nostra consapevolezza della loro presenza dovrà inchiodare ad essi il hua t'ou. Se il hua t'ou sfugge dalla nostra stretta, dobbiamo immediatamente riafferrarlo.

La prima seduta di meditazione può essere paragonata ad una battaglia contro i pensieri che sorgono. Gradualmente il hua t'ou verrà afferrato saldamente e sarà facile tenerlo ininterrottamente stretto per tutto il tempo che un bastoncino d'incenso impiega a bruciare (6). Possiamo attenderci buoni risultati quando non sfugge più dalla nostra stretta.

Tutte queste sono però soltanto parole vuote: dedichiamo tutti i nostri sforzi alla preparazione.

Secondo giorno

Sedere in meditazione durante una settimana Ch'an è il metodo migliore che stabilisce un limite di tempo alla realizzazione della verità per mezzo dell'esperienza personale. Questo metodo non era usato nei tempi antichi, perché gli antichi avevano radici ben salde (e quindi non ne avevano bisogno). Entrò gradualmente in uso a partire dai tempi della dinastia Sung (caduta nel 1278). Durante la dinastia Ch'ing (1662-1910) entrò in grande voga, e l'Imperatore Yung Cheng usava tenere spesso settimane Ch'an nel palazzo imperiale. Egli trattava la Setta con la massima considerazione, e il suo conseguimento del samādhi Ch'an fu eccellente. Più di dieci persone realizzarono la verità sotto gli auspici imperiali e il Maestro T'ien Hui Ch'e del monastero di Kao Min a Yang Chou conseguì l'illuminazione proprio durante queste riunioni (nel palazzo imperiale). L'imperatore, inoltre, revisionò e migliorò le regole ed i regolamenti della Setta, che fiorì e produsse moltissimi uomini assai dotati. La rigorosa osservanza delle regole e dei regolamenti è, perciò, della massima importanza.

(6) Di solito un'ora. I bastoncini più lunghi impiegano un'ora e mezzo per bruciare.

Questo metodo di fissare un limite di tempo per l'esperienza personale della verità è paragonabile agli esami degli studiosi. I candidati siedono e scrivono le loro composizioni secondo i temi, per ognuno dei quali è stabilito un limite. Il tema della nostra settimana Ch'an è la meditazione Ch'an. Per questa ragione, la sala è chiamata Sala del Ch'an. Ch'an è dhyāna in sanscrito, e significa «astrazione imperturbata». Vi sono varie specie di Ch'an, come i Ch'an Mahāyāna e Hīnayāna, i Ch'an materiali e immateriali, i Ch'an degli Śrāvaka e degli Eretici. Il nostro è il Ch'an insuperato. Se un individuo riesce a vedere attraverso il dubbio (ricordato ieri) e a continuare a starsene seduto e a spezzare la radice della vita (7), sarà simile al Tathāgata.

Per questa ragione, una sala del Ch'an è chiamata anche luogo di selezione del Buddha. È chiamata sala del Prajñā. Il Dharma insegnato in questa sala è il Dharma del Wu Wei (8). Wu Wei significa «non fare». In altre parole, non può essere guadagnata una (sola) cosa, non può essere fatta una (sola) cosa. Se vi è il fare (samskr̥ta) (9), produrrà nascita e morte. Se vi è guadagno, vi sarà perdita. Per questa ragione, il sūtra dice: «Vi sono soltanto parole ed espressioni che non hanno significato reale». La recitazione di sūtra e lo svolgimento di servizi confessionali appartengono al fare (samskr̥ta) e sono soltanto espedienti usati dalla Scuola dell'Insegnamento.

Per quanto riguarda la nostra Setta, il suo insegnamento consiste nella diretta conoscenza (di sé), in cui non hanno posto né parole né espressioni. Un tempo, uno studente fece visita al vecchio maestro Nan Chuan e gli domandò: «Che cos'è il Tao?». Nan Chuan rispose: «La mente comune (10) è la verità». Ogni giorno, noi indossiamo tuniche e mangiamo riso; andiamo a lavare e ritorniamo per riposare; tutte le nostre azioni vengono

7) Radice di vita. Una radice, o base di vita o di reincarnazione, il nesso del Hīnayāna tra due periodi di vita, accettata dal Mahāyāna come nominale, ma non come reale. L'espressione idiomatica cinese «sedere sopra e spaccare», equivale al termine occidentale «spezzare».

(8) Wu Wei, Asamskr̥ta in sanscrito; tutto ciò che non è soggetto a causa, condizione o dipendenza; al di fuori del tempo, eterno, inattivo, supramondano.

(9) Samskr̥ta, Yu Wei in cinese: attivo, creativo, produttivo, funzionante, causante, fenomenico; il processo risultante dalle leggi del karma.

(10) Mente comune, ordinaria, cioè mente non discriminante.

compiute secondo la verità (11). È solo perché noi ci leghiamo ad ogni situazione che non riusciamo a comprendere che la nostra mente è Buddha.

Quando il Maestro Ch'an Fa Ch'ang della Montagna Ta Mei fece visita per la prima volta a Ma Tsu, gli chiese: « Che cosa è Buddha? ». Ma Tsu rispose: « La Mente è Buddha ». Subito, Ta Mei (12)) fu completamente illuminato. Lasciò Ma Tsu e si recò nel distretto di Szu Ming, dove visse in un romitaggio che un tempo era appartenuto a Mei Tsu Chen.

Sotto il regno di Chan Yuan (785-804 d.C.) della dinastia T'ang, un monaco, discepolo di Yen Kuan, si era recato sulla montagna per tagliare rami dagli alberi, onde ricavarne bastoni; perse la strada e arrivò alla capanna. Egli domandò a Ta Mei: « Da quanto tempo sei qui? ». Ta Mei rispose: « Io vedo soltanto quattro montagne che sono azzurre e gialle » (13). Il monaco disse: « Ti prego di mostrarmi il sentiero, in modo che io possa andarmene di qui ». Ta Mei rispose: « Segui il ruscello » (14).

Al suo ritorno, il monaco riferì a Yen Kuan ciò che aveva veduto sulla montagna, e Yen Kuan disse: « Una volta ho visto un monaco nella (provincia di) Chiang Hsi, ma da allora non ho più avuto sue notizie. Non è forse lo stesso monaco? ».

Allora Yen Kuan mandò il monaco (sulla montagna) per invitare Ta Mei a recarsi (al monastero). In risposta, Ta Mei mandò la seguente poesia:

Un tronco inaridito nella fredda foresta
Non cambia il cuore per parecchie primavere,

(11) Senza discriminazione, gli atti di indossare abiti e di mangiare, e tutte le nostre attività non sono altro che funzioni della natura di sé; e la Realtà Una è tutta la realtà. D'altra parte, se la mente discrimina, quando uno porta la propria tunica, o mangia il proprio pasto, tutto ciò che gli è intorno sarà fenomenico.

(12) Ta Mei: per deferenza verso di lui, il maestro venne chiamato con il nome della montagna su cui soggiornò.

(13) Le montagne sono immutabili e simboleggiano l'immutabile natura di sé, mentre i loro colori (azzurro e giallo) cambiano, e simboleggiano l'apparenza, cioè il fenomenico. La risposta di Ta Mei significava che la sua natura di sé era identica a se stessa e al di là del tempo.

(14) Se la tua mente vaga all'esterno, seguirà il ruscello (o il fiume) della nascita e morte.

Il taglialegna non lo guarderà.
 Come può cercarlo uno straniero?
 Uno stagno del loto contiene innumerevoli scorte di vestiario:
 Dai pini cadono piú pigne di quante tu possa mangiare.
 Quando uomini mondani scoprono dove tu vivi,
 Trasferisci piú lontano, fra i monti, la tua capanna di paglia ». (15)

Ma Tsu venne a sapere che Ta Mei stava sulla montagna e mandò un monaco a rivolgergli questa domanda: « Che cosa hai ottenuto quando hai fatto visita al grande maestro Ma Tsu e che cosa ti ha indotto a stare qui? ». Ta Mei rispose: « Il grande maestro mi disse che la mente era Buddha, ed è per questo che sono venuto a stare qui ». Il monaco disse: « Il Dharma del Buddha del grande maestro ora è diverso ». Ta Mei chiese: « E cos'è, adesso? ». Il monaco rispose: « Egli dice che non è né la mente né il Buddha » (16). Ta Mei disse: « Quel vecchio sta provocando confusione nelle menti degli altri, e tutto questo non avrà mai fine. Dica pure che non è né mente né Buddha. Per quanto mi riguarda, la Mente è Buddha ».

Quando il monaco ritornò e riferì questo dialogo a Ma Tsu, questi disse: « Ora la prugna è matura » (17).

Questo dimostra che gli antichi erano competenti e concisi. A causa delle nostre radici inferiori e del nostro pensiero perverso, i maestri ci insegnarono a tenere (in mente) un hua t'ou, e furono costretti a ricorrere a questo espediente. Il Maestro Yung Chia diceva: « Dopo l'eliminazione dell'ego e del dharma, il conseguimento della realtà distruggerà in un momento (kṣaṇa) l'inferno Avīci. Se io dico una menzogna per ingannare gli esseri viventi, che io possa precipitare nell'inferno in cui viene strappata la lingua (come punizione per il mio peccato ver-

(15) Quando la mente è libera dalle passioni, è come un tronco avvizzito e inaridito, indifferente a ciò che lo circonda, e non « cresce » piú, nonostante la primavera, la stagione in cui gli alberi ricominciano a crescere dopo aver dormito per tutto l'inverno. Una mente libera dall'illusione rimane immutata e indifferente ad ogni cambiamento in ciò che la circonda ed a coloro che la ricercano.

(16) Poiché i suoi discepoli si aggrappavano al suo detto « La Mente è Buddha », Ma Tsu disse loro: « Non è né mente né Buddha », perché essi rinunciassero a tale attaccamento, che era la causa delle loro illusioni.

(17) Ta Mei significa « Grossa Prugna ». Ma Tsu confermò che il maestro Ta Mei era maturato, cioè illuminato.

bale)» (18). Il Maestro Yuan Miao di Kao Feng diceva: « La preparazione Ch'an è come gettare in uno stagno profondo una piastrella che scende sul fondo ». Quando noi afferriamo un hua t'ou, dobbiamo esaminarlo fino a quando ne raggiungiamo « il fondo » e lo « spezziamo ». Il Maestro Yuan Miao, inoltre, giurava: « Se qualcuno che afferra un hua t'ou senza far sorgere un secondo (altro) pensiero non riesce a realizzare la verità, che io precipiti nell'inferno in cui viene strappata la lingua ». La sola ragione per cui (noi non riusciamo nella nostra pratica) è che la nostra fede (nel hua t'ou) non è abbastanza profonda e noi non poniamo fine al nostro pensare (erroneo). Se noi siamo fermamente decisi a sottrarci al ciclo delle nascite e morti, una frase del hua t'ou non sfuggirà mai alla nostra stretta. Il Maestro Kuei Shan disse: « Se in ogni reincarnazione noi (possiamo tenerlo stretto con fermezza) senza regressi, possiamo aspettarci di conseguire lo stato di Buddha ».

Tutti i principianti tendono a far sorgere (falsi) pensieri di ogni genere; hanno dolori alle gambe e non sanno come intraprendere la preparazione. La verità è che essi debbono essere ben saldi nella decisione di sottrarsi al ciclo delle nascite e morti. Debbono tenere bene stretto il hua t'ou; sia che camminino, stiano fermi, siedano o siano sdraiati, debbono tenerlo ben stretto. Da mattina a sera, debbono esaminare questa (parola) « Chi », fino a quando diventerà chiara come « la luna d'autunno riflessa in uno stagno limpido ». Deve essere chiaramente (e attentamente) esaminata e non deve essere né confusa né malferma. (Se si può ottenere questo), perché preoccuparsi dello stato di Buddha che sembra irraggiungibile?

Se il hua t'ou diventa confuso, potete spalancare gli occhi e sollevare dolcemente il petto: quello risolleverà i vostri spiriti. Nello stesso tempo, il hua t'ou non dovrà essere tenuto troppo leggermente, e non dovrà essere troppo sottile, perché se è troppo sottile, provocherà una caduta nel vuoto e nel torpore. Se cadete nel vuoto, percepirete soltanto il silenzio e l'immobilità e sperimenterete la vivacità. In questo momento, non dovete

(18) Citazione dal « Canto dell'Illuminazione » di Yung Chia. Avìci è l'ultimo e il piú profondo degli otto inferni, dove i peccatori soffrono, muoiono e rinascono istantaneamente alla sofferenza, senza interruzione. Kṣaṇa è la misura di tempo piú breve, come kalpa è la piú lunga.

permettere che il hua t'ou sfugga alla vostra stretta, così che potrete fare un passo avanti, dopo avere raggiunto « la cima del palo ». (19). Altrimenti, cadrete nel vuoto opaco e non raggiungerete mai ciò che è assoluto.

Se terrete il hua t'ou troppo leggermente, sarete facilmente assaliti da falsi pensieri. Se sorgono falsi pensieri, sarà difficile sopprimerli.

Perciò, la grossolanità dovrà essere temperata dalla sottigliezza e la sottigliezza dalla grossolanità, perché sia possibile riuscire nella preparazione e realizzare l'identità del mutevole e dell'immutabile.

In passato, io sono stato a Chian Shan e in altri monasteri, e quando il Karmadāna (20) riceveva i bastoncini d'incenso che aveva (precedentemente) ordinato, i suoi due piedi correvano (21) con grande rapidità, come se volasse (nell'aria) e anche i monaci che lo seguivano erano molto abili nella corsa. Non appena veniva dato il segnale, tutti sembravano automi. (Quindi) come poteva sorgere (nelle loro menti) un pensiero falso? Attualmente (tuttavia) noi camminiamo (dopo essere stati seduti in meditazione): quale grande differenza vi è tra quei tempi ed i nostri giorni!

Quando sedete in meditazione, non dovete spingere in alto il hua t'ou, perché questo lo renderà fioco e poco percettibile. Non dovete tenerlo in petto, perché vi provocherà dolori al petto. Non dovete neppure schiacciarlo in basso, perché espanderà il ventre e vi farà cadere nel regno dei cinque aggregati (skandha) (22), e il risultato sarà tutta una quantità di difetti

(19) L'istante in cui uno percepisce soltanto immobilità e silenzio e sperimenta la vivacità: è chiamato, nel linguaggio Ch'an, « raggiungere la cima di un palo alto cento piedi ». Tutti i maestri esortavano i loro discepoli a non rimanere in quello stato, che non era reale. Il Maestro Han Shan compose il « Canto del Portatore di Tavole » per mettere i suoi seguaci in guardia contro la « silenziosa immersione nell'acqua stagnante ». Questo stato è chiamato « vita » ed è il quarto dei quattro segni (lakṣaṇa) nominati nel Sūtra del Diamante (Vedere Parte Terza).

(20) Karmadāna: il distributore dei doveri, che viene al secondo posto nella gerarchia dei monasteri.

(21) Dopo una meditazione, i monaci usavano marciare rapidamente in fila indiana per sgranchirsi le gambe, preceduti dal Karmadāna e seguiti dall'Abate.

(22) Regno dei cinque Skandha: il mondo presente, come stato dei cinque aggregati. Il posto migliore per tenere un hua t'ou è tra la bocca

di ogni genere. Con serenità e autocontrollo, dovete considerare soltanto la parola « Chi », con la stessa cura con cui una chiocciola sta accovacciata sul suo uovo o con cui un gatto si lancia su di un topo. Quando il hua t'ou è tenuto in modo efficiente, la radice vitale si spezzerà automaticamente.

Questo metodo, evidentemente, non è facile per i principianti, ma voi dovete sforzarvi incessantemente. Ora vi darò un esempio. La coltivazione di se stessi è paragonata all'accendere il fuoco con un pezzetto di pietra focaia. Noi dobbiamo conoscere il metodo per produrre il fuoco e, se non lo conosciamo, non riusciremo mai ad accenderlo, anche se faremo a pezzi la pietra focaia. Il metodo consiste nel servirsi di un pezzo d'esca e di un pezzo d'acciaio. L'esca va tenuta sotto la pietra focaia, e l'acciaio ne colpisce la parte superiore, in modo da dirigere la scintilla verso l'esca, che prenderà fuoco. Questo è l'unico modo per accendere un fuoco (con una pietra focaia).

Sebbene sappiamo benissimo che la Mente è Buddha, siamo ancora incapaci di accettarlo come realtà. Per questa ragione, una frase del hua t'ou è stata usata come l'acciaio che accende il fuoco. Avvenne lo stesso, anticamente, quando l'Onoratissimo fu completamente illuminato dopo aver contemplato le stelle, la notte. Noi non abbiamo le idee chiare per quanto riguarda la nostra vera natura, perché non sappiamo come accendere il fuoco. La nostra fondamentale natura e il Buddha non sono diversi l'una dall'altro. Soltanto a causa del nostro pensiero pervertito noi non siamo (ancora) liberati. Quindi il Buddha è ancora il Buddha e noi siamo ancora noi stessi. Ora, poiché conosciamo il metodo, se potessimo indagarvi, questa sarebbe veramente una causa concomitante insuperabile! Spero che tutti i presenti, sforzandosi, compiranno un passo in avanti dalla cima del palo alto cento piedi e saranno eletti (Buddha) in questa sala, in modo che potranno pagare il debito di gratitudine che hanno verso il Buddha lassù e libereranno gli esseri viventi di quaggiù. Se il Dharma del Buddha non produce uomini dotati, ciò avviene per-

dello stomaco e l'ombelico. Chi medita può avere visioni di ogni genere prima di conseguire l'illuminazione, e queste visioni appartengono al regno dei cinque skandha, vale a dire sono creazioni della mente. Il maestro insegna al discepolo a rimanere indifferente, a non « accettare » né « respingere » queste visioni, che scompariranno non appena colui che medita farà ulteriori progressi nella direzione giusta.

ché nessuno è disposto a sforzarsi. Il nostro cuore è pieno di tristezza quando parliamo di questa (situazione). Se abbiamo veramente una fede profonda nelle parole pronunciate sotto giuramento dai Maestri Yung Chia e Yuan Miao, siamo certi che anche noi realizzeremo la verità. Ora è tempo di sforzarvi!

Terzo giorno

Il tempo passa davvero rapidamente; abbiamo appena aperto la settimana Ch'an e siamo già al terzo giorno. Coloro che hanno tenuto il hua t'ou (nelle loro menti) in modo efficace hanno potuto spazzare via le loro passioni e i loro pensieri errati; essi possono andarsene diritti a casa (23). Per questa ragione, un antico (maestro) disse:

La coltivazione di sé non ha altro metodo:
Richiede soltanto la conoscenza della via.
Se è possibile conoscere la via,
Nascita e morte finiranno immediatamente.

La nostra via consiste nell'abbandonare il nostro bagaglio (24) e la nostra casa è molto vicina. Il Sesto Patriarca diceva: « Se il pensiero che precede non sorge, è la mente. Se il pensiero che segue non finisce, è Buddha » (25).

Fondamentalmente, i nostri quattro elementi sono il vuoto e i cinque aggregati (skandha) sono inesistenti. È soltanto a causa dei (nostri) pensieri erronei che si afferrano (ad ogni cosa) che noi amiamo l'illusione del mondo (impermanente) e per questo siamo tenuti in schiavitù. Di conseguenza, noi siamo incapaci di percepire il vuoto dei quattro elementi e (di comprendere) la non esistenza della nascita e morte. Tuttavia se, in un solo pensiero, noi possiamo avere un'esperienza di ciò che non è nato, allora non vi sarà più bisogno delle porte del Dharma esposte

(23) Andare diritti a casa. Espressione Ch'an che indica il ritorno alla natura di sé, cioè, realizzazione del reale. « Casa » è il nostro Buddha connaturato.

(24) Bagaglio, fardello: il nostro corpo, la nostra mente e tutte le cose apparenti che abbiamo care.

(25) Ciò che non ha nascita e morte, cioè, l'eterna natura di sé.

da Śākyamuni Buddha. (Se è così), si può ancora dire che non è possibile porre fine alla nascita e morte? A questo proposito, lo splendore del Dharma della nostra Setta illumina lo spazio sconfinato nelle dieci direzioni.

Il Maestro Teh Shan era nato nella città di Chien Chou nel Szu Ch'uan. Il suo nome da laico era Chou. Lasciò la sua casa all'età di vent'anni. Dopo avere ricevuto gli ordini, studiò il Vinaya-piṭaka (26), che imparò a conoscere perfettamente. Egli era molto versato nell'insegnamento del numerico e del fenomenico, così come sono esposti nei sūtra. Egli aveva l'abitudine di insegnare il Prajñā del Diamante e venne chiamato, per questo, « Chou del Diamante ».

Egli disse ai suoi compagni di studi:

Quando un capello inghiotte l'oceano (27),
 L'oceano della natura (28) non perde nulla.
 Colpire la punta di un ago con un seme di senape
 Non scuote la punta dell'ago (29).
 Conosco saikṣa e asaikṣa (30)
 E sono solo.

Quando venne a sapere che la Setta Ch'an era fiorente nel Sud, non riuscì a trattenere lo sdegno e disse: « Tutti coloro che lasciano la loro casa impiegano mille eoni per apprendere il

(26) Vinaya-piṭaka: una delle tre divisioni del canone, o Tripitaka. Insiste particolarmente sulla disciplina. Le altre due divisioni sono: sūtra, sermoni, e śāstra, trattati.

(27) Le due forme di Karma risultate dal passato di un individuo sono: 1) la persona risultante, simboleggiata da un *capello*; 2) la condizione dipendente, o ambiente, ad esempio, paese, famiglia, possedimenti, ecc., simboleggiati dall'*oceano*. Poiché queste due forme sono soltanto illusorie, penetrano l'una nell'altra senza cambiare la natura del sé, od oceano della natura (vedere nota 28) che è al di là del tempo e dello spazio.

(28) Oceano della natura. L'oceano del Bhūtatathatā, che contiene tutto, natura immateriale del Dharma-kāya.

(29) L'apparizione di un Buddha è rara quanto il riuscire a colpire la punta di un ago con un minuscolo seme di senape lanciato da un devaloka. Anche un colpo centrato non smuove l'immutabile punta dell'ago.

(30) Saikṣa, bisogno di studio; asaikṣa, cessazione dell'apprendere, al di là dello studio, stato di arhat, il quarto degli stadi śrāvaka; i tre stadi precedenti richiedono studio. Quando l'arhat è libero da tutte le illusioni, non ha più nulla da studiare.

portamento del Buddha che ispira rispetto (31) e diecimila eoni per studiare le splendide azioni del Buddha; (nonostante questo) sono ancora incapaci di conseguire lo stato di Buddha. Come possono questi demoni del Sud avere l'ardire di affermare che la diretta indicazione della mente conduce alla percezione della natura di sé ed al conseguimento dello stato di Buddha? Io devo (andare al Sud), spazzar via il loro covo e distruggere la loro razza, per ripagare il debito di gratitudine che devo al Buddha ».

Lasciò la provincia di Szu Ch'uan portando sulle spalle il Commentario di Ch'ing Lung (32). Quando arrivò a Li Yang, vide una vecchia che vendeva tien hsin (alla lettera: rinfreschi per la mente) (33) sul ciglio della strada. Si fermò, depose il suo fardello con l'intenzione di acquistare alcuni pasticcini per ristorarsi la mente. La vecchia additò il fardello e gli chiese: « Che cos'è questa letteratura? ». Teh Shan rispose: « Il Commentario di Ch'ing Lung ». La vecchia domandò: « E quale sūtra commenta? ». Teh Shan rispose: « Il Sūtra del Diamante ». La vecchia disse: « Voglio farti una domanda: se sai rispondere, ti offrirò un rinfresco per la mente. Se non sai rispondere (ti prego) di andartene. Il Sūtra del Diamante dice: "La mente del passato, del presente e del futuro è introvabile". Che cosa vuoi rinfrescare, allora? ».

Teh Shan restò senza parola. Lasciò quel luogo e si recò nel monastero dello Stagno del Drago (Lung T'an). Entrò nella sala del Dharma e disse: « Da molto tempo desideravo vedere lo Stagno del Drago, ma ora sono arrivato qui, e non vedo né lo stagno né il drago ». Udendo queste parole, (il Maestro) Lung T'an uscì e disse: « Tu sei veramente arrivato allo Stagno del Drago » (34). Teh Shan rimase senza parola: poi prese la decisione di rimanere nel monastero.

(31) Dignità nel camminare, stare fermo, sedere e giacere.

(32) Un Commentario sul Sūtra del Diamante, di Tao Yin, del monastero di Ch'ing Lung.

(33) Tien hsin, pasticceria, spuntino, rinfresco, ristoro per risollevare lo spirito.

(34) Lung T'an era un maestro illuminato. La frase: « Sei arrivato veramente allo Stagno del Drago » significa: « Tu hai veramente conseguito lo stato di Lung T'an o illuminazione, perché il reale è invisibile e non appare agli occhi dei non illuminati ». Teh Shan non ne comprese il significato, e rimase senza parola. Questa fu la seconda volta che egli

Una notte, mentre vegliava (come assistente) accanto a Lung T'an, quest'ultimo gli disse: « Ormai è tardi, perché non ritorni al tuo alloggio? ». Dopo avere augurato buonanotte al suo maestro, Teh Shan si ritirò, ma poi ritornò e disse: « Fuori è molto buio ». Lung T'an accese una torcia di carta e gliela porse. Quando Teh Shan stava per afferrarla, Lung T'an spense con un soffio la fiamma (35).

Subito Teh Shan fu completamente illuminato e si inchinò al maestro (per ringraziarlo). Lung T'an gli chiese: « Che cosa hai visto? ». Teh Shan rispose: « In futuro, non avrò più dubbi sulla punta delle lingue dei vecchi monaci di tutto il paese » (36).

Il giorno seguente, Lung T'an prese posto sul suo seggio e disse all'assemblea: « C'è un individuo i cui denti sono simili alle foglie dell'albero-spada e la cui bocca è simile a un bagno di sangue (37). Riceve un colpo di bastone, ma non gira il capo (38). In futuro, porterà la mia dottrina in vetta a un picco solitario » (39).

rimase senza parola: la prima volta era stata quando la vecchia gli aveva chiesto di parlare della mente passata, presente e futura. Egli non era ancora illuminato, ma in seguito, dopo il suo risveglio, diventò un eminente maestro Ch'an.

(35) Lung T'an era un maestro eminente e sapeva che era giunto il momento di illuminare Teh Shan. Questi percepì la natura di sé del maestro attraverso la sua funzione che spense la torcia. Nello stesso tempo, Teh Shan percepì anche ciò che « vedeva » spegnere la torcia, cioè la sua stessa natura.

(36) Vecchi monaci di tutto il paese: espressione cinese che allude agli eminenti maestri Ch'an, i quali erano intransigenti ed esigenti nell'insegnare e nel guidare i loro discepoli. I lettori potranno conoscere meglio questi maestri studiando i loro detti, che sembrano ambigui, ma sono pieni di profondo significato.

(37) Un individuo temibile come i due inferni in cui vi sono montagne di spade o alberi che hanno spade per foglie e bagni di sangue per la punizione dei peccatori. Lung T'an predisse la severità con cui Teh Shan avrebbe ricevuto, istruito e preparato i suoi discepoli. Coloro che desiderano conoscere meglio questi particolari dovrebbero leggere *The Tibetan Book of the Dead* del dottor W.Y. Evans-Wentz (Oxford University Press).

(38) I maestri Ch'an usavano spesso i loro bastoni per percuotere i loro discepoli, al fine di provocarne il risveglio. Il colpo del bastone, qui, alludeva all'illuminazione di Teh Shan, dopo che egli ebbe « visto » la torcia spenta dal maestro. Teh Shan non girò la testa, perché era veramente illuminato e non aveva più dubbi circa la sua natura di sé.

(39) Cioè, sarà un eminente maestro Ch'an.

Davanti alla sala del Dharma, Ten Shan depose al suolo, ammucchiandoli, tutti i fogli del Commentario di Ch'ing Lung e, alzando una torcia, disse: « Una discussione esauriente dell'astruso è simile ad un capello posto nel grande vuoto (e) lo sforzo per raggiungere la pienezza di tutte le facoltà umane è come una goccia d'acqua versata nell'immenso oceano ». Poi bruciò il manoscritto. Disse addio al suo maestro e lasciò il monastero.

Si recò subito al monastero di Kuei Shan, portando sotto il braccio il suo bagaglio, entrò nella sala del Dharma, che attraversò dal lato orientale a quello occidentale, e poi da quello occidentale a quello orientale. Guardò l'abate (il Maestro Kuei Shan) e disse: « Qualcosa? Qualcosa? ». Kuei Shan era seduto nella sala, ma non prestò attenzione al visitatore. Teh Shan disse: « Niente, niente » e uscì dalla sala (40).

Quando giunse alla porta d'ingresso del monastero, disse a se stesso: « Sia come sia, non dovrei essere così disinvolto e noncurante ». Tornò indietro ed entrò di nuovo nella sala, con tutte le cerimonie. Mentre varcava la soglia, trasse dalla veste e spiegò il suo tappetino (niṣīdana) (41), esclamando: « Venerabile Upādhyāya! » (42). Mentre Kuei Shan stava per raccogliere uno spolverino (43), Teh Shan gridò (44) e lasciò la sala.

Quella sera, Kuei Shan chiese al capo dell'assemblea: « Il nuovo venuto è ancora qui? ». Quello rispose: « Quando abbiamo lasciato la sala, egli le ha voltato le spalle, ha infilato i sandali di paglia e se ne è andato » (45). Kuei Shan disse: « Quel-

(40) Questo andare da oriente a occidente e poi da occidente a oriente significava il « venire » e « andare », che erano non-esistenti nel Dharma-dhātu, in cui il Dharma-kāya rimaneva immutabile. La domanda di Teh Shan: « Qualcosa? Qualcosa? » e la risposta: « Nulla, nulla », servivano a sottolineare il nulla dello spazio.

(41) Niṣīdana, un tessuto su cui sedersi: un tappetino.

(42) Upādhyāya, termine generale per indicare un monaco.

(43) Lo spolverino usato dagli antichi consisteva in un lungo mazzo di crini di cavallo fissato ad un manico. Veniva usato per rivelare la funzione della natura di sé.

(44) Il grido serviva a rivelare ciò che lo proferiva, cioè la natura di sé.

(45) Teh Shan estrasse e sollevò il suo niṣīdana, chiamando « Venerabile Upādhyāya », per mostrare la funzione di ciò che estraeva e sollevava il niṣīdana, e per chiamare Kuei Shan. Quando questi stava per prendere lo spolverino per mettere alla prova l'illuminazione del visitatore, Teh Shan gridò, per indicare la presenza della sostanza di ciò che

l'uomo, in futuro, salirà su qualche vetta solitaria ed erigerà una capanna dal tetto di paglia: rimprovererà i Buddha e imprecherà contro i Patriarchi » (46).

Teh Shan rimase trent'anni a Li Yang. Durante la persecuzione contro i Buddisti, condotta dall'Imperatore Wu Tsung (841-846 d.C.) della dinastia T'ang, il maestro si rifugiò in una capanna di pietra sulla montagna Tu Fou (nell'anno 847). All'inizio del regno di Ta Chung, il prefetto Hsieh T'ing Wang di Wu Ling restaurò il culto nel santuario di Teh Shan e lo chiamò Tempio di Ko Teh. Stava cercando un uomo di doti eccezionali che assumesse la direzione del monastero, quando sentì parlare della reputazione del maestro. Nonostante i numerosi inviti, Teh Shan rifiutò di scendere dalla montagna (Tu Fou). Finalmente, il prefetto escogitò uno stratagemma e mandò i suoi uomini ad accusarlo falsamente di avere contrabbandato sale e tè in ispregio alla legge. Quando il maestro venne portato nella prefettura, il prefetto si prosternò davanti a lui e lo invitò insistentemente ad assumere la direzione della sala del Ch'an, dalla quale Teh Shan diffuse grandemente l'insegnamento della Setta.

In seguito, tutti parlarono delle grida di Teh Shan e dei colpi di bastone di Lin Chi (47). Se noi sappiamo disciplinare noi stessi come questi due maestri, perché non dovremmo essere in grado di porre fine alla nascita e morte? Dopo Teh Shan vennero Yen T'ou e Hsueh Feng. Dopo Hsueh Feng vennero

taceva visita. Teh Shan lasciò la sala e se ne andò per dimostrare il ritorno della funzione alla sostanza. In questo modo, l'illuminazione di Teh Shan fu completa, poiché tanto la funzione quanto la sostanza, o Prajñā e Samādhi, erano sullo stesso livello. Perciò, egli non aveva bisogno di ulteriori istruzioni, e ogni controllo del risultato da lui conseguito sarebbe stato superfluo. Per questa ragione Kuei Shan lodò il visitatore dicendo: « Quest'uomo andrà su qualche vetta solitaria... rimbrotterà Buddha e Patriarchi ».

(46) Teh Shan avrebbe « rimbrottato » Buddha irreali e avrebbe « maledetto » Patriarchi irreali che esistevano soltanto nelle menti impure dei discepoli illusi, perché le menti condizionate e discriminanti di questi ultimi potevano creare soltanto Buddha impuri e Patriarchi impuri. L'insegnamento di Teh Shan era fondato soltanto sul Prajñā assoluto, che non aveva spazio per sentimenti e discriminazioni mondane, cause di nascita e morte.

(47) Lin Chi fu il fondatore della Setta Lin Chi, una delle cinque Sette Ch'an della Cina.

Yun Men e Fa Yen (48), e anche il maestro di Stato Teh Shao e l'antenato Yen Shou del monastero Yung Ming. Tutti costoro furono i « prodotti » di Teh Shan.

Durante le dinastie successive, la Setta fu mantenuta viva da grandi antenati e maestri. Voi siete qui per una settimana Ch'an e comprendete benissimo questa dottrina insuperata che ci permetterà, senza difficoltà, di conseguire la conoscenza (di sé) e la liberazione dalla nascita e morte. Tuttavia, se la prendete alla leggera e non vi preparate seriamente, o se da mattina a sera preferite contemplare il « demone nella fulgida ombra » o fare i vostri piani « nella tana delle parole e delle espressioni », non vi sottrarrete mai alla nascita e morte (49). Ed ora vi esorto tutti a impegnarvi con diligenza.

Quarto giorno

Questo è il quarto giorno della nostra settimana Ch'an. Voi vi siete sforzati nella vostra preparazione; alcuni di voi hanno composto poesie e gāthā e me li hanno sottoposti per una verifica. Non è una cosa semplice, ma coloro che hanno compiuto questi sforzi debbono avere dimenticato le mie due ultime lezioni. Ieri sera ho detto:

« La coltivazione di sé non ha altro metodo;
Richiede la conoscenza della via ».

Noi siamo qui per indagare sul hua t'ou, che è la via che noi dobbiamo seguire. Il nostro scopo è quello di avere le idee chiare sulla nascita e morte e di conseguire lo stato di Buddha. Per avere le idee chiare sulla nascita e morte, noi dobbiamo fare ricorso a questo hua t'ou, che deve essere usato come la preziosa spada del Re Vajra (50); per abbattere i demoni, se

(48) Yun Men e Fa Yen furono rispettivamente fondatori della Setta Yun Men e della Setta Fa Yen, due delle cinque Sette Ch'an della Cina.

(49) Se, mentre siede in meditazione, uno si compiace nelle false visioni o nell'interpretazione errata di sūtra o detti, non raggiungerà mai il reale.

(50) La piú forte ed affilata delle spade preziose.

verranno i demoni, e i Buddha, se verranno i Buddha (51), in modo che non rimanga alcun sentimento, in modo che non possa levarsi nessuna cosa (dharma). In questo modo, come è possibile che vi sia stato il pensiero erroneo di scrivere poesie e gāthā e di vedere stati come il vuoto e lo splendore? (52). Se voi compite i vostri sforzi (in modo così erroneo), allora veramente io non so dove sia andato a finire il vostro hua t'ou. Gli esperti monaci Ch'an non hanno bisogno di ulteriori discussioni a questo proposito, ma i principianti debbono essere molto prudenti.

Poiché temevo che voi non sapeste come intraprendere la vostra preparazione, durante gli ultimi due giorni ho parlato dello scopo del sedere in meditazione in una settimana Ch'an, del valore di questo metodo escogitato dalla nostra Setta e dal modo di impegnarsi. Il nostro metodo consiste nel concentrarsi decisamente su di un hua t'ou che non deve essere interrotto né di giorno né di notte, come se fosse acqua corrente. Dovrebbe essere chiaro, elevato e non dovrebbe mai essere confuso. Dovrebbe essere chiaramente e costantemente riconoscibile. Tutti i sentimenti mondani e le sante interpretazioni devono essere abbattuti (dal hua t'ou). Un antico (maestro) diceva:

Studia la verità come difenderesti una cittadella
 Che, assediata, deve essere tenuta (ad ogni costo).
 Se il freddo intenso non colpisce fino all'osso,
 Come può essere fragrante il fiore del susino?

Questi quattro versi sono del (maestro) Huang Po ed hanno due significati. I primi due rappresentano coloro che intraprendono la preparazione (Ch'an) e che debbono aggrapparsi fermamente al hua t'ou nello stesso modo in cui si impegnerebbero alla difesa di una cittadella in cui non deve poter entrare nessun nemico. Questa è la difesa saldissima (della cittadella). Ognuno di noi ha una mente che è l'ottava coscienza (vijñāna), così

(51) Cioè, false visioni di demoni e Buddha nella meditazione.

(52) I principianti di solito vedono il vuoto e lo splendore non appena sono stati abbandonati tutti i pensieri. Benché queste visioni indichino qualche progresso nella preparazione, non debbono essere scambiate come risultati positivi. Colui che medita deve rimanere indifferente ad esse, poiché sono soltanto creazioni della mente illusa, e deve continuare a tenere saldamente il hua t'ou.

come è la settima, la sesta e le prime cinque coscienze. Le prime cinque sono i cinque ladri dell'occhio, orecchio, naso, lingua e corpo. La sesta coscienza è il ladro della mente (manas). La settima è la coscienza ingannevole (Kliṣṭa-mano-vijñāna) che da mattina a sera afferra il « soggetto » dell'ottava coscienza e lo scambia per un « ego ». Essa incita la sesta a condurre le cinque prime coscienze alla ricerca di oggetti esterni, (quali) forma, suono, odore, gusto e tatto. Essendo costantemente ingannata e legata, l'ottava mente-coscienza è tenuta in schiavitù e non ha la possibilità di liberarsi. Per questa ragione noi siamo obbligati a fare ricorso a questo hua t'ou e ad usare la sua « Spada Preziosa del Re Vajra » per uccidere tutti questi ladri, in modo che l'ottava coscienza possa essere trasmutata nella Grande Saggezza Specchio, la settima nella Saggezza dell'Egualità, la sesta nella Profonda Saggezza Osservante e le prime cinque coscienze nella Saggezza che Perfeziona (53). È di somma importanza, innanzi tutto, trasmutare la sesta e la settima coscienza, perché esse hanno il ruolo predominante e perché hanno il potere di discriminare e di discernere. Mentre voi vedevate il vuoto e lo splendore e componevate poesie e gāthā, queste due coscienze svolgevano le loro funzioni (malvagie). Oggi, dobbiamo servirci di questo hua t'ou per trasformare le coscienze discriminanti nella Profonda Saggezza Osservante e la mente che distingue tra ego e personalità nella Saggezza dell'Egualità. Questo viene chiamato trasmutazione delle coscienze in saggezza e trasformazione del mondano in santo. È importantissimo impedire che questi ladri, amanti della forma, del suono, dell'odore, del gusto, del tatto e del dharma, ci aggrediscano. Perciò tutto questo viene paragonato alla difesa di una cittadella.

Gli ultimi due versi:

Se il freddo intenso non colpisce fino all'osso
Come possono essere fragranti i fiori del susino?

illustrano gli esseri viventi nei tre mondi dell'esistenza (54) che sono immersi nell'oceano della nascita e morte (55), le-

(53) Cfr. il Sūtra del Sesto Patriarca.

(54) Mondo del desiderio, mondo della forma e mondo senza forme.

(55) I cinque desideri che derivano dagli oggetti dei cinque sensi: cose viste, udite, odorate, assaporate e toccate.

gati ai cinque desideri, ingannati dalle loro passioni, e incapaci di ottenere la liberazione. Di conseguenza, il fiore di susino viene usato come termine di paragone, perché i susini fioriscono quando c'è la neve. In generale, insetti e piante nascono in primavera, crescono in estate, rimangono stazionari in autunno e dormono durante l'inverno. Durante l'inverno, gli insetti e le piante o muoiono o dormono. La neve, inoltre, fa posare al suolo la polvere che è fredda e non può sollevarsi nell'aria. Insetti, piante e polvere sono paragonati al pensiero erroneo della nostra mente, alla discriminazione, all'ignoranza, all'invidia e alla gelosia che derivano dalla contaminazione con i tre veleni (56). Se noi ci liberiamo di queste (impurità), le nostre menti saranno naturalmente a loro agio, e i fiori di susino saranno fragranti tra la neve. Ma voi dovete sapere che questi susini fioriscono nel freddo intenso, e non nell'amabile, luminosa primavera, o nelle brezze dolci del bel tempo. Se poi vogliamo che i fiori della mente sboccino, non possiamo attenderci la loro fioritura in mezzo al piacere, alla collera, al dolore e alla gioia, o (quando ci afferriamo alla) concezione di ego, personalità, giusto o ingiusto. Se noi siamo confusi circa queste otto specie di menti, il risultato sarà inclassificabile (57). Se vengono commesse cattive azioni, il risultato sarà il male. Se verranno compiute buone azioni, il risultato sarà il bene.

Vi sono due specie di natura, inclassificabile: quella dei sogni e quella del morto vuoto. La natura inclassificabile dei sogni è quella di cose illusorie che appaiono in un sogno e che non sono connesse con le attività quotidiane di solito ben note. Questo è lo stato della coscienza mentale indipendente (*mano-vijñāna*) (58). È chiamato anche stato indipendente inclassificabile.

Che cos'è il morto vuoto inclassificabile? Nella nostra meditazione, se noi perdiamo di vista il *hua t'ou* mentre ce ne stiamo in silenzio, ne risulterà un vuoto indistinto, nel quale non vi è nulla. Aggrapparsi a questo stato è una malattia *Ch'an* che noi non dobbiamo mai contrarre quando intraprendiamo la nostra preparazione. Questo è il morto vuoto inclassificabile.

(56) I tre veleni sono: concupiscenza o desiderio erroneo, odio o risentimento, e stupidità.

(57) Cioè neutro, né buono né malvagio: cose che sono innocenti e non possono essere classificate in categorie morali.

(58) Cioè, quando la sesta coscienza è indipendente dalle prime cinque.

Ciò che dobbiamo fare è tenere bene stretto il hua t'ou per tutto il giorno, senza allentare la presa; il hua t'ou deve essere vivace, nitido, non offuscato, e chiaramente e costantemente riconoscibile. Bisogna ottenere queste condizioni, sia che camminiamo o stiamo seduti. Per questa ragione, un antico maestro ha detto:

« Quando camminate, nient'altro che Ch'an; quando state seduti, nient'altro che Ch'an. Allora il corpo è in pace, sia che parli o si muova o no ».

L'Antenato Han Shan ha detto:

« In alto, sulla vetta d'una montagna,
Si scorge soltanto lo spazio infinito.
Nessuno sa come sedere in meditazione.
La luna solitaria risplende sullo stagno gelato,
Ma nello stagno non vi è nessuna luna;
La luna è nel cielo blu notte.
Questo canto viene cantato ora,
(Ma) non vi è Ch'an in questo canto (59).

Voi ed io dobbiamo avere una causa cooperante, ed è per questo che io ho questa occasione di parlarvi della preparazione (Ch'an). Spero che voi vi impegnerete e farete continui progressi, e non applicherete erroneamente le vostre menti.

Vi narrerò un'altra storia, un kung an (o koan in giapponese). Dopo che il fondatore del monastero di Hsi T'an (Siddham in sanscrito) sulla montagna della Zampa di Gallo (Chi Tsu) ebbe lasciato la sua casa, fece visita a maestri illuminati (per istruirsi) e fece ottimi progressi nella sua preparazione. Un giorno si fermò in una locanda, e sentì una ragazza, in un chiosco che vendeva quagliata di fagioli, cantare questa canzone:

Chang della quagliata di fagioli e Li della quagliata di fagioli! (60)
Mentre le vostre teste riposano sul cuscino,
Voi pensate mille pensieri,
Eppure domani venderete ancora quagliata di fagioli.

(59) Vedasi a pag. 59 per il commento.

(60) Chang e Li sono nomi comunissimi in cinese, e stanno a indicare uomini qualunque.

Il maestro era seduto in meditazione e, quando udí questa canzone, fu immediatamente illuminato (61). Questo dimostra che quando gli antichi intraprendevano la preparazione, non c'era alcuna necessità di farlo in una sala del Ch'an per sperimentare la verità. La coltivazione di sé e la preparazione stanno nella Mente Una. Quindi vi prego di non permettere che le vostre menti vengano disturbate; così non sprecherete il vostro tempo. Altrimenti, domani mattina voi venderete ancora quagliata di fagioli (62).

Quinto giorno

Per quanto riguarda il metodo della coltivazione di sé, si può dire che è contemporaneamente facile e difficile. È facile perché è veramente facile, ed è difficile perché è veramente difficile.

È facile perché tutto ciò che dovete fare è abbandonare (ogni pensiero), avere una fede salda (nel metodo) e sviluppare una mente costante. Tutto questo vi assicurerà il successo.

È difficile perché voi avete paura di dover sopportare delle avversità e desiderate gli agi. Dovreste sapere che tutte le occupazioni mondane richiedono anch'esse studio e preparazione, prima che sia possibile ottenere il successo. Questo è tanto più vero quando noi desideriamo (imparare) la saggezza dai saggi per diventare Buddha e Patriarchi. Possiamo raggiungere la nostra meta se (agiamo) con trascuratezza?

Perciò, per prima cosa bisogna avere una mente ferma nella nostra coltivazione di noi stessi e nell'adempimento della verità. In questo, non possiamo evitare d'essere ostacolati dai demoni. Questi ostacoli demoniaci sono l'ambiente karmico (esterno) causato dalle nostre passioni per ogni forma, suono, odore,

(61) Nella sua meditazione, il maestro aveva già abbandonato tutti i pensieri, e udendo il canto, percepí istantaneamente ciò che udiva il canto, cioè la natura di sé. Questa è chiamata « completa illuminazione di Avalokiteśvara per mezzo dell'udito », cioè il volgere all'interno la facoltà dell'udito per udire la natura di sé. Cfr. il *Surangama Sūtra*.

(62) La quagliata di fagioli viene preparata con fagioli di soia, e soltanto persone poverissime la preparano per venderla. Per questa ragione, esse non sono soddisfatte della loro sorte, e desiderano sempre fare qualcosa di più redditizio.

gusto, tatto e dharma enumerati nel mio discorso di ieri. Questo ambiente karmico è il nostro nemico, in vita e in morte. Per questa ragione, vi sono molti sūtra che parlano di maestri del Dharma che non riescono neppure a stare fermi sui loro due piedi, quando si trovano in questo ambiente, poiché la loro mente religiosa è malferma (63).

La seconda cosa, in ordine d'importanza, è sviluppare una mente costante. Dal momento della nostra nascita in questo mondo, noi abbiamo creato innumerevoli karma, e se ora noi vogliamo coltivare noi stessi al fine di sottrarci alla vita e morte, possiamo cancellare di colpo le nostre precedenti abitudini? Nei tempi andati, gli antenati come il maestro Ch'an Ch'ang Ch'ing, che sedette in meditazione fino a consumare sette stuoie, e (il maestro Ch'an) Chao Chou che vagabondò da un luogo all'altro (cercando di istruirsi) all'età di ottant'anni, dopo avere trascorso quarant'anni meditando sulla parola « Wu » (alla lettera: No) senza far sorgere nella propria mente un solo pensiero. Essi ottennero finalmente la completa illuminazione, ed i principi degli stati Yen e Chao li onorarono e fecero loro offerte. Durante la dinastia Ch'ing, l'Imperatore Yung Cheng (1723-35), che aveva letto i loro detti e li aveva giudicati eccellenti, accordò loro il titolo postumo di « Vecchio Buddha ». Questo è il risultato di una intera vita di austerità. Se ora noi possiamo spazzare via tutte le nostre precedenti abitudini per purificare il nostro Pensiero Uno, saremo eguali ai Buddha e ai Patriarchi. Il Sūrangama Sūtra dice:

« È come la purificazione dell'acqua fangosa in un recipiente pulito; lasciati, senza scosse, nella completa tranquillità, la sabbia e il fango precipiteranno sul fondo. Quando appare l'acqua limpida, questa viene chiamata la prima soppressione del maligno elemento intruso della passione (64). Quando il fango è stato rimosso, e ha lasciato dietro di sé soltanto l'acqua limpida, questo viene chiamato l'eliminazione permanente dell'ignoranza fondamentale (65).

(63) La mente rivolta sulla giusta via, che cerca l'illuminazione.

(64) Agantu-kleśa in sanscrito: l'atomo straniero, o elemento intruso, che entra nella mente e causa angoscia e illusione. La mente sarà pura soltanto dopo che l'elemento maligno sarà stato rimosso.

(65) L'acqua è il simbolo della natura di sé, e il fango è il simbolo dell'ignoranza causata dalle passioni.

Le nostre passioni abituali sono paragonate al fango e alla sabbia, ed è per questo che noi dobbiamo servirci del hua t'ou. Il hua t'ou è paragonato all'allume usato per rendere limpida l'acqua fangosa nello stesso modo in cui le passioni vengono poste sotto controllo. Se nella sua preparazione un uomo riesce a conseguire l'identità di corpo e di mente con la risultante apparizione della condizione di immobilità, deve stare attento a non permanere in questa condizione. È soltanto la mente illusa che raggiunge lo stato di purezza, esattamente come l'acqua fangosa che, sebbene purificata, contiene tuttora fango e sedimenti sul fondo. Voi dovete fare altri sforzi per progredire ulteriormente. Un antico maestro ha detto:

Seduto su di un palo alto cento piedi (66)
 Uno percepisce ancora ciò che non è reale.
 Se dalla cima del palo compie un passo,
 Il suo corpo apparirà in tutto l'Universo.

Se voi non fate un passo in avanti, scambierete le città dell'illusione per la vostra patria, e le vostre passioni potranno sorgere (di nuovo). In questo caso, sarà molto difficile, per voi, diventare anche soltanto una persona illuminata per se stessa (67). Per questa ragione, il fango deve essere rimosso, per serbare l'acqua (purificata). Questa è l'eliminazione definitiva dell'ignoranza fondamentale, e soltanto allora può essere conseguito lo stato di Buddha. Quando l'ignoranza è stata definitivamente spazzata via, voi potrete apparire nella vostra forma corporea nelle dieci direzioni dell'Universo per esporre il Dharma, come il Bodhisattva Avalokiteśvara che può apparire in trentadue forme e che, manifestandosi per insegnare il Dharma, può scegliere la forma più appropriata per liberare un essere vivente responsivo. Sarete liberi da ogni legame e godrete indipendenza e serenità (dovunque), anche in una casa di prostituzione, in un locale pubblico, nel ventre di una mucca, di una cavalla o di una mula, in paradiso o nell'inferno.

D'altra parte, un pensiero discriminante vi rimanderà nella

(66) Uno stato di vuota immobilità silenziosa in cui tutti i pensieri hanno smesso di sorgere e non è ancora stato raggiunto il Prajñā.

(67) In contrapposizione con un Bodhisattva, che cerca l'illuminazione di sé per illuminare gli altri.

ruota della nascita e morte, che gira incessantemente. Un tempo, Ch'in Kuai (68), che (in una vita antecedente) aveva fatto offerte d'incenso e di candele al Bodhisattva Kṣitigarbha, ma non aveva sviluppato una mente costante (nella sua preparazione) perché non era riuscito ad eliminare la propria ignoranza causata dalle passioni, fu vittima della sua mente d'odio (nella sua reincarnazione successiva). E questo è soltanto un esempio.

Se la vostra mente credente è forte e la vostra mente costante non indietreggia, voi, nella vostra forma corporea attuale, potrete conseguire lo stato di Buddha, anche se siete soltanto uomini comuni.

Vi era un tempo un uomo povero e miserabile che entrò nell'ordine (saṅgha) in un monastero. Sebbene fosse zelante nel praticare la coltivazione (di sé), non conosceva il metodo. Poiché non sapeva a chi rivolgersi per chiederlo, decise di lavorare pesantemente tutti i giorni. Un giorno, un monaco vagante venne al monastero, e vide quest'uomo che lavorava. Il monaco gli chiese cosa faceva, e l'uomo rispose: «Tutti i giorni io faccio questo duro lavoro. Ti prego, insegnami il metodo della coltivazione di sé». Il monaco rispose: «Tu dovresti esaminare la frase: "Chi è che ripete il nome del Buddha?"». Seguendo le indicazioni del monaco, l'uomo riuscì a tenere in mente la parola «Chi» mentre svolgeva il suo lavoro quotidiano. In seguito, andò a vivere in una grotta su di una isoletta, per continuare la sua preparazione, vestendosi di foglie e cibandosi di piante. Sua madre e sua sorella, che erano ancora in vita, seppero che si era ritirato in una grotta su di una isoletta, dove sopportava ogni sorta di disagi nella sua coltivazione di sé. La madre gli mandò la sorella a portargli una pezza di stoffa e un buon numero di provviste. Quando arrivò, la donna vide il fratello seduto (in meditazione). Lo chiamò, ma egli non rispose; lo scrollò, ma egli non si mosse. Vedendo che il fratello non la guardava e non la salutava, ma continuava la sua meditazione nella grotta, la donna si indignò: lasciò lì la stoffa e le provviste e ritornò a casa. Tredici anni dopo, la sorella tornò nuova-

(68) Uomo di Stato della dinastia Sung, a causa del quale venne giustiziato Yueh Fei, un ottimo comandante: per questa ragione, egli è universalmente esecrato, ed il suo nome è sinonimo di traditore.

mente a visitarlo, e vide che la pezza di stoffa stava ancora nello stesso posto.

In seguito, un profugo affamato giunse alla grotta, e vide un monaco dagli abiti sbrindellati; entrò e chiese un po' di cibo. Il monaco (si alzò e) andò in un angolo della grotta, per raccogliere alcuni ciottoli, che pose in una pentola. Dopo averli cotti per qualche tempo, li tolse dalla pentola e invitò il visitatore a mangiarli insieme a lui. I ciottoli sembravano patate, e quando il visitatore ebbe calmato la propria fame, il monaco gli disse: « Ti prego, non parlare a nessuno di questo nostro pasto ».

Qualche tempo dopo, il monaco pensò: « Sono rimasto qui tanti anni per la mia coltivazione, ed ora dovrei formare cause (propizie per il bene di altri) ». Si recò allora a Hsia Men (69), e là, sul ciglio della strada, costruì una capanna dal tetto di paglia, per offrire tè gratis (ai viandanti). Questo avvenne durante il regno di Wan Li (1573-1619), all'incirca al tempo in cui morì l'imperatrice madre. L'imperatore volle invitare eminenti monaci per compiere cerimonie (buddiste) per il bene della madre defunta. Aveva intenzione di invitare i monaci eminenti della capitale, ma a quell'epoca là non vi erano monaci eminenti. (Una notte) l'imperatore vide in sogno la madre, la quale gli disse che ce n'era uno nella prefettura di Chang Chou, nella provincia di Fu Chien. L'imperatore mandò sul posto funzionari per invitare dei monaci del luogo a recarsi nella capitale per le cerimonie. Quando questi monaci, con i loro fardelli, si avviarono verso la capitale, passarono davanti alla capanna del monaco povero, che domandò loro: « Venerabili maestri, perché siete così lieti e dove siete diretti? ». Quelli risposero: « Abbiamo ricevuto l'ordine dell'imperatore di recarci alla capitale per compiere cerimonie per lo spirito dell'imperatrice madre ». Il monaco povero disse: « Posso venire con voi? ». E quelli ribatterono: « Tu sei così miserabile, come puoi venire con noi? ». Egli rispose: « Io non so recitare i sūtra, ma posso portare i vostri fardelli. Vale la pena di visitare la capitale ». Prese i fardelli e seguì gli altri monaci fino alla capitale.

Quando l'imperatore fu informato che i monaci stavano per arrivare, ordinò a un funzionario di seppellire una copia del

(69) Hsia Men, Amoy, una città sulla costa meridionale della provincia di Fukien.

Sūtra del Diamante sotto la soglia del palazzo. Quando i monaci arrivarono, non sapendo nulla del sūtra, varcarono la soglia ed entrarono nel palazzo, uno dopo l'altro. Quando il monaco poverissimo raggiunse la soglia, si inginocchiò e giunse le palme, ma non entrò (nel palazzo). Benché i custodi lo chiamassero e cercassero di trascinarlo nell'interno, egli rifiutò di entrare. Quando l'incidente fu riferito all'imperatore che aveva ordinato di seppellire il sūtra, questi comprese subito che era arrivato il monaco santo, e andò personalmente a riceverlo. Gli disse: « Perché non entri nel palazzo? ». Il monaco rispose: « Non oso farlo, perché sotto la soglia è stata sepolta una copia del Sūtra del Diamante ». L'imperatore disse: « Perché non entri a testa in giù? ». Udendo queste parole, il monaco poggiò le mani al suolo e, con una capriola, entrò nel palazzo. L'imperatore lo trattò con il più grande rispetto e lo invitò a risiedere nel palazzo interno.

Quando fu interrogato a proposito dell'altare e della cerimonia, il monaco rispose: « La cerimonia verrà tenuta domani mattina, alla quinta veglia della notte. Avrò bisogno di un solo altare con una bandiera-guida (70) e di una sola tavola con incenso, candele e frutta per le offerte (ai Buddha) ». L'imperatore non era entusiasta all'idea di una cerimonia così modesta e nello stesso tempo temeva che il monaco non possedesse abbastanza virtù per compierla. (Per provare la sua virtù) ordinò a due dame d'onore di fare il bagno al monaco. (Durante e) dopo il bagno, il suo organo genitale rimase immobile. Le dame d'onore lo riferirono all'imperatore, il cui rispetto per il monaco crebbe grandemente, perché comprese che il visitatore era veramente santo. Vennero effettuati i preparativi secondo le istruzioni del monaco, e il mattino seguente, il monaco ascese al suo seggio per esporre il Dharma. Poi salì all'altare, giunse le mani (per salutare) e, reggendo la bandiera, si accostò alla bara, dicendo:

In realtà io non vengo;

(Ma) tra i tuoi simili tu sei unilaterale.

Comprendere in un unico pensiero che non vi è nascita

Significa che tu balzerai al di là dei regni dei deva.

(70) Per guidare lo spirito dei defunti alla Terra Pura.

Cedola di commissione libreria

La preghiamo di segnalarci alcuni indirizzi di
Suoi amici interessati alle nostre edizioni

.....
.....
.....
.....

Ci può indicare il nome del Suo Librale di
fiducia?

Libreria

Città

Via

Saremo lieti di tenerLa informata su tutte le
nostre future pubblicazioni e La ringraziamo
per la Sua gentile e gradita collaborazione.

Edizioni Mediterranee

Affrancare

**Spett.
EDIZIONI MEDITERRANEE
Via Flaminia, 158**

00196 R O M A

Cartolina prelevata dal volume:

Lu Kuan Yu CH'AN E ZEN LUK 05762/10

CARO AMICO LETTORE,

le Edizioni Mediterranee pubblicano libri dedicati ai seguenti argomenti:

1. YOGA - ZEN - MEDITAZIONE - RELIGIONI ORIENTALI

2. ARCHEOLOGIA - ARTE - STORIA - FILOSOFIA

3. MEDICINA - PSICOLOGIA - SESSUOLOGIA

4. MEDICINA ALTERNATIVA E CURE NATURALI

5. NARRATIVA - HOBBIES - TESTI DIDATTICI

6. SCIENZA - DIVULGAZIONE SCIENTIFICA - UFOLOGIA

7. ESOTERISMO - PARAPSIKOLOGIA - ESP - TRADIZIONE

MAGIA - OCCULTO - ALCHIMIA - ASTROLOGIA -
SPIRITISMO

8. ETNOLOGIA - COSTUME - ARGOMENTI VARI

9. ARTI MARZIALI 10. SPORT

Voglia cortesemente segnalarci gli argomenti che Le interessano e noi Le invieremo — gratis e senza impegno — il nostro catalogo e periodiche comunicazioni delle novità.

Se lo desidera, La informeremo anche su Convegni, incontri, conferenze e seminari dedicati a Ricerca Psichica - Esoterismo - Spiritualità orientale - Yoga - Medicina Alternativa. Sì No

COGNOME

NOME

Via

N.

CAP

Città (o Località)

(Prov.)

Data

Si prega di scrivere in stampatello

Dopo la cerimonia, il monaco disse all'imperatore: « Mi congratulo con te per la liberazione della maestà dell'Imperatrice Madre ». Poiché l'imperatore dubitava dell'efficacia di una cerimonia che si era conclusa in quel modo, udì nella sala la voce della defunta dire: « Ora sono liberata: dovresti inchinarti per ringraziare il santo maestro ».

L'imperatore, sbalordito e raggianti di felicità, si prosternò davanti al monaco e lo ringraziò. Nel palazzo interno, venne offerto al maestro un banchetto vegetariano. Notando che l'imperatore indossava un paio di calzoncini colorati, il monaco li fissò. L'imperatore gli chiese: « Al Virtuoso questi calzoncini piacciono? ». Se li tolse e li offrì al visitatore, il quale disse: « Ringrazio Sua Maestà per questo suo dono ». Allora l'imperatore accordò al monaco il titolo di Maestro di Stato dei Calzoncini del Drago. Dopo il banchetto, l'imperatore condusse il monaco nei giardini imperiali, dove sorgeva un prezioso stūpa. Il monaco si rallegrò alla vista dello stūpa e si soffermò per ammirarlo. L'imperatore chiese: « Al Maestro di Stato piace questo stūpa? ». Il visitatore rispose: « È meraviglioso! ». L'imperatore disse: « Desidero offrirte lo con reverenza ». E mentre l'imperatore impartiva ordini perché lo stūpa venisse trasportato a Chang Chou, il monaco disse: « Non ce n'è bisogno, posso portarlo via io ». E, dopo aver detto questo, il monaco mise lo stūpa nella lunga manica, si sollevò nell'aria e si allontanò. L'imperatore, sbalordito e felice nello stesso tempo, esaltò molto quell'evento senza precedenti.

Cari amici, questa è veramente una storia (meravigliosa): e tutto questo avvenne semplicemente perché, dal momento in cui abbandonò la sua casa, il monaco non usò mai la sua mente discriminante, ed ebbe una fede costante nella verità. Non badò alla sorella che era venuta a fargli visita, non fece caso ai propri indumenti laceri e non toccò la pezza di stoffa che per tredici anni restò nella grotta. Noi dobbiamo ora domandarci se possiamo intraprendere la nostra preparazione in un modo simile. Sarebbe superfluo parlare della nostra incapacità di seguire l'esempio del monaco quando le nostre sorelle vengono a farci visita. È sufficiente parlare dell'atteggiamento che assumiamo dopo la meditazione quando, mentre camminiamo, non possiamo astenerci dal guardare il nostro capo che offre incenso o dall'os-

servare i movimenti del nostro vicino. Se la nostra preparazione è fatta in questo modo, come può essere tenuto saldamente il nostro hua t'ou?

Cari amici, voi dovete soltanto rimuovere il fango e tenere l'acqua. Quando l'acqua è limpida, la luna apparirà automaticamente (71). Ora è tempo di pensare al vostro hua t'ou e di esaminarlo attentamente.

Sesto giorno

Gli antichi dicevano: « I giorni e i mesi passano rapidi come una spola (e) il tempo vola come una freccia ». La nostra settimana Ch'an è incominciata soltanto l'altro giorno e domani avrà termine. Secondo la regola corrente, domani mattina vi sarà un esame, perché lo scopo di una settimana Ch'an è quello di porre un limite di tempo per sperimentare (la verità). Sperimentare la verità significa destarsi ad essa e comprenderla: vale a dire, sperimentare il proprio sé fondamentale e realizzare la profonda natura del Tathāgata. Questo viene chiamato esperienza e realizzazione (della verità).

Il vostro esame ha lo scopo di accertare l'ampiezza dei risultati da voi conseguiti durante questi sette giorni e voi dovrete rivelare all'assemblea ciò che avete conseguito. Di solito, questo esame è chiamato « raccolta dei conti » (72) di ciascuno di voi. (Questo significa che) voi dovete presentarvi tutti a questo esame. In altre parole, tutti voi dovete essere destati (alla verità), per poter esporre il Dharma del Buddha per la liberazione di tutti i viventi. Oggi, non affermo di aspettarmi che tutti voi dobbiate destarvi alla verità. Se anche uno solo di voi sarà destato, io posso raccogliere i conti. Vale a dire che una persona sola pagherà il conto per i pasti serviti all'intera assemblea. Se tutti noi sviluppiamo una mente esperta e progressiva nella ricerca della verità, saremo destati. Gli antichi hanno detto:

(71) L'acqua è il simbolo della natura di sé, e la luna è il simbolo dell'illuminazione.

(72) Alla lettera: costo delle pallottole di pasta bollita.

« È facile per un uomo di mondo conquistare lo stato di Buddha, (Ma) è veramente difficile porre fine al pensiero erroneo ».

È soltanto a causa dei nostri desideri insaziabili fin dal tempo senza inizio che ora andiamo alla deriva sul mare della mortalità, nel quale vi sono 84.000 passioni ed abitudini di ogni genere che non riusciamo ad eliminare. (Di conseguenza) noi siamo incapaci di raggiungere la verità e di essere come i Buddha e i Bodhisattva che sono definitivamente illuminati e sono liberi dall'illusione. Per questa ragione, (il maestro) Lien Ch'ih ha detto:

È facile essere impigliato nelle cause della contaminazione (73),
(Ma) guadagnare la verità producendo karma è molto difficile (74).
Se non potete vedere al di là di ciò che può essere visto,
Differenziate sono le cause (concorrenti),
(Attorno a voi) stanno soltanto oggetti che, come réfoli di vento,
Distruggono la messe dei meriti (che voi avete seminato) (75).
Le passioni della mente prorompono sempre in fiamme,
Distruggendo i semi della Bodhi (nel cuore).
Se il ricordo (76) della verità fosse (intenso) come la passione,
Lo stato di Buddha verrebbe raggiunto rapidamente.
Se voi trattate gli altri come trattate voi stessi,
Tutto verrebbe risolto (a vostra soddisfazione).
Se il sé non è giusto e gli altri non sono ingiusti,
Signori e servitori si rispetteranno a vicenda.
Se il Dharma del Buddha è costantemente davanti ad un individuo,
Questa è la liberazione da tutte le passioni.

Come sono chiari e appropriati questi versi! La (parola) contaminazione significa (l'atto di) rendere immondo. Il regno degli uomini mondani è contaminato dai desideri di ricchezza, sensualità, fama e guadagno, e dalla collera e dai dissidi. Per loro, le due parole « religione » e « virtù » sono soltanto ostacoli. Ogni giorno, essi si abbandonano al piacere, alla collera, all'angoscia e alla gioia, e aspirano alla ricchezza, agli onori, alla glo-

(73) Nidāna o causa di contaminazione, che connette l'illusione con le infelicità karmiche della reincarnazione.

(74) Buon karma che conduce all'illuminazione.

(75) Accumulazione di meriti che conduce alla realizzazione della verità.

(76) Smṛti in sanscrito.

ria e alla prosperità. Poiché non riescono ad eliminare le passioni mondane, sono incapaci di far sorgere un solo pensiero di verità. Di conseguenza, il solco dei meriti è rovinato, e tutti i semi della Bodhi vengono distrutti. Se essi sono invece indifferenti a tutte le passioni mondane; se accordano eguale trattamento ad amici e nemici; se si astengono dall'uccidere, dal rubare, dal commettere adulterio, dal mentire e dal bere liquori inebrianti; se sono imparziali nei confronti di tutti gli esseri viventi; se considerano la fame degli altri come se fosse la propria fame; e se sviluppano la mente Bodhi, saranno in armonia con la verità e potranno raggiungere in un attimo lo stato di Buddha. Per questa ragione è detto: « Se il ricordo della verità fosse (inteso) come le passioni, lo stato di Buddha verrebbe raggiunto rapidamente ». Tutti i Buddha e i santi appaiono nel mondo per servire i viventi, per salvarli dalla sofferenza, riversando su di essi la felicità ed aiutandoli per pietà.

Noi possiamo praticare l'abnegazione e la compassione per gli altri, rinunciando così ad ogni genere di godimento. (Se riusciamo a farlo), nessuno dovrà subire la sofferenza e non vi sarà nulla che non sia possibile compiere. Ne consegue che noi saremo in grado di ottenere il pieno frutto della nostra ricompensa, allo stesso modo in cui una barca si solleva automaticamente con la marea. Quando trattate con gli altri, se avete una mente pietosa e rispettosa, e siete esenti da presunzione, da arroganza e da inganni, gli altri vi riceveranno certamente con rispetto e cortesia. D'altra parte, se voi fate conto sulle vostre capacità e siete irragionevoli, o se siete pieni di doppiezza e mirate soltanto al (godimento di) suono, forma, fama e ricchezza, il rispetto con il quale vi potranno accogliere non sarà autentico. Per questa ragione, Confucio ha detto: « Se voi rispettate gli altri, gli altri vi rispetteranno sempre. Se avete comprensione per gli altri, gli altri avranno sempre comprensione per voi ».

Il Sesto Patriarca ha detto:

« Sebbene i loro difetti siano loro e non siano nostri, anche noi erriamo, se discriminiamo » (77).

(77) Citazione da un inno recitato dal Sesto Patriarca. (Cfr. *Il Sūtra dell'Altare*, Capitolo II).

Perciò, noi non dobbiamo sviluppare una mente che discrimina tra giusto e ingiusto, e tra il sé e gli altri. Se noi serviamo gli altri così come fecero i Buddha e i Bodhisattva, potremo seminare semi della Bodhi dovunque, e raccoglieremo i frutti più eccellenti. In questo modo, le passioni non potranno mai tenerci in schiavitù.

Le dodici divisioni del Tripiṭaka del Mahāyāna furono esposte dall'Onoratissimo a causa dei nostri tre veleni, la concupiscenza, la collera e la stupidità. Perciò, gli scopi delle dodici divisioni di questo Tripiṭaka sono: disciplina (śīla), imperturbabilità (samādhi) e saggezza (prajñā). Il loro scopo consiste nel permetterci di spazzare via i nostri desideri, di abbracciare (i quattro infiniti stati di mente del Buddha): bontà (maitrī), pietà (karuṇā), gioia (muditā) (78) e indifferenza (upekṣā) (79) e tutti i modi della salvazione (80), per eliminare l'illusione dell'ignoranza e la depravazione della stupidità, per raggiungere la virtù della completa saggezza e per abbellire il meritorio Dharmakāya. Se noi seguiamo questa linea di condotta, il tesoro del Loto (81) apparirà dovunque.

Oggi, molti di voi che sono venuti qui per questa settimana Ch'an sono molti laici virtuosi (upāsaka). Voi dovete dominare le vostre menti in modo appropriato e liberarvi di tutte le schiavitù. Ora vi dirò un altro kung an, in modo che voi possiate seguire l'esempio (dato da coloro che vi sono ricordati). Se non ve lo dicessi, temo che voi non acquisireste la Gemma e tornereste a casa a mani vuote, e (nello stesso tempo) io sarei colpevole di essermi reso indegno della fiducia. Vi prego di ascoltare attentamente:

Durante la dinastia T'ang, viveva un upāsaka che si chiamava P'ang Yun, alias Tao Hsuan, la cui città natale era Heng Yang nella provincia di Hu Nan. Egli era, all'inizio, un dotto confuciano, e fin dalla sua gioventù si era reso conto della (futilità delle) passioni ed era deciso a ricercare la verità.

(78) Gioia nel vedere altri salvati dalla sofferenza.

(79) Sollevarsi al di sopra di queste emozioni, o rinunciare a tutte le cose, cioè, distinzioni tra amico e nemico, amore ed odio, ecc.

(80) I sei Pāramitā sono: dāna (carità), śīla (disciplina), kṣānti (pazienza), vīrya (zelo e progresso), dhyāna (meditazione) e prajñā (saggezza).

(81) Tesoro del Loto, o mondo del Loto, la Terra Pura di tutti i Buddha nei loro Sambhoga-kāya, o corpi della Ricompensa.

All'inizio del regno di Chen Yuan (785-804 d.C.), egli sentì parlare della grande dottrina del maestro Shih T'ou e gli fece visita (per ricevere istruzione). (Quando vide il maestro) gli chiese: « Chi è l'uomo che non prende tutti i dharma come suoi compagni? » (82). Shih T'ou tese la mano per chiudere la bocca di P'ang Yun, ed il visitatore comprese immediatamente quel gesto (83).

Un giorno, Shih T'ou domandò a P'ang Yun: « Da quando hai visto questo vecchio (cioè me), che cosa hai fatto ogni giorno? ». P'ang Yun rispose: « Se tu mi domandi che cosa ho fatto, non so come aprire la bocca (per parlarne) ». Poi presentò a Shih T'ou questa poesia:

Non c'è nulla di speciale in ciò che faccio ogni giorno;
 Mi limito a tenermi soltanto in armonia (84),
 Dovunque io non accetto e non rifiuto nulla.
 In nessun luogo confermo o confuto qualcosa.
 Perché la gente dice che il rosso e il porpora sono diversi? (85).
 Non vi è un granello di polvere sulla montagna azzurra (86).
 I poteri sovranaturali e le opere prodigiose
 Sono soltanto andare a prendere l'acqua e raccogliere la legna (87).

Shih T'ou approvò la poesia e chiese a P'ang Yun: « Entrerai nell'ordine Saṅgha o resterai laico (upāsaka)? ». P'ang Yun rispose: « Agirò come mi piacerà », e non si rase il capo (88).

(82) Più semplicemente, la domanda significa: Chi è l'uomo che non ha più attaccamento per le cose, o per il fenomenico?

(83) Nel gesto di Shih T'ou, P'ang Yun percepì ciò che stendeva la mano per chiudergli la bocca, e si destò alla natura di sé, che era invisibile e si manifestava per mezzo della sua funzione.

(84) Dopo l'illuminazione, ciascuno svolge come al solito le sue mansioni quotidiane; l'unica differenza consiste nel fatto che la mente non discrimina più, ed è in armonia con l'ambiente.

(85) La mente è ora libera da ogni concezione di dualità.

(86) La montagna azzurra simboleggia ciò che è immutabile e libero dalla polvere, o impurità. Nel testo stampato vi è un errore, perciò ho seguito l'antica versione della storia dell'Upāsaka P'ang Yun.

(87) Portare acqua e andare a prendere legna sono le funzioni di ciò che possiede poteri sovranaturali e compie opere meravigliose; in altre parole, la natura del sé, che è immateriale e invisibile, può essere percepita soltanto per mezzo delle sue funzioni, che non sono più discriminative.

(88) Non entrò nell'ordine Saṅgha.

In seguito, P'ang Yun si recò a far visita al vecchio (maestro) Ma Tsu e gli domandò: « Chi è l'uomo che non prende tutti i dharma come suoi compagni? ». Ma Tsu rispose: « Te lo dirò dopo che tu avrai inghiottito tutta l'acqua del Fiume d'Occidente » (89). Udendo queste parole, P'ang Yun fu immediatamente destato alla profonda dottrina. Rimase due anni nel monastero (di Ma Tsu).

Dopo aver realizzato completamente la propria natura fondamentale, l'Upāsaka rinunciò a tutte le occupazioni mondane, gettò nel fiume Hsiang tutto il suo patrimonio, che ammontava a 10.000 file di monete d'oro e d'argento, e si guadagnò da vivere intrecciando oggetti di vimini.

Un giorno, mentre discorreva con la moglie della dottrina del non-nato, l'Upāsaka disse: « Difficile! Difficile! Difficile! È come (aprire e) distribuire dieci carichi di semi di sesamo sulla cima di un albero » (90).

Sua moglie intervenne: « Facile! Facile! Facile! Cento fili d'erba sono l'indicazione dei maestri! » (91).

Udendo il loro dialogo, la loro figlia Ling Chao disse, ridendo: « Oh, miei vecchi! Come potete parlare così? ». L'Upāsaka disse allora alla figlia: « E tu che diresti, allora? ». Quella rispose: « Non è difficile! E non è facile! Quando uno ha fame, mangia, e quando è stanco, dorme » (92).

(89) Ciò che non ha più attaccamento per le cose mondane è l'illuminata natura del sé, che è al di là di ogni descrizione. Ma Tsu diede questa risposta perché, quando uno consegue l'illuminazione, il suo corpo (o sostanza) pervade ogni luogo e contiene tutto, compreso il Fiume Occidentale, che è paragonato ad un granello di polvere nell'immenso universo; conosce tutto e non ha bisogno di una descrizione di se stesso. È stato corretto un errore di stampa contenuto nel testo.

(90) La dottrina dei Patriarchi era profondissima, ed insegnarla era difficile come aprire i pacchi e distribuire semi di sesamo dalla cima di un albero: una cosa impossibile per un uomo non illuminato.

(91) Per spazzare via la concezione di difficoltà, la moglie disse che la dottrina era facile da esporre perché anche le gocce di rugiada sui fili d'erba venivano usate da maestri eminenti per dare l'indicazione diretta di ciò che vedeva le gocce di rugiada. Questo era facile, per un uomo illuminato.

(92) Se viene detto che la dottrina è difficile da comprendere, nessuno vorrà cercare di impararla. Se viene detto che è facile da comprendere, la gente la prenderà alla leggera e non arriverà mai alla verità. Perciò, la figlia scelse la via di mezzo, dicendo che non era né difficile né facile. Ella intendeva dire che chi è libero dalla discriminazione e mangia quando ha fame e dorme quando ha sonno è precisamente ciò cui alludevano

P'ang Yun batté le mani, rise e disse: « Mio figlio non avrà una moglie; mia figlia non avrà un marito! Rimarremo sempre insieme per parlare il linguaggio del non-nato! » (93). Da allora, la sua abilità dialettica divenne famosa per forza ed eloquenza, ed egli fu ammirato dovunque.

Quando l'Upāsaka lasciò (il maestro) Yo Shan, questi mandò dieci monaci Ch'an ad accompagnarlo alla porta d'ingresso (del monastero). Indicando con il dito la neve che cadeva, l'Upāsaka disse loro: « Buona neve! I fiocchi non cadono altrove ». Un monaco Ch'an che si chiamava Ch'uan gli domandò: « Dove cadono? ». L'Upāsaka diede uno schiaffo al monaco, e Ch'uan disse: « Tu non puoi comportarti con tanta mancanza di riguardo ». L'Upāsaka rispose: « Che razza di monaco Ch'an sei! Il dio dei morti non ti lascerà passare ». Ch'uan chiese: « Che cosa intende dire il (Venerabile) Upāsaka? ». L'Upāsaka lo schiaffeggiò di nuovo e disse: « Tu vedi come il cieco e sai parlare come il muto » (94).

L'Upāsaka usava frequentare i luoghi dove venivano spiegati e commentati i sūtra. Un giorno, ascoltando l'esposizione del Sūtra del Diamante, quando il commentatore arrivò alla frase relativa alla non esistenza dell'ego e della personalità, egli chiese: « (Venerabile) Signore, poiché non vi è né il sé né l'altro, chi sta ora esponendo e chi sta ascoltando? ». Poiché il commentatore non seppe cosa rispondere, l'Upāsaka disse: « Seb-

gli eminenti maestri. Perciò, la dottrina non era difficile per un uomo illuminato, e non era facile per un uomo non illuminato; in questo modo spazzò via i due contrari, che non hanno posto nell'assoluto.

(93) Questa frase è omessa nel testo cinese, ed è aggiunta qui, in armonia con la lezione del Maestro Hsu Yun.

(94) Tutti i maestri Ch'an avevano compassione per le persone non illuminate, e non perdevano mai l'occasione per illuminarle. Yo Shan mandò dieci monaci Ch'an ad accompagnare alla porta del monastero l'eminente visitatore, perché potessero imparare qualcosa da lui. Per pietà, l'Upāsaka disse: « Buona neve! I fiocchi non cadono altrove! » per sondare la capacità dei monaci e per spingerli a realizzare le loro menti per il conseguimento dello stato di Buddha. Tuttavia, i monaci si dimostrarono ignoranti; non realizzarono che, poiché era la mente che creava la neve, la neve non poteva cadere al di fuori della mente. Se essi fossero riusciti a percepire *che cosa* aveva schiaffeggiato il monaco non illuminato, avrebbero realizzato la loro natura di sé. Un monaco serio, in queste circostanze, avrebbe dedicato tutta la sua attenzione ad indagare sulla condotta irragionevole del visitatore e avrebbe fatto almeno qualche progresso nella propria preparazione.

bene io sia un laico, comprendo qualcosa ». Il commentatore gli domandò: « Qual è l'interpretazione del (Venerabile) Upāsaka? ». L'Upāsaka rispose con questa poesia:

Non vi è né ego né personalità.
Allora chi è lontano e chi è vicino?
Accetta il mio consiglio e abbandona il compito di commentare,
Poiché questo non può essere paragonato alla ricerca diretta della
verità.

La natura della Sagghezza di Diamante
Non contiene polvere forestiera (95).
Le parole « Io odo », « Io credo » e « Io ricevo »
Non hanno significato e sono usate solo come espediente.

Dopo avere udito questa poesia, il commentatore si rallegrò (dell'esatta interpretazione) e lodò (l'Upāsaka).

Un giorno, l'Upāsaka chiese a Ling Chao: « Come intendi tu il detto degli antichi: " Vi sono chiaramente cento fili d'erba: chiaramente questa è l'indicazione dei Patriarchi " ? ». Ling Chao rispose: « O vecchio, come puoi parlare così? ». Egli le chiese allora: « Tu come diresti? ». Ling Chao rispose: « Chiaramente vi sono cento fili d'erba; chiaramente questa è l'indicazione dei Patriarchi » (96). L'Upāsaka rise (approvando).

(Quando si rese conto di) essere in punto di morte, egli disse a Ling Chao: « Vai fuori e guarda se è presto o tardi: se è mezzogiorno, fammelo sapere ». Ling Chao uscì e ritornò dicendo: « Il sole è a metà del cielo, ma purtroppo è stato inghiottito dal cane del cielo (97). (Padre), perché non esci tu stesso a dare un'occhiata? ». Pensando che ciò che la figlia gli

(95) Cioè, libera da impurità esterne.

(96) La figlia dapprima sembrava criticare il padre, e poi ripeteva la stessa frase, per confermare ciò che egli aveva detto. Questo genere di domande e risposte si trova frequentemente nei testi Ch'an, quando i maestri Ch'an desideravano sondare le capacità dei loro discepoli, criticando, dapprima, ciò che essi avevano detto. Una qualsiasi esitazione da parte dei discepoli avrebbe rivelato che essi si limitavano a ripetere detti altrui senza comprenderli. Era come una trappola, per farvi cadere i non illuminati che sostenevano di avere realizzato la verità. Quando un discepolo era veramente illuminato, rimaneva imperturbato e formulava a sua volta la domanda. Quando il maestro si era convinto che la comprensione del discepolo era genuina, si limitava a ripetere la stessa frase, per dare maggiore enfasi a ciò che il discepolo aveva detto.

(97) Cioè, l'eclisse di sole.

aveva detto fosse vero, egli lasciò il suo seggio ed uscì. Allora Ling Chao (approfitando dell'assenza del padre), ascese al suo posto, sedette con le gambe incrociate e le palme unite, e morì.

Quando l'Upāsaka ritornò, vide che Ling Chao era morta e disse, con un sospiro: « Mia figlia era molto acuta, e se ne è andata prima di me ». Perciò rinviò la propria morte di una settimana (per seppellire la figlia).

Quando il magistrato Yu Ti venne ad informarsi delle sue condizioni di salute, l'Upāsaka gli disse:

Fai soltanto voto di spazzar via tutto ciò che è;
Guardati dal rendere reale ciò che non lo è (98).
La vita in questo mondo (mortale)
È un'ombra, un'eco.

Dopo avere detto questo, poggiò la testa sulle ginocchia del magistrato e morì. Secondo i suoi desideri, il suo corpo fu cremato e le ceneri vennero gettate nel lago.

Sua moglie apprese la notizia della sua morte e si recò ad informarne il figlio. Udendo la notizia, il figlio (interruppe il suo lavoro nel campo), appoggiò il mento sul manico della zappa e morì in posizione eretta. Dopo avere assistito a questi tre eventi successivi, la madre si ritirò (in una località sconosciuta) per vivere nell'isolamento.

Come vedete, una intera famiglia di quattro persone possedeva poteri sovranaturali e poteva operare cose prodigiose, e questi laici, che erano upāsaka come voi, avevano conseguito risultati elevatissimi. Al giorno d'oggi, è impossibile trovare uomini così straordinariamente dotati non soltanto tra voi upāsaka (e upāsika), ma anche tra i monaci e le monache, che non sono meglio di me, Hsu Yun. Quale sventura!

Ed ora impegniamoci di nuovo nella nostra preparazione!

Settimo giorno

Cari amici, permettetemi che mi congratuli con voi per i meriti che avete accumulato durante la settimana Ch'an che sta og-

(98) Esistenza e non-esistenza sono i due contrari od opposti che devono essere spazzati via, prima di poter raggiungere la realtà assoluta.

gi per concludersi. Secondo la regola corrente, coloro di voi che hanno sperimentato e realizzato (la verità) debbono farsi avanti in questa sala, come facevano un tempo i candidati che si presentavano per gli esami ufficiali tenuti nel palazzo imperiale. Oggi, poiché è il giorno di stabilire l'elenco di coloro che si sono laureati con successo, deve essere un giorno di rallegramenti. Tuttavia, il (venerabile) abate si è dimostrato pieno di compassione e (ha deciso) di continuare questo raduno Ch'an per un'altra settimana, in modo che tutti noi possiamo fare altri sforzi verso ulteriori progressi (nella coltivazione di sé).

Tutti i maestri che sono qui presenti e che sono esperti in questa preparazione sanno che si tratta di un'occasione meravigliosa di collaborazione e non getteranno via il loro tempo prezioso. Ma quelli che sono principianti debbono sapere che è difficile acquisire un corpo umano (99) e che il problema della nascita e morte è importantissimo. Poiché noi abbiamo corpi umani, dobbiamo sapere che è difficile avere la possibilità di udire il Dharma del Buddha e incontrare dotti insegnanti. Oggi voi siete venuti alla « montagna preziosa » (100) e dovete approfittare di questa eccellente occasione, per fare ogni possibile sforzo (nella vostra coltivazione) per non ritornarvene a casa a mani vuote.

Come ho detto, il Dharma della nostra Setta, che fu trasmesso dall'Onoratissimo quando sollevò un fiore per mostrarlo all'assemblea, è stato tramandato di generazione in generazione. Sebbene Ananda fosse cugino del Buddha e avesse lasciato la propria casa per seguirlo come assistente, egli non riuscì a conseguire la verità in presenza dell'Onoratissimo. Dopo che il Buddha fu entrato nel nirvāna, i suoi grandi discepoli si riunirono in una grotta (per compilare i sūtra), ma Ananda non ebbe da loro il

(99) Cioè rinascere nel mondo umano. Il regno degli esseri umani è difficile da raggiungere: è un mondo di sofferenza ed è il più adatto alla coltivazione di sé, perché gli esseri umani hanno maggiori possibilità di studiare il Dharma per liberarsi delle loro infelicità. Gli altri cinque mondi d'esistenza o godono di troppa felicità (deva e asura) o subiscono troppe sofferenze (animali, spettri famelici e inferni), e perciò non hanno possibilità di imparare il Dharma.

(100) Il Sūtra della Contemplazione della Mente dice: « Come un uomo privo di mani che non può acquisire nulla, anche se arriva alla montagna preziosa, colui che è privo della "mano" della Fede non acquisirà nulla, anche se trova la Triplice Gemma ».

permesso di presenziare a quella riunione. Mahākāśyapa gli disse: « Tu non hai acquisito il Sigillo della Mente dell'Onoratissimo, perciò togli l'asta della bandiera davanti alla porta ». Subito, Ananda fu completamente illuminato. Allora Mahākāśyapa gli trasmise il Sigillo Mentale del Tathāgata, facendo di lui il Secondo Patriarca indiano. La trasmissione fu continuata nella generazione seguente, e dopo i Patriarchi Aśvagoṣa e Nāgārjuna, il Maestro Ch'an Hui Wen della montagna T'ien T'ai, durante la dinastia Pei Ch'i (550-78 d.C.), dopo aver letto il Mādhyamika Śāstra (di Nāgārjuna), riuscì a realizzare la propria mente e fondò la Scuola T'ien T'ai (101). A quel tempo, la nostra Setta Ch'an era molto fiorente. In seguito, quando la Scuola T'ien T'ai cadde in decadenza, il maestro di Stato Teh Shao (un maestro Ch'an) fece un viaggio in Corea (dove esisteva l'unica copia delle opere di Chih I), la copiò e ritornò per fare rivivere la Setta.

Bodhidharma, che fu il Ventottesimo Patriarca indiano, venne in Oriente, dove divenne il Primo Patriarca (cinese). Dalla sua trasmissione (del Dharma) fino al (tempo del) Quinto Patriarca, la Lampada della Mente risplendette fulgidissima. Il Sesto Patriarca ebbe quarantatré successori, tra i quali vi furono (gli eminenti) maestri Ch'an Hsing Szu e Huai Jang. Poi venne (il maestro Ch'an) Ma Tzu, che ebbe ottantatré successori. A quell'epoca, il Vero Dharma raggiunse il suo massimo splendore, e fu tenuto in grandissimo onore da imperatori e alti funzionari. Sebbene il Tathāgata esponesse molti Dharma, quello della Setta rimase insuperato.

Per quanto riguarda il Dharma che consiste nel ripetere soltanto il nome di Amitābha (Buddha), esso fu esaltato dai (Patriarchi Ch'an) Aśvagoṣa e Nāgārjuna (102), e dopo il mae-

(101) I nove Patriarchi della Setta T'ien T'ai sono: 1) Nāgārjuna, 2) Hui Wen della dinastia Pei Ch'i, 3) Hui Ssu di Nan Yo, 4) Chih Che, o Chih I, 5) Kuan Ting di Chang An, 6) Fa Hua, 7) T'ien Kung, 8) Tso Ch'i e 9) Chan Jan di Ching Ch'i. Il decimo, Tao Sui, fu considerato un Patriarca in Giappone, perché fu il maestro del (giapponese) Dengyo Daishi, che portò il sistema Tendai in quel paese, nel nono secolo. La Setta T'ien T'ai (o Tendai in giapponese) si fonda sul Sūtra del Loto e sui Mahāparinirvāṇa e Mahāprajñāpāramitā Sūtra. Sostiene la dottrina dell'identità dell'Assoluto e del mondo dei fenomeni, e tenta di schiudere i segreti di tutti i fenomeni per mezzo della meditazione.

(102) Il 12° e il 14° Patriarca della Setta Ch'an. I lettori noteranno che questi due Patriarchi e molti altri maestri Ch'an non erano settari,

stro Hui Yuan (103), il maestro Ch'an Yen Shou del monastero di Yung Ming divenne il Sesto Patriarca della Setta della Terra Pura (Chin T'u Tsung), che in seguito venne diffusa da altri maestri Ch'an.

Dopo essere stata propagata dal maestro Ch'an I Hsing, la Setta Esoterica (104) si diffuse in Giappone, ma scomparve in Cina, dove non vi fu nessuno che succedette al maestro.

La Setta Dharmalakṣaṇa (105) fu introdotta dal maestro del Dharma Hsuan Tsang, ma non durò a lungo.

Soltanto la nostra Setta (Ch'an) è come un fiume che continua a scorrere dalla sua sorgente remota, portando nei suoi flutti i deva e domando draghi e tigri (106).

Lu Tung Pin, alias Shun Yang, nativo di Ching Ch'uan, fu uno del (famoso) gruppo degli otti immortali (107). Verso la fine della dinastia T'ang, egli affrontò per tre volte gli esami statali, ma ogni volta non riuscì a superarli. Scoraggiato, non ritornò a casa, ed un giorno incontrò per caso, in un'osteria di Ch'ang An, un immortale chiamato Chung Li Ch'uan, che gli insegnò il metodo per prolungare la durata della sua vita all'infinito. Lu Tung Pin praticò quel metodo con grande successo; poteva persino rendersi invisibile e volare nell'aria a volontà, su

ed esaltavano anche la Scuola della Terra Pura, che era egualmente una Porta del Dharma esposta dal Buddha.

(103) Hui Yuan fu un eminente maestro della Setta della Terra Pura.

(104) Chen Yen Tsung, chiamata anche «Setta della Vera Parola», o Shingon in giapponese. La fondazione di questa Setta è attribuita a Vairocana, attraverso il Bodhisattva Vajrasattva e poi, attraverso Nāgārjuna, a Vajramati ed a Amoghvajra.

(105) La Setta Dharmalakṣaṇa è chiamata Fa Hsiang in cinese e Hosso in giapponese. Questa scuola fu fondata in Cina al ritorno di Hsuan Tsang, che portò le opere di Yogācārya. Il suo scopo è comprendere il principio che sta alla base della natura e caratterizza tutte le cose.

(106) Esseri malefici.

(107) Gli immortali praticano il Taoismo e siedono in meditazione a gambe incrociate. Il loro scopo è conseguire l'immortalità ponendo fine a tutte le passioni; ma si aggrappano ancora alla concezione della realtà dell'ego e delle cose. Vivono in grotte e sulle vette delle montagne e possiedono l'arte di rendersi invisibili. Un bhikṣu cinese, amico mio, si recò nella Cina settentrionale, in gioventù. Sentendo dire che là si trovava un immortale, cercò di scoprirlo. Dopo parecchi tentativi vani, riuscì finalmente ad incontrarlo. Inginocchiandosi, il mio amico implorò l'immortale di concedergli istruzione. Quello, tuttavia, rifiutò, dicendo che il visitatore non era della sua fede, cioè Taoista. Quando il giovane si rialzò e risolleò la testa, l'immortale era scomparso, e sul tavolo c'era soltanto un foglietto di carta su cui era scritta la parola «Addio».

tutto il paese. Un giorno, volò al monastero di Hai Hui sulla montagna Lu Shan: sul campanile, scrisse sulla parete:

(Dopo) un giorno di serenità, quando il corpo è a suo agio,
 I sei organi (108), ora in armonia, annunciano che tutto va bene.
 Con una gemma nella regione pubica (109) non c'è bisogno di
 cercare la verità,
 Quando si è ignari di ciò che ci circonda, non c'è bisogno del
 Ch'an.

Qualche tempo dopo, mentre attraversava la montagna Huang Lung, scorse (nel cielo) nubi purpuree che avevano la forma di un'ombrella. Intuendo che (nel monastero di quella montagna) doveva esservi una persona straordinaria, vi entrò. Avvenne nello stesso tempo che nel monastero, dopo il rullo dei tamburi, (il maestro Ch'an) Huang Lung stesse ascendendo al suo seggio (per esporre il Dharma). Lu Tung Pin seguì i monaci ed entrò nella sala per ascoltare l'insegnamento.

Huang Lung disse all'assemblea: « Oggi qui vi è un plagiatario del mio Dharma; il vecchio monaco (cioè io) non lo esporrà ». Subito, Lu Tung Pin si fece avanti e si prosternò davanti al maestro, dicendo: « Desidero chiedere al Venerabile Maestro il significato di questi versi:

Un chicco di grano contiene l'Universo:
 Le montagne ed i fiumi (riempiono) una piccola pentola.

Huang Lung lo rimproverò e disse: « Quale diavolo custode dei cadaveri (sei tu)? ». Lu Tung Pin ribatté: « Ma la mia zucca contiene la medicina che dona l'immortalità ». Huang Lung disse: « Anche se tu riuscissi a vivere 80.000 eoni (110), non potrai evitare di cadere nel morto vuoto ». Dimenticando tutto ciò che aveva detto a proposito della fermezza d'animo (nel suo stesso verso):

(108) Secondo gli antichi, i sei visceri sono: cuore, polmoni, fegato, reni, stomaco e milza.

(109) Regione pubica, due pollici e mezzo al di sotto dell'ombelico, su cui si fissa la concentrazione nella meditazione taoista.

(110) La cifra 8 nel numero 80.000 simboleggia l'ottava coscienza (Vijñāna) che è un aspetto della natura del sé in balia dell'illusione. La frase significa che Lu Tung Pin, nonostante la sua lunga vita, non era ancora illuminato.

Quando si è ignari di ciò che ci circonda, non c'è bisogno del
Ch'an,

Lu Tung Pin arse di sdegno e scagliò la sua spada contro Huang Lung. Huang Lung puntò il dito verso la spada che cadde al suolo, e che Lu Tung Pin non poté riprendere. In preda ad un profondo rimorso, Lu Tung Pin si inginocchiò e volle essere istruito nel Dharma del Buddha. Huang Lung chiese: « Lascia in disparte (il verso): "Le montagne e i fiumi (riempiono) una piccola pentola", riguardo al quale non ti chiedo nulla. Ora, qual è il significato di "Un chicco di grano contiene l'Universo"? » (111). Dopo aver udito (la domanda), Lu Tung Pin realizzò immediatamente il profondo significato Ch'an. Allora recitò la seguente poesia del pentimento:

Getto via la mia zucca e fracasso il mio liuto.
In futuro non amerò l'oro nel mercurio.
Ora che ho incontrato (il maestro) Huang Lung,
Ho compreso di aver usato in modo errato la mente (112).

Questa è la storia del ritorno di un immortale alla Tri-
plice Gemma e del suo ingresso nel monastero (Saṅghārāma) co-
me custode del Dharma. Lu Tung Pin fece inoltre rivivere in
quell'epoca la Setta Taoista e fu il Quinto Patriarca (Tao) del
Nord. Anche il Taoista Tzu Yang realizzò la mente dopo avere
letto la raccolta (buddista) «Tsu Ying Chi» e divenne il Quin-

(111) Il chicco di grano è creato dalla mente e rivela la mente che è immensa e contiene l'intero Universo, il quale è a sua volta una creazione della mente. Messo alle strette, Lu Tung Pin realizzò istantaneamente la mente di sé e fu destato alla realtà.

(112) Nei tempi antichi, i Taoisti cinesi sostenevano di essere in grado di «estrarre l'argento vivo fondendo il cinabro»; cioè, essi conoscevano il metodo che consentiva loro di diventare quegli immortali, o Rṣi in sanscrito, la cui esistenza era stata ricordata dal Buddha nel Sūrangama Sūtra. La loro meditazione mirava a produrre una corrente calda che pervadeva tutte le parti del corpo, e coloro che avevano successo in questa meditazione erano in grado di mandare i propri spiriti in luoghi lontani. Essi erano diversi dai Buddha, in quanto conservavano la concezione della realtà dell'ego e dei dharmas, e non potevano conseguire l'illuminazione completa. Essi usavano vagabondare in luoghi remoti, muniti di una zucca, di una chitarra e di una spada «divina» per proteggersi dai demoni. Ancora oggi, gli aderenti della Setta Taoista sono molto numerosi nell'Estremo Oriente.

to Patriarca (Tao) del Sud (113). Così la fede Tao rivisse grazie alla Setta Ch'an.

L'insegnamento di Confucio fu trasmesso fino a Mencius: dopo di lui ebbe fine. Durante la dinastia Sung anche gli studiosi Confuciani studiavano il Dharma del Buddha, e tra loro (possiamo citare) Chou Lien Ch'i, che praticò la preparazione Ch'an e riuscì a realizzare la propria mente, ed altri come Ch'eng Tzu, Chang Tzu e Chu Tzu (tutti Confuciani famosi). Perciò, la Setta Ch'an contribuì (in larga misura) alla rinascita del Confucianesimo.

Al giorno d'oggi, vi sono troppe persone che disprezzano il Dharma del Ch'an e che fanno sempre in proposito osservazioni calunniose, meritandosi così l'inferno (114). Oggi, noi abbiamo questa eccellente occasione, essendo favoriti dalla causa cooperante (che ci riunisce qui). Dobbiamo provare gioia e dobbiamo prendere il solenne impegno di diventare oggetti di reverenza per i draghi e per i deva e di perpetuare per sempre il Vero Dharma. Non è un gioco da bambini: perciò vi prego di compiere sforzi strenui per ottenere ulteriori progressi nella coltivazione di voi stessi.

SECONDA SETTIMANA

Primo giorno

La mia venuta qui ha già causato molto disturbo al monastero, e io non merito l'ospitalità generosa che mi è stata accordata dal (Venerabile) Abate e dai capigruppo. Oggi mi viene chiesto nuovamente di presiedere questa (seconda) settimana (Ch'an). Debbo dire che non sono qualificato per farlo. È del tutto logico che il (venerabile) vecchio maestro del Dharma, Ying

(113) Tzu Yang fu un eminente Taoista molto versato nel Dharma Ch'an; le sue opere attestavano la sua realizzazione della mente. L'imperatore Yung Cheng lo considerava un vero Buddista Ch'an e pubblicò le sue opere nella « Selezione Imperiale di Detti Ch'an ».

(114) Un karma malvagio che fa nascere il peccatore nell'inferno Avīci. Alla lettera: commettere il karma Avīci.

Tz'u, che è avanzato nell'età e negli anni del Dharma (1) debba presiedere questo raduno. Inoltre, in questo monastero vi sono molti maestri del Dharma dotti e virtuosi. Io sono soltanto « erba per anitre » che galleggia sull'acqua (2) e perciò sono un uomo completamente inutile. Sarebbe errato affermare che mi viene accordata la priorità in considerazione della mia età (3). Anzi, nel Dharma del mondo (4) non viene data particolare considerazione alla faccenda dell'età. Un tempo, quando l'esame degli studiosi veniva tenuto nel palazzo imperiale, sia che un candidato fosse giovane o vecchio, chiamava l'esaminatore « mio vecchio insegnante », perché quest'ultimo veniva rispettato (per il suo rango e) non per la sua età. Anche nel Dharma del Buddha, non viene data considerazione all'età. (Cito) il Bodhisattva Mañjuśrī, che molto tempo fa conseguì lo stato di Buddha e fu il maestro di sedici principi, uno dei quali era Amitābha Buddha. Anche Śākyamuni Buddha fu suo discepolo, ma quando Śākyamuni Buddha conseguì lo stato di Buddha, Mañjuśrī andò ad assisterlo (nell'insegnamento ai discepoli). Perciò noi sappiamo che vi è una Sola egualità, che non è né alta né bassa. Quindi vi prego di non commettere errori a questo proposito.

Poiché stiamo imparando (il Dharma), dobbiamo rispettare (e osservare) le regole ed i regolamenti (stabiliti per questo scopo). Il (Venerabile) Abate ha in mente l'illuminazione di altri, l'esposizione dei sūtra, l'organizzazione dei raduni Ch'an e la diffusione del Dharma del Buddha. Questa è veramente un'occasione molto rara.

Tutti voi avete affrontato le preoccupazioni e le fatiche del viaggio, e vi siete dati un grande disturbo per venire qui, di vostra volontà, per partecipare a questo ritiro. Ciò dimostra che voi avete in mente il rifiuto delle passioni e il desiderio di pace.

In realtà, voi ed io abbiamo una mente sola, ma a causa

(1) L'età del Dharma di un monaco corrisponde al numero di estati o anni disciplinari dalla sua ordinazione.

(2) Cioè un uomo dalla dimora fissa. Il maestro Hsu Yun era venuto dal monastero di Yun Men nella Cina meridionale e non sapeva ancora dove si sarebbe stabilito. Il monastero di Yun Men era quello del maestro Ch'an Yun Men, fondatore della Setta Yun Men, una delle cinque Sette Ch'an della Cina. Il monastero venne ricostruito dal maestro Hsu Yun.

(3) A quel tempo, il maestro Hsu Yun aveva 114 anni.

(4) Dharma del mondo o faccende mondane.

della differenza tra illusione ed illuminazione, vi sono esseri viventi che da mattina a sera si danno da fare, senza concedersi mai un giorno di riposo. Se ci soffermiamo a pensare a questo (stato di cose), comprenderemo che non può derivarne alcun vantaggio. Nonostante questo, vi sono individui che si danno da fare tutto il giorno, pensando sciocamente a procurare a se stessi abbondanza di cibo e di indumenti, e sono ansiosi di trovare piacere nel canto e nella danza. Essi vogliono che i loro figli ed i loro nipoti abbiano ricchezza e fama, e che i loro discendenti godano gloria e prosperità. Anche quando stanno per esalare l'ultimo respiro e per diventare fantasmi, pensano ancora alla protezione ed alla prosperità dei loro figli. Questi individui sono veramente sciocchi e stupidi.

Vi sono anche individui che sanno qualcosa a proposito del bene e del male e della causa e dell'effetto. Essi compiono atti meritori, che consistono soltanto nel tenere cerimonie buddiste, nel fare offerte ai monaci, nel commissionare statue dei Buddha e nel restaurare templi ed edifici monastici. I loro atti danno un contributo alla causa mondana (5), ed essi sperano di essere ricompensati con la felicità alla prossima rinascita. Poiché essi non sanno nulla dei meriti privi di passione, che sono insuperabili, non li realizzano. Il Sūtra del Loto dice: « Sedere in meditazione (sia pure) per un breve tempo è meglio che erigere stūpa preziosi sette volte piú numerosi dei granelli di sabbia del Gange ». Infatti, questo metodo di meditazione ci permetterà di spazzare via le nostre passioni e di avere la pace della mente e del corpo, che porterà alla completa realizzazione della natura di sé, e alla liberazione dalla nascita e morte. « Breve tempo » sta a significare un momento breve come un istante (kṣaṇa) (6). Se uno monda e purifica la propria mente e rivolge la luce interiormente su se stesso, il sedere in meditazione sia pure per un breve istante gli consentirà (almeno) di gettare il seme della

(5) Causa mondana, o āsrava in sanscrito, che significa causa « che perde attraverso una falla »; all'interno del fiume delle passioni, in contrapposizione con anāsrava, al di fuori del fiume delle passioni, dove non vi sono falle.

(6) Kṣaṇa: la misura di tempo piú breve, mentre kalpa, o eone, è la piú lunga. 60 kṣaṇa equivalgono a uno schioccare di dita, 90 ad un pensiero, e 4.500 ad un minuto.

causa diretta (7) del conseguimento dello stato di Buddha, se non assicura la realizzazione (immediata) della verità. La sua conquista suprema verrà ottenuta (prima o poi). Se la sua preparazione è efficace, lo stato di Buddha può essere conseguito in un istante. Per questa ragione, Ananda ha detto nel *Sūraṅgama Sūtra*: « Il Dharmakāya può essere realizzato senza dover passare attraverso innumerevoli eoni (kalpa) » (8).

Tuttavia voi ed io e tutti gli altri in generale viviamo in mezzo alle passioni, della gioia e della collera, del guadagno e della perdita, dei cinque desideri (9) e della ricerca del piacere e della felicità. Tutte queste cose non si vedono e non si odono piú, non appena noi entriamo in questa sala del Ch'an, dove i nostri sei sensi sono esattamente identici alle sei parti (vulnerabili) della tartaruga nera, che si ritrae nel suo guscio, e dove nulla può turbare le vostre menti. Questa è la pratica del Dharma senza passioni ed (è anche) lo stesso Dharma senza passioni. Perciò, i meriti derivati dall'erezione di stūpa preziosi sette volte piú numerosi dei granelli di sabbia del Gange non possono neppure venire paragonati con i meriti che derivano da un momento trascorso seduti in meditazione. La similitudine della tartaruga nera deriva dalla (storia della) foca che mangiava pesce, e che nuotava per catturare la tartaruga sulla riva del mare. Accorgendosi di essere aggredita, la tartaruga ritrasse nel guscio la testa, la coda e le zampe, eludendo così la foca che tentava di addentarla (10).

In questo mondo, quando non abbiamo denaro, ci preoccupiamo per il cibo e per gli indumenti, e quando abbiamo denaro, non riusciamo a liberarci dalle passioni. Perciò veniamo catturati e divorati dalla foca. Se conosciamo il pericolo cui siamo esposti, dobbiamo portare sotto controllo i nostri sei sensi, e volgere la luce interiormente su noi stessi, in modo da liberarci dalla mortalità. Due giorni fa, io ho parlato del Dharma della no-

(7) Causa diretta, causa vera, in contrapposizione ad una causa concomitante.

(8) *Asañkhya* in sanscrito, o eoni innumerevoli.

(9) I cinque desideri che derivano dagli oggetti dei cinque sensi, cose viste, udite, odorate, assaporate e toccate.

(10) Questa parabola viene usata frequentemente nelle Scritture Buddhiste per esortarci a chiudere le sei porte dei nostri sensi, per distaccarci da ciò che ci circonda.

stra Setta, trattando il Vero Dharma, il Dharma della Mente del Tathāgata e il fondamento della liberazione dalla nascita e morte. Altre porte del Dharma (11), compresa l'esposizione dei sūtra, nonostante i loro scopi che sono quelli di destare la fede e la comprensione, sono soltanto accessori (12) e non fanno progredire la perfetta comprensione (dell'esperienza). Se il Dharma dell'esposizione dei sūtra viene usato per assicurare la liberazione dalla nascita e morte, devono esservi ancora (due fasi complementari) da attraversare: pratica e testimonianza, che sono molto difficili da conseguire. Per questa ragione, sono stati registrati ben pochi casi di individui che hanno ascoltato l'esposizione dei sūtra o hanno seguito altre porte del Dharma e con questi mezzi hanno conseguito istantaneamente la completa illuminazione ed acquisito poteri trascendentali. Questi casi sono pochi, in confronto a quelli che si riscontrano nella Setta Ch'an. Secondo la nostra Setta, non solo vi furono monaci e laici (upāsaka) Ch'an che possedevano questo mezzo inconcepibile, ma vi furono anche monache Ch'an straordinariamente dotate.

Il maestro Ch'an Kuan Ch'i era discepolo di Lin Chi (13), ma non aveva realizzato la verità, benché fosse rimasto per molti anni nel monastero del suo maestro. Un giorno egli (lasciò il maestro) per recarsi in altri luoghi (alla ricerca d'istruzione). Quando arrivò a un monastero di monache sulla montagna Mo Shan, una piccola monaca annunciò il suo arrivo alla (Bhikṣuṇī Ch'an) Mo Shan, la quale mandò la sua assistente a rivolgergli questa domanda: « Venerabile Maestro, sei venuto qui per ammirare il panorama o per imparare il Dharma del Buddha? ». Kuan Ch'i rispose che era venuto per imparare il Dharma del Buddha. Mo Shan disse: « Se vieni per il Dharma del Buddha, vi sono anche regole relative al suonare il tamburo ed all'ascendere al seggio ». Poi ascese al seggio, ma Kuan Ch'i si limitò ad inchinarsi e non si inginocchiò. Mo Shan gli domandò: « Che

(11) Porte del Dharma verso l'illuminazione, o metodi per realizzare la natura di sé.

(12) Alla lettera: foglie e rami in forme letterarie, cioè accessori non fondamentali nella realizzazione sperimentale del reale. D'altra parte, la Setta Ch'an mira all'indicazione diretta della natura di Buddha che ogni essere vivente possiede, e alla realizzazione istantanea della mente, che conduce al conseguimento dello stato di Buddha.

(13) Fondatore della Setta Lin Chi.

luogo ha lasciato oggi il Venerabile Bhikṣu? ». Egli rispose: « Ho lasciato l'ingresso della strada ». Mo Shan gli chiese: « Perché non l'hai coperto? » (14). Kuan Ch'i non seppe rispondere e si inginocchiò (per renderle omaggio), chiedendo: « Che cos'è Mo Shan? ». Ella rispose: « La sommità del capo non è esposta » (15). Kuan Ch'i chiese allora: « Chi è il proprietario della (montagna) Mo Shan? ». Ella rispose: « Non è né maschio né femmina ». Egli gridò: « Perché non si trasforma? ». Ella domandò allora di rimando: « Non è un fantasma né uno spirito, in che cosa dovrebbe trasformarsi? » (16). Kuan Ch'i non seppe rispondere e si sottomise all'autorità di Mo Shan. Divenne giardiniere del monastero, dove rimase tre anni; e durante questi tre anni fu completamente illuminato.

(In seguito), quando Kuan Ch'i si recò nella sala del Ch'an (per istruire i propri discepoli), disse loro: « Quando vivevo presso mio padre Lin Chi, mi procurai un mezzo mestolo (e) quando vivevo presso mia madre Mo Shan, mi procurai un altro mezzo mestolo, ottenendo in questo modo un mestolo intero che mi ha permesso di soddisfare la mia fame fino ad ora ». Così, sebbene Kuan Ch'i fosse discepolo di Lin Chi, fu anche successore nel Dharma di Mo Shan.

Possiamo vedere che tra le monache esistevano persone autenticamente dotate. Anche qui vi sono molte monache; perché

(14) La domanda di Mo Shan significa: « Se tu credi di essere veramente illuminato e puoi fare a meno di inginocchiarti, devi avere realizzato il tuo Dharma-kāya che pervade ogni luogo e copre anche l'ingresso della strada, poiché è libero dal venire e dall'andare, e non lascia un luogo per giungere ad un altro ».

(15) La domanda: « Che cos'è Mo Shan? » significa: « Quale è lo stato della mente illuminata nel monastero di Mo Shan? ». L'interrogante voleva una descrizione della mente della Bodhi. La risposta della monaca allude alla piccola bozza sulla sommità della testa del Buddha, che non poteva essere vista dai suoi discepoli. Mo Shan intendeva dire che, poiché il suo visitatore non era illuminato, non poteva percepire il suo Dharma-kāya, che era indescrivibile.

(16) Quando Kuan Ch'i chiese chi era il proprietario di Mo Shan, cioè lei stessa, rispose che il proprietario non era né maschio né femmina, poiché il sesso non aveva nulla a che fare con l'illuminazione, e il Dharma-kāya non era né maschio né femmina. In generale, le donne avevano difficoltà molto maggiori degli uomini, e Kuan Ch'i dava l'impressione di guardarla dall'alto in basso, in considerazione del suo sesso; perciò le chiese perché, se era illuminata, non si cambiava in un uomo. La sua domanda dimostra che egli era ancora in preda all'illusione.

non si fanno avanti per mostrare le loro qualità e per rivelare il Vero Dharma, per amore di quelle che le hanno precedute? Il Dharma del Buddha esalta l'eguaglianza (dei sessi) ed a noi viene richiesto soltanto di impegnarci nella nostra preparazione senza regredire, per non lasciarci sfuggire questa (rara) occasione.

Gli antichi dicevano:

In cento anni o in sei e trentamila giorni (17),
Non vi è un momento sereno per distendere mente e corpo.

Per innumerevoli eoni, noi siamo andati alla deriva sul mare della mortalità perché non abbiamo mai voluto abbandonare i nostri corpi e le nostre menti per avere la pace necessaria per l'apprendimento e la coltivazione di noi stessi, con il risultato che veniamo fatti girare dalla ruota della trasmigrazione, senza una possibilità di liberazione. Per questa ragione, tutti noi dovremmo abbandonare tanto il corpo quanto la mente e sedere in meditazione per un momento, nella speranza che il fondo della cassa di lacca (nera) si stacchi e che noi possiamo sperimentare insieme la legge della non nascita (18).

Secondo giorno

Questo è il secondo giorno della seconda settimana Ch'an. Il numero crescente di coloro che vengono a questo raduno dimostra quanto siano buoni d'animo gli abitanti di Shangai e quanto siano eccellenti le loro virtù benedette. Ciò indica anche l'avversione che ogni uomo prova per i turbamenti (causati dalle passioni) e il desiderio della pace (che si trova nella meditazione),

(17) La massima durata dell'esistenza di ogni individuo.

(18) Nella terminologia Ch'an, la nostra ignoranza è simboleggiata dalla densa lacca nera contenuta in un cofano o cassa o barile di legno, perché attraverso essa non si può vedere nulla. La preparazione Ch'an fa cadere il fondo del cofano (o cassa o barile), vuotandolo della lacca nera: cioè, vuota il nostro corpo e la nostra mente dell'illusione. Questo è il momento in cui possiamo percepire il reale.

Legge di non-nascita: alla lettera, costanza che conduce all'esperienza personale della legge della non-nascita, o immortalità, cioè, l'assoluto che sta al di là della nascita e morte, perché è necessaria una pazienza e una costanza infinite per domare la mente vagabonda.

e l'aspirazione di sottrarsi all'angoscia e di trovare la felicità. In generale, vi è piú sofferenza che felicità in questo mondo, e poiché il tempo passa molto rapidamente, parecchi decenni scivolano via in un batter d'occhio. Anche se uno potesse vivere ottocento anni come Peng Tsu (19), questo tempo sarebbe (ancora) breve all'occhio del Dharma del Buddha. Tuttavia, è raro vedere uomini mondani che raggiungono l'età di settant'anni. Poiché voi ed io sappiamo che questo breve periodo di tempo è simile ad un'illusione e ad una trasformazione, e in realtà non merita il nostro attaccamento, noi siamo venuti a partecipare a questa settimana Ch'an e questo è dovuto certamente al fatto che nelle nostre trasmigrazioni precedenti noi abbiamo sviluppato buone radici.

Questo metodo di coltivazione di sé richiede una mente costante. Un tempo, tutti i Buddha e i Bodhisattva raggiungevano la loro meta dopo avere trascorso molti eoni nella coltivazione di sé. Il capitolo del Śūraṅgama Sūtra sulla Completa Illuminazione di Avalokiteśvara dice:

« Io ricordo che molto tempo prima che trascorresse un numero di eoni piú numerosi dei granelli di sabbia del Gange, un Buddha di nome Avalokiteśvara apparve nel mondo. A quell'epoca io sviluppai la mente Bodhi e, per entrare nel Samādhi, fui da Lui istruito a praticare la coltivazione di sé attraverso (la facoltà dell')udito ».

Da questa affermazione noi possiamo comprendere che il Bodhisattva Avalokiteśvara non raggiunse la sua meta in un giorno o due. Nello stesso tempo, egli ci ha parlato chiaramente del metodo della sua preparazione. Egli era capo (del gruppo di) venticinque Grandi che conseguirono l'illuminazione completa. Il suo metodo consisteva nella coltivazione dell'orecchio, che gli permise di trasmutare la facoltà dell'udito nella perfezione che portava allo (stato di Samādhi). Samādhi significa (lo stato di) imperturbabilità. Perciò, egli continuava così:

I) « All'inizio, dirigendo l'udito (orecchio)
nel fiume (della meditazione), quest'organo divenne distaccato
dal suo oggetto ».

(19) Il Matusalemme cinese.

Questo metodo consiste nel rivolgere l'udito verso l'interno (sulla propria natura) per udire la propria natura, in modo che i sei sensi non (vaghino all'esterno per) essere in contatto con i sei oggetti esterni. Questa è la raccolta dei sei sensi nella natura del Dharma (20). Perciò, egli proseguiva:

II) « Spazzando via (il concetto) tanto del suono che dell'entrata nel fiume,
 Tanto il frastuono che il silenzio
 Divennero chiaramente inesistenti ».

Egli disse inoltre:

III) « Così, avanzando passo per passo,
 Tanto l'udito che il suo oggetto ebbero fine.
 Ma io non mi fermai dove essi finivano ».

Egli intendeva dire che non dobbiamo permettere che la nostra preparazione, compiuta volgendo l'udito verso l'interno (sulla propria natura) si interrompa; egli voleva che noi avanzassimo a poco a poco e facessimo ulteriori sforzi per raggiungere (un altro stadio del quale egli ha detto quanto segue):

IV) « Quando la consapevolezza (di questo stato) e questo stato stesso (furono realizzati) come inesistenti,
 La consapevolezza del vuoto abbracciò ogni cosa
 Dopo l'eliminazione tanto del soggetto che dell'oggetto in riferimento al vuoto.
 Allora la scomparsa tanto della creazione che dell'annientamento
 (Ebbe come risultato) la manifestazione dello stato di Nirvana ».

Questo stato è il risultato della preparazione che consiste nel rivolgere l'orecchio verso l'interno per udire la propria natura e dopo che ogni genere di creazione e di annientamento sono stati realizzati come inesistenti, la vera mente si manifesterà. Questo è il (significato del detto): « Quando la mente folle viene fermata, è Bodhi (cioè la perfetta saggezza) ».

(20) Dharmata in sanscrito, cioè la natura che è alla base di tutte le cose, il Bhūtatathatā.

Dopo avere raggiunto questo stadio, il Bodhisattva Avalokiteśvara disse:

« All'improvviso io superai tanto il mondano che il sopramondano e realizzai uno splendore che abbracciava ogni cosa e che pervadeva le dieci direzioni, acquisendo due (meriti) insuperati. Il primo era in armonia con la fondamentale *Mente Profonda Illuminata* di tutti i Buddha, lassù nelle dieci direzioni, che possiede lo stesso potere misericordioso del Tathāgata. Il secondo era in armonia con tutti gli esseri viventi nei sei regni dell'esistenza, quaggiù, nelle dieci direzioni, che condivide con loro la stessa invocazione di pietà ».

Oggi, nello studio della dottrina buddista per la nostra coltivazione, dobbiamo per prima cosa riuscire nella nostra preparazione liberando tutti gli esseri viventi della nostra natura dalla concupiscenza, dalla collera, dalla stupidità e dall'arroganza, e realizzando la *Vera Mente Profonda Illuminata*, fundamentalmente pura e monda (21). Soltanto allora noi possiamo compiere l'opera del Buddha lassù per la salvazione degli esseri viventi di quaggiù, come fece il Bodhisattva Avalokiteśvara, che poteva manifestarsi in trentadue forme diverse, ognuna delle quali era adatta per la liberazione dell'individuo corrispondente, e soltanto allora possiamo avere i necessari poteri (trascendentali). Il Bodhisattva Avalokiteśvara (può) apparire nel mondo come un fanciullo od una fanciulla, ma gli uomini mondani non sanno che egli ha già raggiunto lo stato di Buddha, non ha sesso e non è né un ego né una personalità, e fa una apparizione (particolare) soltanto in risposta ad ogni potenzialità individuale. Quando gli uomini mondani (in Cina) odono il nome del Bodhisattva, si destano pensieri di devozione e di reverenza per lui. Questo è dovuto al fatto che, nelle loro vite antecedenti, essi avevano ripetuto il suo nome, cosí che i semi gettati precedentemente nel campo della loro coscienza-riserva (*ālaya-vijñāna*) si sviluppano in loro. Per questa ragione, il sūtra dice:

(21) La profonda illuminazione del Mahāyāna, o illuminazione di se stessi per illuminare altri. Il 51° e il 52° stadio nell'illuminazione di un Bodhisattva, o le due forme supreme di illuminazione del Buddha sono rispettivamente: 1) *Samyak-sambodhi*, o illuminazione assoluta universale, onniscienza; 2) la profonda illuminazione del Mahāyāna o illuminazione di sé per illuminare altri. La prima è la « causa » e la seconda è il « frutto », o effetto, e un Bodhisattva diventa un Buddha quando la « causa » è completa e il frutto è maturo ».

« Dopo essere entrato attraverso l'udito,
Il seme del Bodhi è seminato per sempre ».

Oggi, poiché siamo venuti qui per profumarci (22) e per coltivarci, dobbiamo affidarci al Dharma del Supremo Veicolo, praticato e sperimentato da tutti i Buddha e i Bodhisattva. Questo Dharma consiste nel riconoscere chiaramente la Mente Profonda Illuminata fondamentale; vale a dire, la percezione della propria natura che conduce al conseguimento dello stato di Buddha. Se questa mente non viene riconosciuta, non potrà mai essere conseguito lo stato di Buddha. Per riconoscere la mente, noi dobbiamo incominciare compiendo azioni virtuose. Se ogni giorno, dal mattino alla sera, noi compiamo buone azioni e ci asteniamo dal commettere azioni malvagie, accumuleremo meriti, e se oltre a questo terremo costantemente (in mente) un hua t'ou, riusciremo a realizzare, in un pensiero di un istante, lo stato di non nascita e perciò conseguiremo istantaneamente lo stato di Buddha.

Cari amici, vi prego, traete buon profitto del vostro tempo e non fate sorgere nella vostra mente pensieri erronei. Ora è tempo di dare inizio a un hua t'ou per la vostra coltivazione.

NOTA ESPLICATIVA

Quando il Buddha espose il Sūrangama Sūtra, ordinò ai venticinque « illuminati » che erano presenti, di parlare dei vari mezzi grazie ai quali avevano conseguito l'illuminazione, in modo che tutti i presenti potessero apprenderli. Dopo le dichiarazioni di ventiquattro degli « illuminati » circa la loro realizzazione del reale per mezzo dei sei guna: 1) suono, 2) vista, 3) odorato, 4) gusto, 5) tatto e 6) idea; dei cinque organi dei sensi: 7) occhio, 8) naso, 9) lingua, 10) corpo e 11) mente; delle sei percezioni: 12) vista, 13) orecchio, 14) naso, 15) lingua, 16) corpo e 17) facoltà della mente; e dei sette elementi fondamentali: 18) fuoco, 19) terra, 20) acqua, 21) vento, 22) spazio, 23) conoscenza e 24) percettibilità, il Bodhisattva Avalokitesvara dichiarò di avere raggiunto l'illuminazione per mezzo di 25) l'organo dell'udito. Per istruire Ananda e l'assemblea, il Buddha chiese a Mañjuśrī la sua opinione su quei venticinque metodi. Mañjuśrī lodò

(22) Cioè essere sotto la benefica influenza della fragranza del Dharma del Buddha.

il metodo usato da Avalokitesvara, dicendo che anch'egli l'aveva usato per la propria illuminazione e che era il piú adatto per gli esseri umani.

Quello che segue è un commento sui versi del Sūrangama Sūtra:

I) All'inizio, dirigendo l'udito
nel fiume, quest'organo divenne distaccato dal suo oggetto.

Questo fu il rivolgere l'orecchio interiormente, sulla propria natura, per udirla, in modo che l'udito ed il suo oggetto (cioè il suono) si distaccarono l'uno dall'altro. Quando l'udito fu portato sotto controllo in questo modo, gli altri cinque sensi non ebbero piú la possibilità di vagabondare all'esterno per entrare in contatto con i corrispondenti oggetti esterni. « Fiume » indica qui il flusso interiore della meditazione, o esatta concentrazione.

La mente fu portata sotto controllo per liberarla dal frastuono esteriore. Poteva essere veramente controllata usandola per dirigere l'orecchio verso l'interno, per udire la propria natura? La mente era già disturbata quando fu diretta verso l'interno. Perciò, bisogna compiere sforzi per liberarla dal frastuono, in modo che possa prevalere il silenzio.

II) Spazzando via (il concetto) tanto del suono che dell'entrata
nel fiume,

Tanto il frastuono che il silenzio
Divennero chiaramente inesistenti.

Come il fiume e il suono vennero realizzati come inesistenti, tanto il frastuono che il silenzio divennero inesistenti. La mente era così liberata dai guna, o dati della sensazione.

III) Così, avanzando passo per passo,
Tanto l'udito che il suo oggetto ebbero fine.
Ma io non mi fermai dove essi finivano.

Facendo ulteriori sforzi io avanzai ancora, passo per passo, fino a che tanto il suono quanto l'udito cessarono completamente. Tuttavia, non mi fermai qui. In questo modo, la mente fu distaccata dagli organi dei sensi. Allora apparve il vuoto di cui colui che meditava era consapevole. Questa consapevolezza incompleta o parziale deve essere egualmente spazzata via.

- IV) Quando la consapevolezza (di questo stato) e questo stato stesso (furono realizzati) come inesistenti,
 La consapevolezza del vuoto abbracciò ogni cosa
 Dopo l'eliminazione tanto del soggetto che dell'oggetto in riferimento al vuoto.
 Allora la scomparsa tanto della creazione che dell'annientamento
 (Ebbe come risultato) la manifestazione dello stato di Nirvāna.

Con l'ulteriore progresso, colui che meditava percepì che tanto la consapevolezza incompleta (soggetto) del vuoto e il vuoto stesso (oggetto) erano inesistenti. Dopo l'eliminazione tanto del soggetto quanto dell'oggetto in riferimento alla falsa concezione del vuoto relativo, la completa consapevolezza del vuoto assoluto abbracciò ogni cosa, assicurando la fine della concezione dualistica della creazione e dell'annientamento di fenomeni anche sottili, percettibile soltanto nell'ultimo stadio della meditazione, quale il vuoto relativo e la consapevolezza incompleta, che erano soltanto creazioni della mente. Poiché la creazione esisteva soltanto come termine relativo ed era seguita dall'annientamento, finché esisteva questo dualismo la mente era ancora tenuta in schiavitù. Ora, poiché questa coppia di opposti era inesistente, la consapevolezza divenne completa. Quando quest'ultimo stadio fu raggiunto, divenne manifesto il risultante stato di Nirvāna. Questo stadio assicurò il superamento istantaneo tanto del mondano che del supramondano, quando colui che meditava raggiunse l'illuminazione dell'assoluta saggezza, che abbraccia ogni cosa.

Anche il Maestro Han Shan seguì questo metodo e conseguì il Samādhi durante la sua permanenza sulla Montagna delle Cinque Vette. (Vedere l'*Autobiografia di Han Shan*).

Anche il tenere un hua t'ou permette ad uno studente Ch'an di realizzare la liberazione della sua mente dai guna (od oggetti esterni), organi dei sensi, consapevolezza incompleta (o soggetto interiore) e vuoto relativo, per raggiungere lo stesso scopo, che è il conseguimento del vuoto assoluto della consapevolezza completa, o saggezza assoluta.

Terzo giorno

Questo è il terzo giorno di questa seconda settimana Ch'an. Coloro che già conoscono questa preparazione possono sempre controllare le loro menti, sia che stiano in mezzo al frastuono o

in mezzo al silenzio. Per loro non esiste alcuna differenza tra la prima e seconda settimana o tra il secondo e il terzo giorno. Ma coloro che sono principianti debbono adoperarsi per fare progressi nella loro preparazione, che non debbono intraprendere con leggerezza, per non sprecare il loro tempo (prezioso). Ora narrerò ai principianti un'altra storia, e spero che l'ascolteranno attentamente.

In tutte le sale del Ch'an vi è (una statua di) un Bodhisattva, chiamato il « Santo Monaco ». Era un cugino del Tathāgata Sākyamuni, e il suo nome era Arya Ajñāta-Kauṇḍinya. Quando l'Onoratissimo lasciò la Sua casa, suo padre incaricò tre parenti per parte di padre e due per parte di madre di accompagnarlo e di avere cura di lui nell'Himalaia. Questo cugino era uno dei parenti per parte materna. Dopo che l'Onoratissimo ebbe conseguito l'illuminazione, andò nel giardino di Mṛgadāva, dove espose le Quattro Nobili Verità, e dove questo cugino fu il primo discepolo destato alla verità. Questo cugino fu anche uno dei Suoi grandi discepoli, ed il primo che lasciò la casa. Per questa ragione fu chiamato il « Santo Monaco ». Venne anche conosciuto come il Capo del Saṅgha (23). Il suo metodo di coltivazione di sé è chiaramente descritto nel Śūraṅgama Sūtra che dice:

Dopo che ebbi conseguito l'illuminazione, andai nel giardino di Mṛgadāva dove dichiarai ad Ajñāta-Kauṇḍinya e agli altri cinque bhikṣu, come pure a voi, i quattro varga (24), che tutti gli esseri viventi non riescono a realizzare l'Illuminazione (Bodhi) e a conseguire lo stato di Arhat perché sono stati indotti in errore dalla polvere forestiera (25) che (entrando nella mente) causa angoscia e illusione. Che cosa, a quel tempo, ha causato il vostro risveglio (alla verità) per il vostro attuale conseguimento del santo frutto? (26).

Queste furono le parole del Buddha circa la causa della nostra incapacità di realizzare il Bodhi e di conseguire lo stato di

(23) Capo dell'ordine Saṅgha.

(24) I quattro varga, gruppi od ordini, cioè: bhikṣu, bhikṣunī, upāsaka e upāsikā; monaci, monache, devoti e devote.

(25) Polvere forestiera: guṇa in sanscrito, piccole particelle; molecole, atomi, esalazioni; elemento o materia, che è considerato come una contaminazione; un principio attivo condizionato in natura, minuto, sottile, che contamina la mente pura; impurità.

(26) Frutto della vita santa, cioè Bodhi, Nirvāṇa.

Arhat. Egli chiese inoltre ai Suoi grandi discepoli, presenti all'assemblea, di parlare dei metodi che avevano adottato per il loro risveglio (alla verità). A quel tempo, soltanto Ajñāta-Kauṇḍinya conosceva questo metodo. Perciò si alzò dal suo seggio e rispose all'Onoratissimo con queste parole:

Io sono ora un anziano di questa assemblea, e sono l'unico ad avere acquisito l'arte di spiegare, poiché mi sono destato al (significato delle) due parole « polvere forestiera », il che mi ha guidato al conseguimento del (santo) frutto.

Dopo avere detto questo, diede la seguente spiegazione (di quelle due parole) all'Onoratissimo:

Onoratissimo, (la polvere forestiera) è come un viaggiatore che si ferma in una locanda e vi viene ospitato: vi passa la notte o vi prende un pasto; e non appena lo ha fatto, riprende il suo bagaglio e continua il viaggio, perché non ha il tempo di trattenersi più a lungo. In quanto all'oste della locanda, l'ospitante, non deve andare in nessun posto. La mia deduzione è che uno che non rimane è un ospitato e uno che rimane è un ospitante. Di conseguenza, una cosa è « forestiera » quando non rimane.

E ancora, in un cielo limpido, quando si alza il sole e la sua luce entra (nella casa) attraverso un'apertura, si scorge la polvere muoversi nel raggio di luce, mentre lo spazio vuoto è immobile. Perciò, quello che è immobile è il vuoto e quello che si muove è la polvere.

Come spiegò chiaramente le due parole « ospitato » e « ospitante »! Voi dovete sapere che questa illustrazione ci mostra come incominciare la nostra preparazione. In altre parole, la vera mente è l'ospitante che non si muove, e l'ospitato che si muove è il nostro falso pensiero, che è paragonato alla polvere. La polvere è finissima e danza nell'aria. È visibile soltanto quando la luce del sole entra dalla porta o da una apertura. Questo significa che i falsi pensieri nelle nostre menti sono impercettibili, nell'usuale processo di pensiero. Diventano percettibili soltanto quando sediamo in meditazione, nel corso della nostra preparazione. In mezzo all'interminabile ascesa e caduta dei pensieri mescolati e in mezzo al tumulto del falso pensiero, se la vostra preparazione non è efficace, voi non sarete in grado di compor-

tarvi come un ospitante: ne deriverà la vostra incapacità di conseguire l'illuminazione; e andrete alla deriva sull'oceano della nascita e morte, in cui nella trasmigrazione presente siete individui qualunque, e sarete altri individui qualunque nella prossima trasmigrazione. Così voi sarete esattamente come un viaggiatore, che viene ospitato in una locanda, e non potrà rimanervi per sempre. Tuttavia, la vera mente non agisce in questo modo: non viene e non va, non è nata e non muore. Non si muove ma rimane immobile: perciò è l'ospitante. Questo ospitante è paragonato al vuoto immutabile in cui danza la polvere. È simile anche all'oste d'una locanda, che rimane sempre lí perché non ha da andare in nessun posto.

La polvere è come una delle passioni, e può venire spazzata via completamente soltanto quando si raggiunge lo stato di Bodhi-sattva. Falsità significa illusione. Vi sono ottantotto specie di visione illusoria e ottantuna specie di pensiero illusorio. Queste visioni (ingannevoli) derivano dalle cinque stupide tentazioni (27); e nella coltivazione di sé, ciascuno deve eliminarle tutte per conseguire il primo stadio dell'Arhat (śrota-āpanna) (28). Questa è la cosa piú difficile da realizzare, poiché recidere le visioni illusorie viene paragonato al recidere (o all'interrompere) il flusso di un fiume ampio quaranta miglia. Perciò possiamo vedere che nella nostra preparazione dobbiamo avere una grande forza. Possiamo conseguire lo stato di Arhat soltanto quandò siamo riusciti a recidere tutti i pensieri ingannevoli. Questa specie di coltivazione di sé è un processo graduale.

(Nella nostra preparazione Ch'an), dobbiamo soltanto servirci di un hua t'ou, che deve essere mantenuto nitido e vivo e non deve mai confondersi, e deve rimanere sempre chiaramente conoscibile. Tutte le visioni ed i pensieri ingannevoli verranno così recisi (dal hua t'ou) con un solo colpo, e resterà soltanto qualcosa di simile al cielo azzurro e sereno nel quale sorgerà il sole splendente. Questo è il fulgore della natura di sé, quando si manifesta.

(27) Le cinque tentazioni stupide, o pañca-klésa in sanscrito, cioè i cinque vizi od agenti stupidi, non intelligenti: desiderio, collera o risentimento, stupidità o sciocchezza, arroganza e dubbio.

(28) Uno che è entrato nel fiume della santa vita o che va contro la corrente della trasmigrazione: il primo stadio di Arhat.

Questo santo (ārya) (29) fu risvegliato a queste verità e riconobbe l'ospitante originale. Il primo passo nella nostra preparazione di oggi sarà il conoscere il fatto che la polvere forestiera (o l'ospitato) si muove, mentre l'ospitante è immobile. Se questo non viene compreso chiaramente, non sapremo come incominciare la nostra preparazione, e continueremo a sprecare il tempo.

Spero che voi tutti farete grande attenzione a ciò che ho detto.

Quarto giorno

È molto difficile imbattersi nell'insuperato Dharma Profondo in cento, mille o diecimila eoni, e l'occasione di questo nostro raduno per una settimana Ch'an in questo Monastero del Buddha di Giada è veramente offerta da una causa cooperante insuperata. Il fatto che laici di entrambi i sessi siano venuti da tutte le direzioni in numero crescente per presenziare a questo raduno, per seminare la causa diretta del conseguimento dello stato di Buddha, dimostra che questa occasione si verifica assai di rado.

Il Buddha Śākyamuni ha detto nel Sūtra del Loto:

Se gli uomini, con le menti turbate,
Entrano in uno stūpa o in un tempio
(ed) invocano: Namo Buddhāya!
consequiranno lo stato di Buddha.

Nel breve periodo di parecchi decenni, gli uomini mondani non si rendono conto del trascorrere del tempo. Coloro che hanno denaro si procurano vino, sesso e prosperità. Coloro che non hanno denaro debbono lavorare duramente per pagarsi il vitto, gli indumenti, un'abitazione ed i viaggi. Così (tutti quanti) solo raramente hanno un attimo di riposo e di serenità, e le loro sofferenze sono indescrivibili. Tuttavia, se per caso entrano in un tempio buddista, troveranno la felicità della maestà della sua quiete. Vedono le statue dei Buddha e dei Bodhisattva, e possono ripetere a casaccio il nome del Buddha; oppure possono essere colpiti dalla quiete improvvisa delle loro stesse menti (tempora-

(29) Cioè Ajñāta-Kauṇḍinya.

neamente) purificate, e lodare la beatitudine del Tathāgata che si trova così raramente (altrove). Tutto ciò deriva dal fatto che essi hanno acquisito buone radici profonde nelle trasmigrazioni precedenti, e costituisce la causa del loro futuro conseguimento dello stato di Buddha. Infatti, in generale, ciò che i loro occhi vogliono vedere è soltanto il divertimento; ciò che le loro orecchie vogliono udire è soltanto canto e musica, e ciò che le loro bocche vogliono gustare sono soltanto piatti succulenti e manicaretti rari. Questo contamina il loro pensiero, e questo pensiero contaminato produce una mente turbata, la mente illusa della nascita e morte. Ora se, in uno stūpa o in un tempio, un individuo ha la possibilità di invocare il nome del Buddha, questo è la mente destata, la mente pura e il seme della Bodhi che conduce al conseguimento dello stato di Buddha. La parola sanscrita « Buddha » significa « l'Illuminato », cioè uno che è (completamente) illuminato e non è più illuso. Quando la natura del sé è pura e monda, l'individuo possiede la mente destata.

Oggi, noi non veniamo qui per cercare fama e ricchezza, e quello che si manifesterà è la nostra forza del risveglio. Tuttavia, vi sono molti che sentono parlare della settimana Ch'an ma non sanno nulla del suo vero significato. Vengono a vedere questo raduno affollato per soddisfare la propria curiosità e questa non è (certamente) la mente più elevata. Ora che voi siete venuti in questo luogo, siete come coloro che giungono alla montagna di gemme preziose, e non dovete tornarvene a casa a mani vuote. Dovete sviluppare la più alta Mente della Verità, e sedere in meditazione durante il tempo che un bastoncino d'incenso impiega per bruciare, per gettare il seme della causa diretta del conseguimento dello stato di Buddha e per diventare Buddha in futuro.

Un tempo, Sākyamuni Buddha aveva un discepolo che si chiamava Subhadra (30). Era molto povero ed era solo, e non aveva nessuno che lo aiutasse. Il suo cuore era pieno di tristezza, e voleva seguire il Buddha in qualità di suo discepolo. Un giorno, si recò nel luogo dove viveva l'Onoratissimo, ma Egli non c'era.

Dopo avere considerato le precedenti trasmigrazioni di Subhadra per scoprire se esisteva qualche causa cooperante, i grandi discepoli del Buddha scoprirono che negli ultimi 80.000 eoni (31)

(30) L'ultimo convertito dal Buddha, « un Brahmano di 120 anni ».

egli non aveva piantato neppure una buona radice. Allora essi decisero di non permettergli di rimanere in quel luogo, e lo mandarono via. Con il cuore pieno di tristezza, Subhadra se ne andò e quando giunse ad una città cinta di mura, pensò che, se il suo karma era così terribile, sarebbe stato meglio per lui uccidersi battendo il capo contro le mura. Stava per suicidarsi quando per caso l'Onoratissimo sopraggiunse e gli chiese che cosa aveva intenzione di fare. Subhadra raccontò la sua storia all'Onoratissimo, che lo accettò come discepolo. Ritornarono insieme al luogo in cui il Buddha viveva, e là, sette giorni dopo, Subhadra conseguì lo stato di Arhat. I grandi discepoli, che non sapevano la causa del risultato ottenuto da Subhadra, interrogarono l'Onoratissimo.

L'Onoratissimo disse loro: « Voi conoscete soltanto le cose che sono accadute negli ultimi 80.000 eoni, ma in precedenza Subhadra aveva già piantato buone radici. Anche a quell'epoca era molto povero, e raccoglieva legna da ardere per guadagnarsi da vivere. Un giorno, incontrò una tigre tra le montagne; e rendendosi conto che ogni via di scampo gli era preclusa, si affrettò ad arrampicarsi su di un albero. La tigre vide che era sull'albero, e incominciò ad azzannarne il tronco per farlo cadere. Al momento critico, poiché nessuno veniva a salvarlo, egli pensò improvvisamente al grande Buddha illuminato che possiede il potere della compassione e poteva salvare tutti coloro che soffrono. Allora invocò: « Namò Buddhāya! Presto, vieni a salvarmi! ». Udendo l'invocazione, la tigre se ne andò e non gli fece alcun male. In questo modo, egli seminò la causa diretta dello stato di Buddha, che oggi è venuta a maturazione: perciò ha conseguito lo stadio di Arhat ». Dopo avere udito questo racconto, tutti i grandi discepoli si rallegrarono e lodarono il meraviglioso (risultato ottenuto dal povero vecchio).

(31) La cifra 8 nel numero 80.000 simboleggia l'ottava coscienza (vijñāna) magazzino o riserva (ālaya), l'aspetto illuso della natura del sé. Finché la natura del sé è vittima dell'illusione, è controllata dalla mente discriminante e non percepirà mai il reale che è al di là di tutti i numeri. I grandi discepoli non percepivano la causa incondizionata del conseguimento dello stato di Buddha, e vedevano soltanto gli eventi mondani che si verificavano nelle precedenti trasmigrazioni di Subhadra. Il Buddha, che possedeva il Sarvajña o Saggezza Totale, vide chiaramente la causa dello stato di Arhat del suo nuovo discepolo, causa che era al di là di ogni numero perché inerente nella natura del sé.

Oggi voi ed io ci incontriamo in circostanze favorevoli, e se riusciamo a sedere in meditazione per il tempo che un (intero) bastoncino d'incenso impiega a bruciare, il nostro buon karma (che ne risulterà) supererà di gran lunga (quello esposto nella storia precedente). Non dobbiamo mai considerare questa meditazione come un gioco da bambini. Se siamo venuti qui soltanto per vedere un raduno affollato, perderemo una occasione eccellente.

Quinto giorno

Quelli di voi che hanno una mente profonda e credente, si impegnano naturalmente nella loro preparazione in questa sala. I (venerabili) capigruppo che sono esperti in questa coltivazione di sé già la conoscono. Tuttavia, gli uomini esperti debbono conoscere l'interazione (del fenomeno) dell'attività e del principio (noumenico) (32). Essi debbono sondarlo esaurientemente ed accertarsi (di sperimentare) l'interdipendenza senza ostacoli del noumenico e del fenomenico e dell'immutabile e del mutevole. Essi non debbono sedere come morti; non debbono mai essere immersi nel vuoto e non debbono aggrapparsi al silenzio, traendone gioia. Se vi sarà gioia nell'ambiente silenzioso e nell'assenza (della realizzazione) dell'interazione (della pratica e della teoria), questo è paragonabile al pesce delle acque stagnanti, che non hanno speranza di superare la Porta del Drago (33). Essi sono anche simili ai pesci nell'acqua gelata (e) questo è un tipo di preparazione che non dà frutti.

(32) Cioè pratica e teoria: i fenomeni cambiano sempre; il principio fondamentale, essendo assoluto, non cambia e non agisce; è il Bhūtatathatā. Quando noi vediamo una bandiera che si agita nel vento, noi sappiamo che, in teoria, è solo la mente che si muove e non il vento o la bandiera. In pratica, noi non possiamo negare che il vento soffia e che la bandiera si agita. Noi sappiamo anche che, nella mente della teoria, il vento e la bandiera sono soltanto un tutto indiviso. Ora, come possiamo avere una realizzazione sperimentale di queste identità? Se non riusciamo a sperimentarla, non riusciremo a compiere neppure la coltivazione di noi stessi. Questa è la fase più importante della meditazione, che può essere raggiunta soltanto se noi poniamo fine ai nostri sentimenti e alla nostra discriminazione.

(33) Nell'antica Cina si credeva che certi pesci, specialmente la carpa, potessero balzare fuori dal mare per diventare draghi. È una metafora, che indica che coloro che meditano in questo modo non conseguiranno mai la liberazione.

In questa preparazione, i principianti debbono essere zelanti (nel loro desiderio di sottrarsi) alla nascita e morte, e debbono sviluppare una grande mente della mortificazione, abbandonando ogni specie di cause (produttive) (34). Soltanto allora, la loro preparazione sarà efficace. Se essi sono incapaci di abbandonare queste cause, il (ciclo) della nascita e morte non avrà mai fine. Infatti, poiché fin dal tempo senza principio, noi siamo illusi dalle sette emozioni e dalle sei attrazioni sessuali (35), ora ci troviamo, dal mattino alla sera, in mezzo ai suoni e alle forme, senza conoscere la vera mente permanente: perciò cadiamo nel tremendo oceano (della nascita e morte). Poiché ora siamo destati al fatto che in tutte le (situazioni) mondane vi è soltanto sofferenza, noi possiamo (certamente) abbandonare tutti (i nostri pensieri) di tali cose e (in questo modo) conseguire subito lo stato di Buddha (36).

Sesto giorno

In questa sala del Ch'an, ho osservato che molti partecipanti, maschi e femmine, sono soltanto principianti che non conoscono le regole ed i regolamenti (correnti) e che, con il loro comportamento indisciplinato, disturbano la calma meditazione degli altri. Tuttavia noi siamo fortunati, poiché il Venerabile Abate è pieno di compassione, e sta facendo tutto ciò che può per aiutarci a conseguire il nostro karma religioso (37). (Inoltre) i capigruppo, che hanno sviluppato la mente insuperata tesa verso la giusta Via, sono qui per guidarci, in modo che possiamo intraprendere una preparazione adeguata. Questa è davvero un'occasione che capita assai di rado, anche in miriadi di eoni.

(Perciò) noi dobbiamo impegnarci risolutamente per fare ulteriori progressi nella nostra preparazione interiore ed esteriore. Nella nostra preparazione interiore, noi dobbiamo concentrarci de-

(34) Cioè tutte le cause, inclusi i sentimenti e le passioni, che producono effetti e contribuiscono a fare girare la ruota delle nascite e morti.

(35) Le sette emozioni sono: piacere, collera, angoscia, gioia, amore, odio e desiderio. Le sei attrazioni sono derivate da colore, forma, portamento, voce o eloquio, dolcezza o morbidezza e lineamenti.

(36) Alla lettera: sul posto.

(37) Che conduce allo stato di Buddha.

cisamente sul hua t'ou « Chi è che ripete il nome del Buddha? », oppure ripetere il nome di Amitābha Buddha (38) senza far sorgere desideri, collera e stupidità e pensieri di ogni genere, in modo che la natura del Dharma (39) del Bhūtatathatā (40) possa manifestarsi.

Nella nostra preparazione esteriore, noi non dobbiamo uccidere ciò che vive, ma liberare tutte le creature viventi; dobbiamo trasformare i dieci mali (41) nelle dieci buone virtù (42); non dobbiamo mangiare carne e bere liquori alcoolici per non produrre il karma peccaminoso (43) della sofferenza ininterrotta; e dobbiamo sapere che il seme di Buddha deriva dalla causazione condizionale, che il commettere molti karma malvagi è seguito dalla inevitabile caduta negli inferni, e che il compimento di molti buoni karma è ricompensato con la beatitudine che ci assicura di trarne gioia. Così ci hanno insegnato gli antichi: « Astenetevi dal commettere tutte le azioni malvagie (e) compite tutte le buone azioni ». Voi avete già letto le circostanze causali della strage dei membri del clan Śākya compiuta dal Re Cristallo (Virūdhaka) e conoscete questa (legge di causalità) (44).

Oggi, in tutto il mondo, la gente soffre (ogni sorta di) calamità ed è immersa nelle profondità dell'eone (kalpa) del masacro. Questa è la ricompensa (delle azioni malvagie). Noi (dobbiamo) sempre esortare gli uomini mondani ad astenersi dal to-

(38) Cioè la ripetizione del nome di Amitābha, come insegna la Scuola della Terra Pura; questa ripetizione consente anche a chi la esegue di liberare la propria mente da tutti i sentimenti e da tutte le discriminazioni e di conseguire il samādhi. Sono registrati casi di adepti della Scuola della Terra Pura che sapevano, in anticipo, quando sarebbero morti. Questo è possibile soltanto dopo il conseguimento del samādhi che si manifesta simultaneamente al prajñā, o saggezza, chiamata saggezza della reazione reciproca.

(39) Natura del Dharma, o Dharmāta in sanscrito, è la natura che sta alla base di tutte le cose.

(40) Bhūtatathatā è il reale « come sempre » o « certamente così »; cioè la realtà in contrapposizione all'irrealtà o apparenza, ed è immutabile in contrapposizione alla forma ed ai fenomeni.

(41) I dieci mali sono: uccidere, rubare, commettere adulterio, mentire, essere ipocriti, usare linguaggio grossolano, usare linguaggio sconcio, concupiscenza, collera e concezioni perverse.

(42) Le dieci buone virtù sono definite negativamente e consistono nel non commettere i dieci mali.

(43) Ciò che fa il peccato, il suo karma, che produce di conseguenza sofferenze incessanti.

(44) Vedere a pag. 36.

gliere la vita ed a liberare gli esseri viventi, a nutrirsi di cibi vegetariani, a pensare al Buddha ed a ripetere il suo nome, in modo che tutti possano sottrarsi al ciclo della causa e dell'effetto.

Tutti voi dovete credere ed osservare (questo insegnamento) e seminare ora la buona causa per raccogliere piú tardi il frutto del Buddha.

Settimo giorno

Questa vita effimera è come un sogno,
 (E) questa sostanza illusoria non è stabile.
 Se non contiamo sulla compassione del nostro Buddha,
 Come possiamo ascendere per la Via trascendentale?

In questa vita, che è come un sogno ed un'illusione, noi trascorriamo il nostro tempo in un modo sovvertito. Non ci rendiamo conto della grandezza del Buddha e non pensiamo a sottrarci al (ciclo della) nascita e morte. Lasciamo che le nostre (azioni) buone o malvagie decidano la nostra ascesa e la nostra caduta ed accettiamo la retribuzione secondo i loro effetti karmici. Ecco perché in questo mondo pochi sono quelli che compiono buone azioni e molti coloro che commettono azioni malvagie, e pochi sono ricchi e nobili e molti poveri e meschini. Nei sei mondi dell'esistenza, vi sono sofferenze di ogni genere. Vi sono esseri viventi che nascono al mattino e muoiono alla sera. Vi sono quelli che vivono soltanto pochi anni, ed altri che vivono molti anni. Essi non sono padroni di se stessi. Per questa ragione, noi dobbiamo confidare sulla pietà del Buddha, se vogliamo trovare una via di uscita da questo (groviglio), perché i Buddha e i Bodhisattva possiedono il potere dei loro voti di bontà, pietà, gioia e rinuncia, e possono liberarci dal tremendo oceano (della mortalità) per farci giungere (sani e salvi) alla fulgida « altra riva ». Essi sono buoni e pietosi, e quando vedono gli esseri viventi che soffrono, ne provano pietà, e li liberano, perché possano sottrarsi alla sofferenza e godere la felicità. La loro gioia e la loro rinuncia consistono nel loro rallegrarsi e lodare gli esseri viventi che compiono azioni meritorie o fanno sorgere pensieri di bontà nella propria mente, e nell'accogliere tutte le richieste a seconda delle necessità di tali esseri.

Quando l'Onoratissimo praticava la coltivazione di sé dal terreno causale (45), le Sue azioni (nei successivi stadi di Bodhi-sattva delle Sue vite antecedenti) consistettero nella Sua rinuncia alla propria testa, al cervello, alle ossa ed al midollo. Per questa ragione, Egli ha detto:

Nell'universo, non vi è un pezzetto di terra piccolo come un seme di senape in cui io non abbia sacrificato le mie vite o non abbia sepolto le mie ossa.

Oggi, tutti voi dovete impegnarvi a tenere ben saldo il hua t'ou (nelle vostre menti): abbiate cura di non sprecare il vostro tempo.

La giornata conclusiva

Cari amici, mi congratulo con tutti voi alla conclusione di questa settimana Ch'an. Voi avete completato la vostra meritoria preparazione; tra un momento questo raduno avrà termine e io debbo complimentarvi con voi.

Secondo gli antichi, l'apertura e la conclusione di una settimana Ch'an non significano molto, poiché è (piú) importante tenere continuamente (nella mente) un hua t'ou, fino alla propria completa illuminazione. Adesso, sia che voi siate stati destati o no, noi dobbiamo seguire la procedura stabilita dalle regole e dai regolamenti (correnti). Durante queste (due) settimane Ch'an, voi non avete fatto gran differenza tra il giorno e la notte, perché il vostro (unico) scopo era il vostro risveglio. Lo scopo (supremo) di questo raduno era, perciò, produrre uomini dotati per (diffondere) la dottrina buddista. Se voi avete sprecato il vostro tempo senza conseguire alcun risultato, vi siete veramente lasciati sfuggire una (grande) occasione.

Ora, il (Venerabile) Abate e i capigruppo seguiranno le antiche regole ed i regolamenti ed esamineranno il risultato della vostra preparazione. Spero che voi non parlerete a vanvera (quando verrete interrogati); voi dovete, in presenza di altri, rendere

(45) O terreno della causa, la fase della coltivazione di sé che conduce al terreno del frutto, o stadio di conseguimento dello stato di Buddha.

in una sola frase (un riassunto di ciò che avete) ottenuto. Se le vostre risposte saranno adeguate, il (Venerabile) Abate confermerà la vostra realizzazione. Gli antichi dicevano:

« La coltivazione (di sé) richiede un tempo inimmaginabile (46), (Mentre) l'illuminazione è raggiunta in un istante ».

Se la preparazione è efficace, l'illuminazione verrà conseguita in uno schioccare di dita.

Nei tempi andati, il maestro Ch'an Hei Chueh della montagna Lang Yeh aveva una discepola che gli si era presentata per cercare istruzione. Il maestro le insegnò ad esaminare la frase: « Non farci caso » (47). La donna seguì rigorosamente le sue istruzioni, senza regressi. Un giorno, la sua casa si incendiò, ma ella disse: « Non farci caso ». Un altro giorno, suo figlio cadde nell'acqua, e quando un astante la chiamò, ella rispose: « Non farci caso ». Questa donna aveva osservato esattamente le istruzioni del suo maestro, abbandonando tutti i pensieri causali (48).

Un giorno, quando suo marito accese il fuoco per preparare frittelle di pasta, la donna gettò nella padella piena d'olio bollente un po' di pastella, che fece rumore. Udendo quel rumore, la donna fu istantaneamente illuminata (49). Allora ella gettò la padella al suolo, batté le mani e rise (50). Credendola impazzita, il marito la rimproverò e disse: « Perché fai così? Sei pazza? ». La donna rispose: « Non farci caso ». Poi si recò dal mae-

(46) Alla lettera: tre grandi asaṅkhyā; kalpa innumerevoli, i tre periodi senza tempo del progresso di un Bodhisattva fino allo stato di Buddha.

(47) Alla lettera: « Lascia andare », « Lascia perdere ».

(48) Pensieri produttori di cause che portano a degli effetti.

(49) La sua preparazione era già stata molto efficace nel liberare la sua mente dagli organi dei sensi, dai dati dei sensi e dalle percezioni, cioè, la mente della donna era imperturbata, e il rumore ebbe su di lei un effetto enorme. La donna non lo udì per mezzo della sua facoltà dell'udito, che aveva cessato di funzionare, ma attraverso la vera funzione della natura di sé, che espose la sua vera « faccia »: di qui l'illuminazione.

(50) Di solito, dopo un risveglio, o satori in giapponese, si è presi dal desiderio di gridare, saltare, ballare o di fare qualcosa di anormale, come ad esempio lasciare cadere la padella piena d'olio. Se non si riesce a dominare questo desiderio, si contrae quella malattia Ch'an che è descritta nell'autobiografia di Han Shan.

stro Huei Chueh e lo pregò di verificare il risultato da lei ottenuto. Il maestro confermò che aveva conseguito il santo frutto.

Cari amici, quelli di voi che sono stati destati (alla verità) sono pregati di farsi avanti e di dire qualcosa della propria realizzazione.

(Dopo molto tempo, poiché nessuno si era fatto avanti, il Maestro Hsu Yun lasciò la sala. Il (Venerabile) Maestro del Dharma Ying Tz'u continuò a svolgere l'esame, e quando questo fu terminato, il Maestro Hsu Yun ritornò nella sala per istruire i presenti).

Il Maestro Hsu Yun disse:

In questo mondo tumultuoso e (specialmente) in questa città indaffarata e disordinata, come si può avere il tempo e l'idea di venire qui per sedere in meditazione e per tenere in mente un hua t'ou? (Tuttavia) le buone radici profonde possedute dalla gente di Shangai, insieme al fiorente Dharma del Buddha ed alla insuperata causa cooperante hanno prodotto questa grande occasione per il nostro raduno.

A partire dai tempi antichi fino a questo momento, noi abbiamo avuto le Scuole dell'Insegnamento, della Disciplina (Vinaya), della Terra Pura ed Esoterica (Yoga). Un confronto rigoroso fra queste scuole e la Setta Ch'an dimostra la superiorità di quest'ultima. In precedenza, ho parlato di questa Setta insuperata; ma a causa dell'attuale declino del Dharma del Buddha, non sono reperibili molti uomini dotati. Un tempo, nei miei lunghi viaggi a piedi, mi sono recato ed ho soggiornato in diversi monasteri, ma ciò che vedo ora non può essere paragonato a ciò che vedevo allora. Mi vergogno veramente della mia ignoranza, ma il (Venerabile) Abate, che è pieno di compassione, ed i capigruppo che sono molto cortesi, mi hanno spinto (a presiedere questo raduno). Questo compito avrebbe dovuto venire affidato al (venerabile) vecchio maestro del Dharma Ying Tz'u, che è un'autorità (riconosciuta) tanto del Ch'an che delle Scritture, ed è un capo spirituale assai esperto. Io sono ormai un uomo inutile e non posso fare nulla, e spero che tutti voi lo seguirete e progredirete costantemente.

L'Antenato Kuei Shan ha detto: « È doloroso che noi siamo nati alla fine del periodo della sembianza (51), tanto tempo dopo

(51) I tre periodi del Buddhismo sono: 1) il periodo della dottrina san-

la fine del periodo santo, ora che il Dharma del Buddha è ignorato e che la gente vi presta ben poca attenzione. Io esprimo (tuttavia) la mia umile opinione, perché la generazione futura la comprenda ».

Il nome Dharma del (Maestro) Kuei Shan (52) era Ling Yu; era nato nella provincia di Fu Chien (53). Egli seguì l'Antenato Pai Chang e realizzò la propria mente (nel monastero di quest'ultimo). L'asceta (54) Szu Ma vide che la montagna di Kuei Shan, nella provincia di Hunan, era di buon auspicio, e che sarebbe diventata il luogo di raduno di un'assemblea di 1.500 dottissimi monaci. A quell'epoca, Kuei Shan era sagrestano del monastero di Pai Chang dove, durante una visita, il Dhūta Szu Ma lo incontrò, lo riconobbe come il legittimo proprietario della montagna e lo invitò a recarvisi per fondare un monastero. Kuei Shan visse ai tempi della dinastia T'ang (618-906) e il Dharma del Buddha era già alla fine del suo periodo della sembianza. Per questa ragione, egli si doleva di non essere nato prima, perché a quell'epoca il Dharma del Buddha era difficile da comprendere e gli uomini mondani, le cui menti credenti erano in regresso, rifiutavano di impegnarsi nello studio della dottrina, e di conseguenza non avevano speranza di ottenere il frutto del Buddha. Sono trascorsi più di mille anni dai tempi di Kuei Shan, e non soltanto il periodo della sembianza è passato, ma sono passati anche più di novecento anni dell'attuale periodo di decadenza. (Perciò), gli uomini mondani dalle buone radici sono oggi anche meno numerosi. Ecco perché gli uomini che credono nel Dharma del Buddha sono molti e gli uomini che realizzano davvero la verità sono pochissimi.

Confronterò ora il mio caso personale con quello di coloro che stanno studiando il Dharma del Buddha, e che hanno il vantaggio di ogni genere di comodità. Durante i regni di Hsien Feng (1851-61) e di Tung Chih (1862-74) tutti i monasteri fu-

ta, vera e reale del Buddha, che dura cinquecento anni, ed è seguito da 2) il periodo dell'immagine, o della sembianza, di mille anni, e poi da 3) il periodo della decadenza e della fine, che dura tremila anni (alcuni dicono diecimila), dopo di che apparirà Maitreya Buddha che ristabilirà l'ordine di tutte le cose.

(52) Per deferenza verso di lui, il Maestro Ling Yu fu chiamato Kuei Shan, dal nome della montagna.

(53) O provincia di Fukien.

(54) Dhūta: un monaco dedito all'austerità, un asceta.

rono distrutti, nella regione a sud dei tre fiumi, dove rimase intatto soltanto il monastero di T'ien T'ung. Durante la ribellione del Tai Ping (1850-64) (55) alcuni monaci delle montagne di Chung Nan vennero (nel Sud) per ricostruire (quei monasteri) e ognuno di loro portava con sé soltanto una zucca ed un canestro; non possedevano tutte le cose che oggi voi possedete. Più tardi, il Dharma del Buddha rifiorì, ed i monaci incominciarono a portare i loro carichi (con un bastone in bilico sulla spalla). Al giorno d'oggi, essi hanno addirittura valigie di pelle, ma non fanno gran caso all'esatta pratica della dottrina. Un tempo, i monaci Ch'an che desideravano visitare i vari monasteri per istruirsi, dovevano viaggiare a piedi. Oggi possono viaggiare in treno, in motocicletta, in battello a vapore o in aereo, il che li allevia di tutti i disagi (di un tempo) ma intensifica il loro amore per la comodità e la trascuratezza. Al giorno d'oggi, nonostante l'aumento del numero delle istituzioni buddiste e dei maestri del Dharma, nessuno presta attenzione al problema fondamentale, e da mattina a sera ciascuno ricerca soltanto la conoscenza e l'interpretazione, badando pochissimo alla coltivazione (di sé) ed alla realizzazione. Nello stesso tempo, essi non sanno che la coltivazione (di sé) e la realizzazione sono gli elementi essenziali della dottrina.

(Il maestro Ch'an) Yung Chia disse, nel suo Canto dell'Illuminazione:

Andate alla radice. Non preoccupatevi dei ramoscelli.

(Siate) come puro cristallo attorno alla preziosa luna (56).

Ahimè! In questo tempo di decadenza e in questo mondo malvagio

Gli esseri viventi sfortunati sono difficili da disciplinare.

Il periodo santo è passato da molto tempo, e le idee pervertite hanno radici profonde.

Se il Demonio è forte e il Dharma è debole, l'odio e il male hanno il sopravvento.

(55) Movimento rivoluzionario cinese, di origine contadina, ispirato a principi cristiani reinterpretati in modo originale.

(56) L'illuminazione è la radice e gli altri particolari, come i poteri supramondani e le opere meravigliose, sono i ramoscelli. Per questo, i maestri illuminati non parlavano mai di miracoli. Tutto questo viene paragonato al cristallo che, quando uno vi si aggrappa, ostacola il conseguimento dell'illuminazione, simboleggiata dalla luna.

Quando essi odono la porta del Dharma Istantaneo del Tathāgata,
 Si rammaricano di non averla fatta a pezzi.
 Mentre le loro menti così agiscono, i loro corpi soffriranno;
 Non possono accusare o biasimare i loro simili.

Se volete sottrarvi al karma ininterrotto (57),
 Non avvilitate la ruota della Legge del Buddha (58).
 Nella mia gioventú ho accumulato molta dottrina,
 Ho ricercato sūtra, śāstra ed i loro commentari,
 Discriminando interminabilmente tra nome e forma (59).
 Come uno che conta vanamente i granelli di sabbia nell'oceano,
 Io fui severamente rimproverato dal Buddha,
 Il quale mi chiese quale guadagno si trae dal contare le gemme
 altrui.

Yung Chia si recò dal Sesto Patriarca per cercare istruzione, e fu completamente illuminato. Il Patriarca lo chiamò « l'Illuminato da un Giorno all'Altro ». Per questa ragione, gli antichi dicevano: « Cercare la verità nei sūtra e nei śāstra è come entrare nel mare per contarne i granelli di sabbia ».

Lo strumento della Setta Ch'an è simile alla preziosa spada del re Vajra (60), che taglia ogni cosa appena la tocca e distrugge tutto ciò che incontra la sua punta (affilata). È la piú alta porta del Dharma (attraverso la quale) si può conseguire lo stato di Buddha in un attimo (61). (Per darvi un esempio, vi narrerò la storia del) Maestro Ch'an Shen Tsan, il quale viaggiò a piedi, in gioventú, e fu illuminato dopo essere stato presso l'antenato Pai Chang. Dopo la sua illuminazione, ritornò dal suo precedente maestro, e questi gli chiese: « Dopo avermi lasciato, quale (nuovo) acquisto hai fatto in altri luoghi? ». Shen Tsan ri-

(57) Karma che manda il peccatore nell'inferno Avīci, l'ultimo degli otto inferni ardenti in cui punizione, dolore, nascita e morte continuano senza interruzione.

(58) Dharma-cakra in sanscrito, verità del Buddha che può schiacciare tutti i mali e tutte le opposizioni, come la ruota di Indra, e che procede da uomo a uomo, da luogo a luogo e da epoca in epoca.

(59) Nome e forma: tutto ha un nome, ad esempio, suono, o ha apparenza, cioè il visibile: entrambi sono irreali e danno origine alle illusioni.

(60) Il diamante, gemma regale, o spada indistruttibile che annienta ignoranza e illusione.

(61) Alla lettera: sul posto.

spose: « Non ho fatto alcun acquisto ». Egli fu poi ordinato, per servire il suo primo maestro.

Un giorno, mentre il suo (primo maestro) faceva il bagno, gli ordinò di pulirgli la schiena: Shen Tsan gli batté la mano sul dorso e disse: « È una buona sala del Buddha, ma il Buddha non è santo ». Il suo maestro non comprese ciò che egli intendeva dire: girò il capo e guardò il discepolo, il quale proseguì: « Sebbene il Buddha non sia santo, emana raggi illuminanti ».

Un altro giorno, mentre il suo maestro leggeva un sūtra sotto la finestra, un'ape urtò contro la carta della finestra (62), cercando di uscire (dalla stanza). Shen Tsan vide l'ape che si dibatteva e disse: « L'universo è così immenso e tu non vuoi uscire. Se vuoi trapassare la vecchia carta, riuscirai ad andartene nell'anno (inesistente) dell'asino! » (63). Dopo aver detto questo, egli recitò la seguente poesia:

« (L'ape) rifiuta di uscire attraverso la porta aperta
E batte stupidamente contro la finestra.
Penetrare la vecchia carta richiederà cento anni,
Oh!, quando allora riuscirà ad uscire? ».

Ritenendo che Shen Tsan lo insultasse, il (vecchio) maestro mise da parte il sūtra e gli chiese: « Tu sei stato lontano tanto tempo: chi hai incontrato, che cosa hai imparato e che cosa ti rende ora così loquace? ». Shen Tsan rispose: « Dopo averti lasciato, mi sono recato nella comunità di Pai Chang, dove Pai Chang mi indicò come far cessare (il pensiero e la discriminazione). Poiché ora tu sei vecchio, sono ritornato per pagare il debito di gratitudine nei tuoi confronti ». Allora il maestro informò l'assemblea (dell'episodio), ordinò un banchetto vegetariano (in onore di Shen Tsan) e lo invitò ad esporre il Dharma. Shen Tsan ascese al seggio ed esposé la dottrina di Pai Chang, dicendo:

(62) In Oriente, sottili fogli di carta venivano usati (e sono usati tuttora) al posto dei vetri delle finestre.

(63) La vecchia carta significa i vecchi sūtra. La frase significa: Se vuoi cercare la verità nei vecchi sūtra, non la realizzerai mai, perché essa può essere sperimentata soltanto nella preparazione. Il significato è questo: Se tu vuoi « trapassare » i vecchi sūtra nella ricerca della tua natura, non riuscirai mai a sperimentarla.

La luce spirituale risplende in solitudine (64)
 Liberando gli organi dei sensi dai dati dei sensi (65).
 L'esperienza della vera eternità
 Non dipende soltanto dai libri (66).
 La natura della Mente, poiché è senza macchia,
 È fondamentalmente perfetta.
 La libertà dalle cause che producono falsità
 È la stessa cosa dell'assoluto stato di Buddha.

Dopo avere udito questo, il suo maestro fu destato alla verità e disse: « Non avrei mai immaginato che nella mia vecchiaia avrei udito parlare dello schema supremo ». Poi affidò a Shen Tsan la direzione del monastero e lo invitò rispettosamente ad essere il suo maestro.

Vedete dunque quanto tutto ciò è facile e semplice! Siamo stati seduti in meditazione in questo raduno Ch'an per più di dieci giorni, eppure perché non abbiamo sperimentato la verità? Perché non eravamo seriamente decisi nella nostra preparazione; oppure l'abbiamo presa per un gioco da bambini; oppure abbiamo pensato che richiedesse di starcene seduti in silenziosa meditazione in una sala del Ch'an. Nulla di questo è esatto, e gli uomini che applicano veramente le loro menti in questa preparazione non discriminano tra il mutevole e l'immutabile, o tra le varie specie di attività (quotidiane). Essi possono farlo mentre sono per la pubblica via, in un mercato rumorosissimo, o dovunque (si trovino).

Un tempo, c'era un monaco macellaio, il quale fece visita a dotti maestri, in cerca di istruzione. Un giorno, arrivò ad un mercato, e passò davanti al chiosco d'un macellaio, dove ogni compratore insisteva per avere « carne pura » (67). All'improvviso, il macellaio si indignò e, deponendo il coltellaccio, chiese ai clienti: « Quale pezzo di carne non è puro? ». Udendo queste parole, il monaco macellaio fu istantaneamente illuminato (68).

(64) Cioè indipendente, che non è attaccato a nulla e che non si affida a nulla.

(65) Questa liberazione è seguita dallo stato di Samādhi, con il funzionamento simultaneo del Prajñā, o Saggiezza.

(66) Se ci si aggrappa a nomi e termini, si verrà da essi ridotti in schiavitù.

(67) La carne scelta, in cinese, è detta « carne pura ».

(68) Il monaco macellaio venne così chiamato perché conseguì l'illu-

Questo dimostra che gli antichi non avevano bisogno di sedere in meditazione in una sala del Ch'an, quando intraprendevano la loro preparazione. Oggi, nessuno di voi parla del risveglio? Non è forse uno spreco di tempo? Ora chiedo (rispettosamente) al (Venerabile) Maestro Ying Tzu e agli altri maestri di compiere l'esame.

Parole pronunciate dal Maestro Hsu Yun alla chiusura delle (due) settimane Ch'an.

Dopo che furono serviti tè e dolci, tutti i presenti si alzarono, quando il Venerabile Maestro Hsu Yun, con la veste da cerimonia (con grandi maniche) entrò di nuovo nella sala e sedette di fronte al Buddha (di giada). Con una striscia di bambù, egli tracciò un cerchio (69) nell'aria, dicendo:

Convocazione e meditazione!

Apertura e chiusura!

Quando avrà fine tutto questo? (70).

Quando le cause (produttive) cesseranno di colpo.

Gli oggetti esterni svaniranno.

Mahāprajñāpāramitā! (71).

Quando la mente è silenziosa, l'essenza e la funzione (da sole) ritornano alla normalità (72).

Fondamentalmente non vi sono né giorno né notte, ma soltanto il totale splendore (73).

minazione udendo la voce del macellaio. Stava effettuando una intensa preparazione, quando passò davanti al chiosco del macellaio e la sua mente era già immobile, silenziosa e libera da ogni pensiero e da ogni discernimento. La voce sonora del macellaio fece un grande impatto sulla mente del monaco e fu udita non già dalla facoltà d'udito dell'orecchio, ma dalla funzione stessa della natura di sé. Quando la funzione della natura di sé si manifestò, la sostanza o essenza della natura di sé divenne evidente: di qui l'illuminazione.

(69) Il cerchio simboleggia la completezza del Dharma-kāya.

(70) Questi tre versi mostrano le attività mondane illusorie, che non hanno nulla a che fare con la sperimentazione della verità.

(71) Quando tutte le cause produttrici di effetti vengono a cessare, scompare anche il fenomenico, e questo è il momento in cui «la grande saggezza raggiunge l'altra sponda», o Mahāprajñāpāramitā.

(72) Quando la mente è spogliata di sentimenti, sensazioni e passioni, sarà immobile e silenziosa; questo è il momento in cui l'essenza e la funzione del Buddha connaturato nel sé vengono restituite alla normalità.

(73) Fondamentalmente, si è soltanto l'immutabile, fulgida saggezza che non cambia mai.

Dov'è la linea divisoria tra Sud e Nord, tra Oriente ed Occidente? (74).

Senza alcun ostacolo si vede che le cose sono il prodotto di cause condizionanti (75).

Quando gli uccelli cantano e i fiori sorridono, la luna raggiunge il fiume! (76)

Ora, che cosa debbo dire per chiudere questo raduno?

« Quando la tavola viene colpita, la ciotola balza su!

Esaminiamo attentamente il Prajñāpāramitā! » (77).

L'ARRIVO DEL MAESTRO A TS'AO CH'I
(da Hsu Yun Ho Shang Fa Hui)

(Nel 1934), il secondo giorno dell'ottava luna, il Maestro Hsu Yun arrivò da Ku Shan e, seguito da funzionari del distretto, letterati e gente del popolo, procedette verso Ts'ao Ch'i. Era, per caso, il giorno in cui gli abitanti del distretto celebravano l'anniversario della nascita del Patriarca, e circa diecimila persone si stavano recando al monastero per offrire incenso.

(74) Quando la natura del sé è vittima dell'illusione, si scinde in ego e dharma, o soggetto ed oggetto, e da ciò derivano tutte le specie di discriminazioni tra Est e Ovest e Nord e Sud. Ora che è stata raggiunta l'illuminazione, dov'è questa divisione?

(75) Il fenomenico è creato soltanto da cause condizionanti, ma è privo di natura reale.

(76) La nostra illusione è causata dal nostro attaccamento a cose udite, viste, sentite e conosciute, ma se la mente è liberata dall'udire, dal vedere, dal conoscere o discernere, noi conseguiremo la Completa Illuminazione del Bodhisattva Avalokiteśvara (vedasi il discorso del secondo giorno della seconda Settimana Ch'an). Le due facoltà dell'udito e della vista sono qui ricordate perché sono costantemente attive, mentre le altre quattro facoltà sono talvolta dormienti. Se qualcuno riesce a liberare l'udito dal canto degli uccelli e la vista dai fiori sorridenti, la luna, simbolo dell'illuminazione, risplenderà sul ruscello o fiume, perché l'acqua è simbolo della natura del sé. Questa frase significa che è possibile conseguire l'illuminazione anche se ci si trova in mezzo al suono ed alla vista, che simboleggiano il mondo illusorio.

(77) In un monastero, si batte sulla tavola per chiamare i monaci al pasto. Se la mente è efficacemente spoglia da tutti i sentimenti e da tutte le passioni, tutti gli otto vijñāna, o coscienze, saranno congelati e inattivi. Questo momento, nel linguaggio Ch'an, viene chiamato « una morte temporanea seguita da una resurrezione »: cioè, morte dell'illusione e resurrezione della natura del sé. Quando la natura del sé recupera la sua

ALLA PORTA DEL MONASTERO DI TS'AO CH'I

Arrivando alla porta, il Maestro l'indicò con il bastone e recitò:

Un sogno si è ora avverato a Ts'ao Ch'i (1),
Il pover'uomo è ritornato da lontano (2).
Non pensiamo piú a ciò che è e a ciò che non è (3),
Persino chiamarlo specchio lucente è errato (4).
Dalla trasmissione notturna della tunica e della ciotola a Huang
Mei (5),
La luce ha continuato a risplendere per secoli.
Chi dei discendenti della Casa continuerà la linea,
In modo che le Lampade si succedano l'una all'altra per rivelare
la Maestà spirituale? (6).

ALLA PORTA DEL MONASTERO PAO LIN (7)

Il Maestro indicò la porta con il suo bastone e recitò:

Questa è chiaramente la strada che porta a Ts'ao Ch'i;
Spalancata è la porta di Bosco Prezioso

libertà, funzionerà e udrà il suono della tavola. Poiché il fenomenico e il noumenico sono ormai un tutto indiviso, il Dharma-kāya pervaderà ogni luogo, compresa la ciotola, che rivela la sua presenza. Per questa ragione gli antichi dicevano: «Gli esuberanti bambú verdi sono tutti Dharma-kāya e i lussureggianti fiori gialli non sono altro che il Prajñā». Questo conseguimento è reso possibile soltanto dal Prajñāpāramitā, che tutti i ricercatori della verità debbono mettere in pratica.

(1) Un sogno fatto a Ku Shan si è realizzato a Ts'ao Ch'i.

(2) Alla lettera: dall'orizzonte; dal lontano Ku Shan. Un monaco chiama se stesso «un pover'uomo», perché è veramente privo di denaro.

(3) Tutti gli espedienti della scuola dell'insegnamento debbono venire messi da parte, in questo luogo in cui viene additata direttamente la mente per l'illuminazione istantanea.

(4) Anche Shen Hsiu sbagliava, quando paragonava uno specchio lucente alla Mente che è indescrivibile (vedere il gāthā di Shen Hsiu nel Sūtra dell'Altare del Sesto Patriarca).

(5) Trasmissione dal Quinto al Sesto Patriarca (vedere il Sūtra dell'Altare).

(6) Lampade trasmesse da un Patriarca all'altro per rivelare la dottrina della Mente.

(7) In origine era chiamato «il Monastero di Pao Lin».

Dove studenti della Setta dalle dieci parti del mondo
Vengono e vanno nei loro lunghi viaggi.
Quando si giunge a questo luogo di Trascendentale Beatitudine,
Il Puro Vuoto è libero dalla polvere (8).
Il regno del Dharma non ha centro né circonferenza (9);
Quest'Unica Porta contiene le meraviglie (di tutte le scuole) (10).

NELLA SALA DI MAITREYA

Il Maestro entrò nella Sala e recitò:

(Quando) il grosso ventre tuona nel forte ruggito della risata (11)
Migliaia di fiori di loto bianco piovono su tutti i mondi (12).
Con la sua sacca di tessuto egli è grande quanto l'Universo (13),
Egli succederà al Buddha, predicando nel Giardino dell'Albero
del Fiore-Drago (14).

Poi il Maestro si prosternò davanti alla statua di Maitreya.

(8) La natura del sé è essenzialmente pura e libera da ogni impurità.

(9) Regno del Dharma: Dharmadhātu in sanscrito; la realtà spirituale unificante fondamentale, considerata come la base o la causa di tutte le cose, l'assoluto da cui tutto procede. Non è all'interno né all'esterno né in una posizione mediana.

(10) L'unica porta che permette di passare dalla mortalità al Nirvāna, cioè la Setta Ch'an, che contiene tutti i prodigi delle altre scuole.

(11) Cioè lo scoppio di risa Ch'an, per rivelare la Mente, che è ciò che effettivamente ride. In Cina, Maitreya è rappresentato da una statua dall'ampio sorriso e dal grosso ventre, per simboleggiare la sua benevolenza infinita.

(12) Il loto bianco è un simbolo della Terra Pura di ogni Buddha. Quando la natura del sé è realizzata, i sei mondi dell'esistenza vengono trasformati in Terre Pure.

(13) Sotto la dinastia Liang (907-921) vi fu un monaco che, dovunque andasse, portava con sé un sacco di tela, e per questo venne chiamato « il monaco dal sacco ». Quando fu sul punto di morire, sedette su di una pietra e recitò una gāthā, rivelando di essere un avatar di Maitreya. Dopo la morte, riapparve in altri luoghi, sempre portando sul dorso il sacco. Maitreya aveva il potere di apparire dovunque, perché il suo corpo spirituale era immenso come lo spazio.

(14) Maitreya è il Messia buddista, o Buddha futuro, che ora è nel cielo Tuṣita, e che verrà 5.000 anni dopo il Nirvāna di Śākyamuni Buddha. Egli consegnerà l'illuminazione sotto un albero della Bodhi chiamato « Albero del Fiore-Drago », e libererà tutti gli esseri viventi.

DAVANTI AL SACRARIO DI WEI-TO (15)

Il Maestro recitò:

In risposta alle necessità (di tutti) tu vieni come un giovinetto
Per vincere vampiri e demoni con terribile maestà.
Salve! Il sermone del Picco dell'Avvoltoio echeggia ancora in
tutte le orecchie,
O Generale fiammeggiante, o Protettore del Dharma! (16).

Poi il Maestro si prosternò davanti alla statua di Wei To.

NELLA SALA DEL QUINTO PATRIARCA

Il Maestro recitò:

La Trasmissione affidata in questa Terra Orientale
Ha prodotto un fiore con cinque petali (17).
Da Hsiu nel Nord, e da Neng nel Sud (18)
Spuntano foglie e rami che si estendono dovunque.

Poi il Maestro si prosternò davanti al Quinto Patriarca.

(15) Uno dei generali agli ordini del re Deva del Sud, guardiano di un tempio. Il suo voto fu di proteggere il Dharma del Buddha nei mondi dell'Est, dell'Ovest e del Sud, cioè Pūrvavideha, Aparagodāniya e Jambudvīpa (la nostra terra).

(16) Cioè, l'ingiunzione del Buddha a tutti i Protettori del Dharma che erano presenti quando Egli esponeva i sūtra. L'esclamazione « Ehi! » è usata qui invece di « Io! » che figura nel testo, e che è sconosciuta in Occidente. Questo grido fu proferito da maestri illuminati per rivelare la presenza della mente del sé che lo proferiva, per indicare direttamente la Mente per la realizzazione della natura di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha.

(17) Bodhidharma venne in Oriente e trasmise la tunica che fu tramandata ai Cinque Patriarchi cinesi: perciò si parla di un fiore a cinque petali.

(18) Shen Hsiu e Hui Neng (il Sesto Patriarca) esposero il Dharma del Ch'an rispettivamente al Nord e al Sud, e lo tramandarono ai loro successori che lo diffusero in tutto il paese.

NELLA SALA DEL SESTO PATRIARCA

Reggendo bastoncini d'incenso, il Maestro recitò:

Ogni anno, in questo secondo giorno dell'ottavo mese e ottavo
giorno del secondo mese (19),
Nel cielo appaiono le scie degli uccelli (20).
Sebbene non sia mai nascosto dentro l'Universo (21),
Non potrebbe essere percepito neppure da Li Lou (22):
Come potrà mai, allora, essere conosciuto?

Brucciando bastoncini d'incenso, egli continuò:

Oggi è indicato chiaramente! (23).

Reggendo bastoncini d'incenso, il Maestro recitò:

In tutta la terra non vi fu mai un rivale (24).
Ma ora giunge un rivale di nome Ku Shan (25).
Di tanto in tanto un ricordo
Fa pentire della propria irrequietezza (26).
Quale irrequietezza?

Chiamando i suoi seguaci, il Maestro continuò:

(19) La data della nascita del Patriarca cadeva nel secondo giorno dell'ottava luna. Il Maestro invertì giorno e mese per spazzare via ogni traccia del *Tempo*, che non ha spazio nella *Saggezza assoluta*.

(20) Un uccello non lascia tracce quando vola nell'aria. In questo modo viene spazzato via anche lo *Spazio*.

(21) La natura del sé è onnipresente, ma è impercettibile per gli uomini illusi. Non può essere nominata e per indicare l'inesprimibile vengono usate parole come « esso », « ciò ».

(22) Li Lou, un uomo ricordato da Mencius: fu contemporaneo di Huang Ti e riusciva a vedere un capello a cento passi. La natura del sé non può essere vista neppure dal più acuto tra gli uomini illusi.

(23) Oggi, grazie al Patriarca, la natura del sé può essere percepita secondo il suo metodo.

(24) Han Shan non ebbe rivali, quando ebbe l'onore di ricostruire il monastero del Sesto Patriarca nel 1602 (vedere l'Autobiografia di Han Shan).

(25) Ora anche il maestro Hsu Yun aveva l'onore di ricostruire il monastero: perciò era un rivale di Han Shan.

(26) Ricordo della propria inquietudine, causata dall'illusione.

Due buoi d'argilla si sforzano di procedere nel mare (27).
Ogni volta che offro bastoncini d'incenso, il mio cuore è pieno
di tristezza (28).

Dopo avere offerto i bastoncini d'incenso, il Maestro proseguí:

Oggi questo è Te Ch'ing (29),
Prima era Te Ch'ing. (30).
Quando passato e presente s'incontrano, vi è cambiamento di
forma (31).
Il Dharma prospera e declina con il prevalere del bene e del
male (32).
(Eppure) non ha mai cessato di sussistere nel bosco e nel
prato (33).

Poi il Maestro si prosternò davanti a Han Shan.

NELLA SALA PRINCIPALE

Reggendo bastoncini d'incenso, il Maestro recitò:

(27) Il maestro esortò i suoi seguaci a spazzare via le loro concezioni dualistiche, causa d'illusione. Due buoi d'argilla: dualismo che scinde la nostra natura indivisa in « ego » e « altro ». Bisogna liberarsi delle falsi nozioni di dualismo per realizzare la propria natura indivisa.

(28) Ogni volta che offro bastoncini d'incenso al Buddha, penso agli esseri illusi che volgono le spalle al Giusto Dharma, e il mio cuore è pieno di tristezza.

(29) Te Ch'ing era il nome che il Maestro Hsu Yun aveva usato in gioventú.

(30) Te Ch'ing era il nome usato da Hsu Yun, prima di chiamarsi « Han Shan », come derivato dalla « Montagna Sciocca ».

(31) Così il moderno e l'antico Te Ch'ing si incontravano nello stesso monastero, che entrambi avevano trovato in condizioni deplorabili e che entrambi ricostruirono, sebbene in epoche diverse. Han Shan era entrato nel Nirvāṇa, mentre Hsu Yun appariva ancora in forma umana.

(32) La Setta venne fatta rivivere da Han Shan e tornò a declinare dopo un periodo di prosperità. Ora il maestro stava facendo la stessa cosa.

(33) Nonostante l'alternarsi della prosperità e del declino, la natura del sé è sempre la stessa, tanto nelle foreste quanto nei prati, cioè è dovunque, immutabile.

O Signore, Maestro di Sahā! (34).
L'increato esattamente insegnato da Te
(È) il Dharma piú profondo e meraviglioso (35).
(Ma) chi è Buddha e chi essere vivente? (36).

Poi il Maestro si prosternò davanti al Buddha.

NELLA STANZA DELL'ABATE

Il Maestro entrò nella stanza dell'Abate e recitò:

Io entro ora nella stanza del Virtuoso defunto
E salgo sul seggio del precedente Patriarca (37).
Impugnando ben salda la spada orizzontale (38)
Io impartisco il Giusto Comando Supremo (39).
Fu qui che il Patriarca e gli Antenati
Insegnarono il Dharma per il bene degli uomini.
Oggi giunge qui quest'uomo indegno.
Che cosa fa egli?

Il Maestro schioccò tre volte le dita e proseguí (40):

Questi schiocchi delle dita portano alla perfezione le 80.000 porte
del Dharma (41)

(34) Sahā, in sanscrito: il nostro mondo. Il Buddha insegnò a questo mondo.

(35) Il Buddha esortò i Suoi discepoli a impegnarsi per conseguire la « costanza dell'increato » per liberarsi dall'illusorio Samsāra di nascita e morte.

(36) Buddha ed esseri senzienti sono della stessa natura. In che cosa consiste la differenza? La conoscenza della propria natura, secondo la Setta Ch'an, assicura il conseguimento dello stato di Buddha.

(37) Citazione tratta dal Sūtra del Loto; la stanza o sala o casa e il seggio o trono sono rispettivamente la Casa del Tathāgata o Compassione e il Trono del Tathāgata nel vuoto assoluto, cioè, immutabilità.

(38) La spada indistruttibile della saggezza era tenuta orizzontalmente, per sbarrare il passaggio alla falsità, cioè per arrestare ogni falso pensiero.

(39) Termine Ch'an che indica il giusto comando od ordine del Supremo Veicolo, paragonato ad un ordine irrevocabile del Comandante in Capo.

(40) Per rivelare la mente che in realtà schioccava le dita. « Tre volte » per rivelare la presenza del triplice corpo (Trikāya) in uno solo.

(41) La cifra 8 simboleggia l'ottava coscienza o Alaya-vijñāna, cioè

Assicurando « entrata diritta » allo stato del Tathāgata (42).

Poi il Maestro si prosternò (davanti alla statua di Buddha).

NELLA SALA DEL DHARMA

Indicando con il suo bastone il seggio del Dharma, il Maestro recitò:

Questo eminente Prezioso Seggio
È stato tramandato da Saggio a Saggio (43).
(Qui) non vi è ostacolo da nessun angolo (44)
(E) tutti i Dharma sono profondi (45).
Quando si solleva la testa nel sole,
La pressione di ciò che può essere afferrato è recisa e respinta (46).
Neppure occhi di ferro dalle pupille di rame
Potranno mai raggiungerlo, per quanto guardino (47).
La venuta del monaco di montagna
Non è strana in se stessa.
Se vuoi che la tua vista giunga lontana da ogni parte,
Devi salire più in alto (48).

la natura del sé vittima dell'illusione. Furono stabiliti molti Dharma per affrontare diverse specie di illusione; essi costituirono la Scuola dell'Insegnamento, il cui scopo supremo era l'illuminazione. Anche lo schiacciare delle dita della Setta Ch'an era un Dharma, che indicava direttamente la mente per la realizzazione della natura del sé e per il conseguimento dello stato di Buddha. Perciò, questi schiocchi di dita riassumevano la completa perfezione di tutti gli altri Dharma.

(42) Il Ch'an assicura « l'Entrata Diritta » nello stato del Tathāgata, senza la necessità di passare attraverso stadi successivi di santità prima dell'illuminazione finale. Nel linguaggio Ch'an, è chiamata « Entrata Diritta » o « Diretta ».

(43) Da Saggio a Saggio; alla lettera, da Antenato ad Antenato.

(44) Visto da ogni angolo, il Ch'an è libero da ogni ostacolo.

(45) Dal punto di vista Ch'an, tutti i Dharma possono essere interpretati esattamente e sono molto profondi.

(46) Quando la mente vaga all'esterno, il metodo Ch'an stronca ogni discernimento ed ogni attaccamento.

(47) La mente, anche se distaccata da organi dei sensi, dati dei sensi e coscienza, anche se paragonata ad occhi di ferro dalle pupille di rame, insensibile a tutto ciò che è esterno, è tuttora incapace di percepire la natura del sé. È lo stato che si sperimenta quando si raggiunge la cima di un palo alto cento piedi. (Autobiografia di Han Shan, « Canto del Portatore di Tavole »).

(48) Dalla cima d'un palo alto cento piedi, si deve fare un passo

Il Maestro indicò (il seggio) con il suo bastone e proseguì:

Ascendiamo! (49).

Dopo essere asceso sul seggio, tenendo in mano bastoni d'incenso recitò:

Questi bastoncini d'incenso
Non discendono dal cielo;
Come possono venire dalla Terra? (50).
Essi fumigano nell'incensiere
Come pegno delle mie offerte
Al nostro Insegnante Sākyamuni Buddha,
A tutti i Buddha e i Bodhisattva,
A tutti i Patriarchi e i Saggi dell'India e di questa Terra Orientale,
Da Arya Jñānabhaisajya che fondò questo monastero (51)
Al grande maestro, il Sesto Patriarca,
E a tutti i Maestri del passato che fecero rivivere e fiorire
questa setta.

Possa il sole Buddha splendere piú grande,
Possa la Ruota della Legge girare per sempre.

Poi il maestro si assestò la tunica e sedette. Allora il capo dei monaci recitò:

Tutti gli elefanti e i draghi qui riuniti per la festa del Dharma (52)
Guardino nel Supremo Significato! (53).

Stringendo il suo bastone, il Maestro disse:

avanti, perché la natura di sé appaia ovunque nelle dieci direzioni dello spazio.

(49) Ascendiamo questo Sentiero Trascendentale.

(50) Bastoncini d'incenso creati soltanto dalla mente.

(51) Vedere il Sūtra dell'Altare del Sesto Patriarca.

(52) Draghi ed elefanti: termini di rispetto applicati a tutti i presenti alla ricerca dell'illuminazione. Festa del Dharma: Sermone per soddisfare la fame dei ricercatori della verità.

(53) Supremo Significato. Nella Scuola dell'Insegnamento, questo termine significa Suprema Realtà; in una sala del Ch'an, significa: « Guardare nella mente del sé per conseguire l'illuminazione ». Questa frase viene sempre recitata dal capo dell'assemblea, prima che un maestro incominci un sermone.

In questa grande cosa (54) è chiaro che non esiste un solo Dharma (55). Le cause, sia fondamentali che secondarie, sono molte, e non sono ancora giunte alla fine; dopo la dipartita di Han Shan, ora io giungo qui. La restaurazione di questo antico monastero dipenderà da molte cause (cooperanti). Fu eretto da Arya Jñānabhaisajya, il quale predisse che centosettant'anni piú tardi, un grande Santo (56) sarebbe venuto qui per esporre il Dharma per la liberazione degli uomini e che coloro i quali avrebbero raggiunto la santità sarebbero stati numerosi quanto gli alberi della foresta. Perciò, questo monastero ebbe il nome di « Bosco Prezioso ». Da quando il Sesto Patriarca venne qui per insegnare e per convertire, sono trascorsi mille anni e alcuni secoli, e innumerevoli esseri viventi sono stati liberati. Vi sono stati periodi alternati di prosperità e di declino e, durante la dinastia Ming, l'antenato Han Shan ricostruì questo monastero e fece rivivere la Setta. Da allora, sono trascorsi piú di trecento anni, e durante questo periodo, la mancanza di un successore adeguato ha portato al suo abbandono.

Quando ero a Ku Shan vidi in sogno il Patriarca che per tre volte mi chiamò qui. Nello stesso tempo, gli alti funzionari e gli upāsaka che finanziarono la ricostruzione del monastero mandarono una delegazione a Ku Shan per invitarmi ad assumerne la direzione. In considerazione della loro devozione, mi sono sentito obbligato ad accogliere le loro richieste, ed ora prendo posto su questo seggio. Mi vergogno della pochezza delle mie virtù e della mia saggezza, e per giunta non sono esperto nella direzione di un monastero. Perciò debbo affidarmi al sostegno di voi tutti, perché il ramo inaridito sia irrorato di Amṛta (57) e perché la casa in fiamme (58) sia ricoperta dalle nuvole della compassione. Insieme, noi faremo del nostro meglio per preservare il monastero del Patriarca.

(54) Rivelazione della mente per la realizzazione della natura di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha.

(55) La natura del sé è fundamentalmente pura, e per realizzarla non è richiesto alcun Dharma. È sufficiente arrestare il falso pensiero e riconoscere la mente del sé.

(56) Il Sesto Patriarca.

(57) Bevanda ambrosia.

(58) Casa in fiamme: Samsāra, il nostro mondo. È una citazione dal Sūtra del Loto.

E a proposito degli sforzi per preservarlo,
Che cosa sto facendo ora?

Giungendo le palme, il Maestro si rivolse a destra ed a sinistra in atto di saluto e disse:

Sotto il lembo della mia veste stanno i quattro re deva (59).

Poi il Maestro discese dal seggio.

(59) Io posso contare anche, con certezza, sui quattro re deva, le cui statue stanno alla porta d'ingresso del monastero, e che apparvero anche quando il Patriarca spiegò il suo niṣīdana, il tappetino su cui ci si siede. (Vedasi la Prefazione di Fa Hai al Sūtra dell'Altare del Sesto Patriarca).

PARTE SECONDA

LE STORIE DI SEI MAESTRI CH'AN

(Dalla Raccolta Imperiale di Detti Ch'an - Yu Hsuan Yu Lu)

Premessa

Questa Parte Seconda presenta le seguenti storie di sei eminenti maestri Ch'an, tratte dalla Selezione Imperiale di Detti Ch'an (Yu Hsuan Yu Lu):

Il Maestro Teh Ch'eng, il monaco della barca di Hua Ting,
Il Maestro Chi Hsien di Hsiang Yen,
Il Maestro Chu Ti di Chin Hua,
Il Maestro Hui Ts'ang di Shih Kung,
Il Maestro Wu Chi, alias Wen Hsi, di Hang Chou, e
Il Maestro Fu Ta Shih (Bodhisattva Fu, alias Shan Hui).

Come è stato detto nella premessa iniziale, ciascun uomo è dotato della potenzialità interiore che può assorbire la verità, ma che non può essere attivata fino a quando la mente non viene liberata dai suoi legami con il fenomenico. Né la più grande dottrina né la più vasta conoscenza dei sūtra possono raggiungere questa potenzialità, il cui destarsi è possibile soltanto quando un individuo riesce a porre fine alla concatenazione dei propri pensieri. Quando tale potenzialità è destata, qualunque causa concorrente è sufficiente a determinare il risveglio.

Abbiamo spiegato inoltre il significato di kung an, e tutte le sei storie di questa Parte Seconda descrivono le cause concorrenti che produssero il risveglio dei sei maestri, le cui potenzialità interiori erano già attivate in pieno, e pronte all'unione istantanea con l'assoluto. Due colpi di remo causarono l'illuminazione di Teh Ch'eng; il suono di una piastrella rotta che colpiva un bambú causò quella di Chi Hsien; un dito sollevato causò quella di Chu Ti; Le parole di Ma Tsu causarono l'illuminazione di Hui Ts'ang, il cacciatore; le istruzioni di Yang Shan causarono

quella di Wu Chi; e la visione di tre Buddha causò quella di Fu Ta Shih.

Quando la mente umana si preoccupò di piú delle cose materiali che dei valori spirituali, uomini come questi sei maestri divennero assai rari, e gli antichi furono costretti ad escogitare la tecnica del hua t'ou, che è perfettamente spiegata dal Maestro Hsun Yun all'inizio di questo libro.

Come ha detto il Maestro Hsun Yun, l'insegnamento ha subito parecchi cambiamenti, dal tempo in cui il Buddha sollevò un fiore e trasmise a Mahākāśyapa il Dharma della Mente. I trentadue Patriarchi furono destati dopo avere veduto od udito qualcosa, poiché possedevano un'altissima spiritualità. Dopo di loro, gli antichi si servirono di quello che è conosciuto come kung an per destare i loro discepoli. Nell'attuale periodo di declino del Dharma, il hua t'ou è considerato lo strumento piú efficace per isolare la mente dalla vista, dall'udito, dal sentimento e dal discernimento, per destare la potenzialità inerente di ogni uomo. Ciò non significa che i kung an debbano essere ignorati e disprezzati, perché il hua t'ou ha anche lo scopo di permettere agli studenti di interpretare esattamente tutti i kung an, consentendo loro in tal modo di realizzare le loro menti e di percepire la loro propria natura.

La Selezione Imperiale dei Detti Ch'an è una raccolta di quattordici volumi, compilata da Yung Cheng, il terzo imperatore (1723-1735) della dinastia Ch'ing (Manciú). Egli era molto versato nel Dharma della Mente ed adottò il nome di « Upāsaka Yuan Ming » prima della sua ascesa al trono. L'imperatore usava tenere nel palazzo imperiale settimane Ch'an che produssero molti maestri ed upāsaka illuminati.

Dei quattordici volumi della raccolta, uno è dedicato alle opere ed alle parole del Dharma dell'imperatore, e un altro a quelle dei suoi fratelli e dei suoi figli, che furono a loro volta adepti del Ch'an, e dei maestri e degli upāsaka dei suoi tempi, mentre gli altri dodici volumi sono dedicati alle storie ed ai detti degli antichi maestri.

Il commento delle sei storie è mio.

Upāsaka Lu K'uan Yü

Hongkong, 22 maggio 1959

*Il Maestro Ch'an Teh Ch'eng, detto il Monaco della Barca
a Hua Ting*

Il Maestro Teh Ch'eng arrivò a Hua Ting nel distretto di Hsiu Chou. Viaggiava su di una piccola barca, adattandosi a tutte le circostanze, e trascorreva i giorni ricevendo visitatori che provenivano da ogni parte. A quel tempo, poiché nessuno conosceva la sua erudizione, era chiamato « il Monaco della Barca ».

Un giorno, egli si fermò accanto alla riva del fiume, sedendo oziosamente nella barca. Un funzionario (che stava passando di là) gli domandò: « Che cosa fa il Venerabile Signore? ». Il maestro alzò il remo, dicendo: « Comprendi questo? ». Il funzionario rispose: « No ». Il maestro disse allora: « Ho remato ed agitato l'acqua limpida, ma molto di rado si trova un pesce dorato ».

Quando Chia Shan ebbe congedato i suoi seguaci, fece un fardello delle sue cose e si recò a Hua Ting. Il maestro Teh Ch'eng lo vide e gli domandò: « O Virtuoso! In che tempio stai? ». Chia Shan rispose: « Quello che è simile ad esso non sta (e) quello che sta non è simile ». Il Maestro Teh Ch'eng chiese: « Se non vi è somiglianza, che cosa è simile? ». Chia Shan ribatté: « Non è il Dharma davanti agli occhi ». Il Maestro Teh Ch'eng domandò: « Dove hai imparato tutto questo? ». Chia Shan rispose: « Né l'orecchio né l'occhio possono raggiungerlo ». Il Maestro Teh Cheng disse: « Una buona frase è un palo al quale un asino può restare legato per diecimila eoni ». Poi domandò ancora: « Quando viene calata una lenza lunga mille piedi, la preda è nelle profondità dello stagno. Tre pollici al di là dell'amo, perché non parli? ». Chia Shan (comprese) e stava per aprire la

bocca, quando il maestro gli diede, con il remo, un colpo che lo fece cadere in acqua. Quando Chia Shan cercò di issarsi di nuovo sulla barca, il maestro disse ancora: « Parla! Parla! ». Prima che Chia Shan potesse aprire la bocca, il maestro tornò a colpirlo. Allora Chia Shan fu istantaneamente illuminato e annuì tre volte (in segno di approvazione e di gratitudine).

Il maestro disse: « Tu puoi giocare con la lenza di seta all'estremità della canna, ma finché non turberai l'acqua limpida, il significato sarà diverso ».

Chia Shan chiese allora: « Cosa intendi per calare la lenza e gettare l'amo? ».

Il Maestro Teh Ch'eng disse: « La lenza che pende nell'acqua verde permette che tutte le idee di esistenza e di non esistenza salgano alla superficie, fino a quando entrambe saranno immobili ».

Chia Shan disse: « Le tue parole portano all'astrusità, ma non seguono alcun sentiero; la punta della tua lingua parla ma è senza parola ».

Il maestro disse: « Ho calato la mia lenza in ogni parte di questo fiume, e soltanto adesso ho trovato un pesce d'oro ».

(Udendo questo) Chia Shan si tappò le orecchie (con le mani). Il Maestro Teh Ch'eng disse: « È così! È così! ». E poi gli impartì la seguente istruzione:

« In futuro, il tuo nascondiglio non dovrà avere tracce, e dove non vi sono tracce, tu non dovrai nasconderti. Io ho trascorso trent'anni nel monastero del maestro Yo Shan e non ho compreso altro che questo. Ora anche tu lo sai. D'ora innanzi non stare nelle città e nei villaggi, ma cerca tra le profondità delle montagne uno o due uomini con la zappa al fianco per continuare (la trasmissione) e non permettere che venga spezzata ».

Chia Shan prese congedo dal maestro, ma si voltò ripetutamente (a guardarlo). Il maestro Teh Ch'eng gli gridò: « Venerabile Signore! ». Quando Chia Shan girò la testa, il maestro sollevò il remo e disse: « Credi che io abbia ancora qualcosa d'altro? ». Poi rovesciò la barca e scomparve nell'acqua.

Il monaco della barca navigava su di una minuscola imbarcazione, si adattava alle circostanze e trascorrevano i giorni ricevendo e illuminando uomini provenienti da ogni parte, perché è

dovere di ogni maestro Ch'an illuminare e liberare tutti gli esseri viventi. Egli può servirsi di tutto ciò che gli capita, come ad esempio un remo, come avviene in questa storia, o uno spolverino, una tazza di tè, un bastone, e così via.

In risposta alla domanda del funzionario, il monaco della barca sollevò il remo per mostrargli che, anche nell'attività quotidiana, un individuo non deve allontanarsi dalla propria natura; era quella che aveva ordinato alla sua mano di sollevare il remo. Un uomo dotato di alta spiritualità avrebbe compreso il gesto e si sarebbe destato alla verità. Invece il funzionario era illuso e non comprese.

Quando Chia Shan disse ai suoi discepoli: « Il Dharma-kāya non ha forma e l'occhio del Dharma non ha pecche », Tao Wu, che era anch'egli un maestro illuminato, rise. Questa risata fece sorgere un dubbio nella mente dell'oratore, il quale interrogò Tao Wu circa il suo errore, e venne esortato da quest'ultimo a recarsi a Hua Ting ed a fare visita al monaco della barca per ottenere istruzione. Ciò che Chia Shan aveva detto ai suoi discepoli non era errato, ma Tao Wu rise perché l'oratore stava semplicemente ripetendo i detti di altri, e non aveva un'esperienza personale dell'insegnamento. Chia Shan fu esortato a recarsi dal monaco della barca perché c'era tra loro un'affinità che avrebbe assicurato l'illuminazione di Chia Shan. (Alla lettera: « perché esisteva tra i due una causa cooperante »).

La prima domanda del monaco della barca venne formulata per sondare quale comprensione dell'assoluta saggezza (prajñā) avesse Chia Shan. Chia Shan, che aveva letto e probabilmente imparato a memoria molti sūtra, sapeva che « stare in un tempio » significava « attaccamento a un luogo » e che questo attaccamento al fenomenico era erroneo, e poteva costituire un ostacolo alla sua saggezza. Perciò egli rispose: « Ciò che è simile alla verità non resta, e ciò che rimane non è simile alla verità, perché la verità abbraccia ogni cosa, e non sta in un posto particolare ». Il monaco della barca chiese: « Se non è simile a questo, a che cosa è simile? ». Chia Shan rispose che ciò che egli intendeva non era il visibile, e non poteva essere né veduto né udito. Il monaco della barca disse allora: « Se tu ti aggrappi alle parole che hai imparato, per interpretare la verità, verrai da esse tenuto in schiavitù e non realizzerai mai la verità ».

Poiché veniva chiamato « il monaco della barca » e poiché ogni barca (chiamata sampan in Cina) conteneva una canna da pesca, il maestro, naturalmente, per istruire Chia Shan parlò della lenza e disse: « Quando io immergo mille piedi di lenza, prevedo di prendere all'amo un drago, in fondo allo stagno profondo, ma non voglio prendere un pesce piccolo ». Questo significa che egli aspirava a ricevere un allievo dalla spiritualità elevata, e non un uomo opaco e ottuso.

La frase: « Tre pollici al di là dell'amo, perché non parli? » è una traduzione letterale del testo che può significare anche: « Al di là dell'amo e tre pollici, perché non parli? ». Secondo gli antichi studiosi, ciò che misura tre pollici è la lingua, che viene pertanto chiamata « la lingua di tre pollici ». La lingua cinese rende possibili le frasi dal duplice significato, e tutti i maestri fecero ricorso a questa caratteristica per sondare i loro discepoli. Ciò che intendeva dire il monaco della barca era questo: « Perché non getti via tutto ciò che hai imparato a memoria e può essere espresso con parole, per mezzo della lingua? Perché non parli di ciò che sta al di là dell'amo (cioè della parola) e della lingua? ».

Poiché Chia Shan si stava servendo della propria mente discriminante per trovare una risposta, e stava per aprire la bocca, il maestro gli diede con il remo un colpo che lo fece cadere nell'acqua. L'insegnante impartì quel colpo per recidere la catena di pensieri dell'allievo. Quando Chia Shan si riaccostò alla barca, il monaco insistette ancora: « Parla! Parla! ». E poiché Chia Shan stava nuovamente pensando per trovare una risposta, il maestro lo colpì di nuovo con il remo. Il maestro voleva incalzare l'allievo, perché la mente di quest'ultimo non avesse il tempo di discriminare e di pensare una risposta. Questa volta, il monaco della barca riuscì a spazzare via gli ultimi pensieri del suo allievo. Quando Chia Shan fu spogliato dei pensieri, la sua vera natura venne allo scoperto, e fu in grado di funzionare liberamente senza altre ostruzioni. Fu perciò la vera natura che ricevette il secondo colpo, e quando la sua funzione poté operare senza ostacoli, contemporaneamente la sua vera natura si manifestò. Allora Chia Shan realizzò l'illuminazione istantanea e annuì tre volte per ringraziare il maestro.

Di solito, quando uno non ha preoccupazioni, la sua mente

discriminante fa sorgere pensieri di ogni genere; ma nel momento del pericolo, per prima cosa uno cercherà di salvarsi la vita. Quando Chia Shan si rese conto di stare per annegare, mise immediatamente un freno alla sua mente, e in questo modo realizzò l'unità di pensiero, come insegnavano i maestri Ch'an. i quali esortavano i loro discepoli a tenere ben saldo un hua t'ou. Prima di ricevere il primo colpo, c'era un Chia Shan discriminante, il quale si limitava a ripetere ciò che aveva imparato, per rispondere alla domanda del monaco della barca. Dopo il primo colpo, fu un altro Chia Shan che realizzò l'unità di pensiero; cioè, egli pensò soltanto a salvarsi la vita, e tuttavia si aggrappò a quest'unico pensiero. Il monaco della barca, che era un insegnante espertissimo, gli diede il secondo colpo per liberare la mente di Chia Shan da quell'ultimo pensiero, in modo che essa divenne pura e libera da quell'ultimo legame. Dopo il secondo colpo, Chia Shan, ormai libero dalla discriminazione, fu istantaneamente illuminato. Non fu il Chia Shan discriminante, ma la sua vera natura che ricevette il secondo colpo e percepì chiaramente la vera natura del monaco della barca che colpiva la sua natura. Quando la funzione della vera natura di Chia Shan poté operare normalmente, senza ostruzioni, in quel momento la sua vera natura si manifestò. Questa fu la causa della sua completa illuminazione.

Da ciò che è detto qui sopra, noi possiamo vedere che il maestro era un insegnante espertissimo, e che anche il suo discepolo era un uomo dalla potenzialità altissima. L'intera preparazione richiese meno di dieci minuti.

A questo punto, Chia Shan era stato illuminato: e l'illuminazione di altri? Ogni praticante Ch'an deve sviluppare una mente da Bodhisattva prima di intraprendere la preparazione, e se non pensa al bene degli altri, la sua coltivazione di sé non avrà mai successo.

Ora, il maestro impartì il suo consiglio per quanto riguardava la futura condotta del discepolo. Egli disse: « Tu puoi giocare con qualunque strumento o metodo ti piaccia, ma se non agiti l'acqua limpida, cioè se la tua mente non farà sorgere la discriminazione, il risultato trascenderà ogni cosa ». Chia Shan, che era appena stato illuminato e non si era ancora ripreso completamente dallo spavento, domandò al maestro: « Che cosa intendi dire quando parli di calare la lenza e di gettare l'amo? ».

Egli intendeva dire: « Se l'insegnamento non si affida a parole ed a frasi, come può qualcuno ricevere ed illuminare altri? ». Il monaco della barca rispose: « Il pescatore cala la sua lenza nell'acqua verde, per scoprire se un pesce abbocca. Se vi è un pesce (affamato), verrà certamente all'amo innescato. In futuro, quando riceverai i discepoli, dovrai usare lo stesso genere di parole e di frasi che io ho usato un momento fa, per scoprire se essi serbano ancora la concezione dualistica di "esistenza" e "non esistenza", cioè se essi scindono ancora la loro natura indivisa in "sé" ed "altro"; e insegna loro, fino a quando spazzeranno via tutti i dualismi, in modo che le loro menti possano acquietarsi ».

Chia Shan disse: « Le tue parole portano all'astrusità, ma non seguono alcun sentiero, e la punta della tua lingua parla ma è senza parola ». Qui, il discepolo lodava il maestro per il suo meraviglioso modo di insegnare, perché il monaco della barca si serviva soltanto di parole e di frasi che non facevano sorgere la discriminazione, e alle quali la mente del discepolo non poteva aggrapparsi. Questo era veramente un modo insuperabile di preparare un allievo.

A sua volta, il monaco della barca lodò l'istantanea illuminazione di Chia Shan, dicendo: « Ho immerso la mia lenza in ogni parte di questo fiume, e soltanto oggi ho preso un pesce d'oro ».

Udendo queste parole di lode del maestro, Chia Shan si tappò le orecchie, perché anche quelle parole di lode erano fondamentalmente erranee, poiché la natura di sé non può essere né lodata né criticata. Invece di ascoltare quelle parole, egli ritenne cosa buona tappare le orecchie, considerandolo il modo migliore per preservare la realtà e lo splendore della sua vera natura. Il monaco della barca confermò l'esattezza del comportamento del suo allievo e disse: « È così! È così! ». Queste parole erano la lode migliore che un maestro poteva fare al suo discepolo illuminato.

Poi il monaco della barca diede al suo discepolo le seguenti istruzioni: « In futuro, il tuo nascondiglio non dovrà avere tracce, e dove non vi sono tracce, tu non dovrai nasconderti ». In altre parole: « Tu ora hai realizzato il Dharma-kāya che è immateriale e non lascia tracce. Tuttavia, tu dovrai astenermi dal far sorgere l'idea dell'assenza di tracce, o vuoto assoluto, nella quale non dovrai fermarti, perché, in questo caso, tu faresti sorgere l'idea

dell'assenza di tracce: e tanto « tracce » quanto « assenza di tracce » appartengono al regno del dualismo e non hanno posto nella realtà assoluta. Io ho trascorso trent'anni presso il mio maestro Yo Shan, e ho imparato soltanto questa verità, che ora tu hai conquistato ».

Il maestro disse ancora: « D'ora innanzi non stare in città e villaggi, dove non troverai uomini di alta spiritualità che possano comprendere il tuo insegnamento. Dovrai andare in luoghi in cui gli uomini non hanno possibilità di ricercare fama e ricchezza, perché soltanto là tu potrai cercare discepoli che sono completamente, o almeno parzialmente, inclini alla ricerca della verità. Questi sono coloro che tu dovrai cercare e ricevere per illuminarli, in modo da assicurare la continuità della nostra Setta ».

Alla lettera, la frase dice: « Ma — tu dovrai — nel profondo delle montagne cercare un (uomo) e mezzo con una zappa al fianco ». La frase idiomatica cinese « uno o mezzo uomo » è l'equivalente del modo di dire occidentale « un uomo o due ». Perciò, un'altra interpretazione è: « Non puoi sperare di illuminare più di uno o due uomini, perché il Ch'an non è così facile da comprendere. Sarà sufficiente illuminare una o due persone per continuare la nostra Setta ».

Chia Shan lasciò il monaco della barca, ma volse la testa ripetutamente per guardarlo. Il maestro lo chiamò e sollevò il remo, dicendo: « Io ho soltanto questo (remo) e non credere che io abbia qualcosa d'altro ». Questo significa: « Io ho soltanto questo, cioè ciò che ha sollevato il remo, e te l'ho insegnato. Non ho nient'altro da insegnarti, e non farti venire in proposito alcun sospetto ».

Poi il maestro rovesciò la barca e scomparve nell'acqua per mostrare che, quando uno è illuminato, è libero di andare e libero di venire. Questo è possibile soltanto dopo avere conseguito l'illuminazione. Questo gesto intendeva inoltre mostrare a Chia Shan che la trasmissione era ormai affidata a lui, e che egli avrebbe dovuto proseguire la missione del maestro, che era ormai conclusa su questa terra, ma che sarebbe incominciata in un altro mondo, dove altri esseri viventi lo stavano aspettando.

Il Maestro Ch'an Chi Hsien di Hsiang Yen

Quando il maestro Chi Hsien si recò a visitare Kuei Shan, quest'ultimo gli domandò: « Ho sentito dire che, quando tu eri con il mio defunto maestro Pai Chang, eri in grado di dare dieci risposte ad ogni domanda e cento risposte per ogni dieci domande. Questo era possibile grazie alla tua grande intelligenza ed al potere della comprensione e del pensiero della tua mente (discriminante); ma tutto questo è la causa della nascita e morte. (Ora prova a) dirmi (in) una sola frase quale era (il tuo vero volto) prima che tu nascessi ».

Il maestro Chi Hsien restò molto confuso, di fronte a questa domanda, e ritornò nella sua capanna: prese tutti i libri che aveva letto in precedenza, ma non riuscì a trovare una frase che potesse costituire una risposta appropriata. Sospirò e si disse: « Un dolce disegnato sulla carta non potrà mai saziare la fame ». Chiese ripetutamente a Kuei Shan (di rivelargli la verità), ma quello disse: « Se te la dico ora, poi tu mi maledirai. Qualunque cosa io ti dica, sarà sempre mia e non riguarderà mai te ».

Il maestro Chi Hsien (fu molto deluso e) bruciò tutti i suoi libri. Disse a se stesso: « Non studierò mai più il Dharma del Buddha per tutta la mia vita attuale. Diventerò un monaco vagabondo, pappa-e-riso, per non logorare la mia mente ». Poi, piangendo, lasciò Kuei Shan. Passò da Nan Yang, dove vide le rovine (dell'antico monastero del) defunto maestro di Stato Hui Chung. Si fermò e rimase in quel luogo.

Un giorno, mentre stava cogliendo erba, raccolse una piastrella rotta: la gettò via, e la piastrella colpì un bambù con un lieve rumore. Udendo quel rumore, Chi Hsien fu istantaneamente illuminato. Ritornò alla sua capanna, fece il bagno, bruciò bastoncini d'incenso e, da lontano, rese omaggio a Kuei Shan e lo lodò:

O Venerabile Maestro! Tu hai veramente una grande compassione.
La tua bontà supera quella dei miei genitori.
Se tu mi avessi rivelato (la verità)
Come avrebbe potuto accadermi questo, oggi?

Poi compose il seguente gāthā:

Il rumore di un colpo fa cessare tutta la conoscenza,
È sparito il mio bisogno di pratica e di osservanza.
Gettando via le mie vecchie abitudini, percorro l'Antico Sentiero
Per evitare di ricadere in (uno stato di) torpida potenzialità.
Questo sentiero non lascia tracce in alcun luogo
Poiché è al di là tanto del suono che della forma.
Coloro che su di esso ottengono il successo
Dicono che questo è il più alto (stato di) potenzialità.

Kuei Shan venne a conoscenza di questa poesia e disse a Yang Shan: « Quel ragazzo si è destato ». Yang Shan rispose: « Questo può essere il prodotto della sua potenzialità mentale e della sua conoscenza, oppure il risultato della sua abitudine di leggere e di scrivere. Ti prego di attendere fino a quando non avrò indagato personalmente su questo caso ». Yang Shan si recò a visitare il maestro Chi Hsien e gli disse: « Il (venerabile) monaco ti ha lodato per la tua scoperta della "grande cosa". Ti prego di dirmi qualcosa in proposito, poiché possa accertarmene anch'io ». Il maestro Chi Hsien recitò l'inno (sopra riportato), e Yang Shan disse: « Questo proviene dalla tua vecchia abitudine di imparare le cose a memoria; se il tuo è il vero risveglio, ti prego di dire qualcosa d'altro ».

Il maestro Chi Hsien recitò un gāthā:

Lo scorso anno la mia povertà non era abbastanza povera,
Ma quest'anno è vera.
Lo scorso anno, per quanto povero, avevo ancora abbastanza terreno
per piantarvi una lesina,

Quest'anno, la mia povertà è vera perché non possiedo neppure una lesina.

Yang Shan disse: « Ammetto che tu comprendi il Ch'an del Tathāgata, ma non hai neppure sognato il Ch'an del Patriarca ». Il maestro Chi Hsien recitò un altro gāthā:

Io possiedo potenzialità;
Si vede in un batter d'occhio.
Colui che non comprende
Non può essere chiamato monaco.

Allora Yang Shan ritornò e disse a Kuei Shan: « Sono felice perché il giovane fratello (Chi) Hsien comprende (anche) il Ch'an del Patriarca ».

Nella sala, il maestro Chi Hsien disse (all'assemblea): « Se io debbo discutere questo argomento, dirò che è come un uomo che si arrampica su di un albero; con la bocca addenta un ramo, mentre i suoi piedi non si muovono e le sue mani non stringono (gli altri) rami. All'improvviso, qualcuno che sta sotto l'albero gli rivolge questa domanda: " Perché il Patriarca venne dall'Occidente? ". Se non verrà data alcuna risposta, la domanda resterà appunto senza risposta. Se verrà data una risposta, l'uomo che sta sull'albero (cadrà e) perderà la vita. In simile circostanza, che cosa si deve fare? ».

Il monaco capo Chao del monastero di Hu T'u, che era presente, si fece avanti e disse al maestro Chi Hsien: « Io non formulo la domanda quando l'uomo è sull'albero, ma la formulo prima che vi salga. Il Venerabile Maestro vuole dire (qualcosa in proposito)? ».

A questo punto, il maestro Chi Hsien scoppiò in una poderosa risata.

Kuei Shan fu un eminente maestro Ch'an e fondò con il suo discepolo *Yang Shan* la Setta *Kuei Yang* (Ikkyo in giapponese), una delle cinque Sette Ch'an della Cina.

Prima della sua illuminazione, il maestro Chi Hsien si dimostrava assai versato nel Dharma del Buddha, così come vie-

ne insegnato nei sūtra, ed era in grado di rispondere a tutte le domande secondo le Scritture. Ma la sua conoscenza era inutile senza un'esperienza personale della verità. Kuei Shan disse a Chi Hsien: « Se ti affidi alla tua mente discriminante per la comprensione e l'interpretazione dell'insegnamento del Buddha, non ti sottrarrai al ciclo delle nascite e morti. Ora dimmi qualcosa del tuo "volto fondamentale" prima che tu nascessi ». Il maestro non seppe rispondere a questa domanda, il cui scopo era quello di indicare direttamente la natura del sé, e comprese la futilità di aggrapparsi ai nomi e ai termini che poteva imparare a memoria e che erano completamente inutili. Perciò chiese a Kuei Shan di rivelargli la verità. Questi rispose che, qualunque cosa dicesse, sarebbe stato inutile, se Chi Hsien non l'avesse sperimentato personalmente. Inoltre, il maestro Chi Hsien vi si sarebbe aggrappato, avrebbe usato ancora la sua mente discriminante per interpretarlo, non avrebbe mai sperimentato la verità e in seguito avrebbe dato a Kuei Shan la colpa della sua incapacità di conseguire l'illuminazione.

Il maestro Chi Hsien rimase molto deluso e bruciò tutti i suoi libri. Era deciso a non studiare più il Dharma del Buddha, ma a vagabondare da un luogo all'altro e ad astenersi dall'usare ancora la sua mente discriminante. Un monaco « pappa-e-riso » era un monaco pigro che non praticava il Dharma del Buddha.

Nonostante la sua delusione e la sua impotenza, il maestro Chi Hsien stava tuttavia intraprendendo la preparazione Ch'an, senza rendersene conto. Poiché aveva posto fine a tutti i sentimenti e a tutte le discriminazioni, riuscì a liberare la propria mente da ogni elemento perturbatore. Perciò, quando udì il rumore della piastrella rotta che colpiva un bambú, non fu la sua facoltà dell'udito che l'udì, perché quella facoltà aveva cessato di funzionare, perché tutte le nozioni di soggetto e di oggetto che scindevano la sua unità indivisa erano già state spazzate via. La sua vera natura era ormai libera dalla schiavitù, e per mezzo della propria funzione fu in grado di udire quel suono. Quando la sua funzione poté operare senza ostacoli, la natura di sé si rivelò simultaneamente. Perciò vi fu l'illuminazione.

Allora egli ricordò che Kuei Shan aveva avuto ragione, quando aveva rifiutato di rivelargli la verità, e recitò un gāthā per lodare la grande bontà di Kuei Shan.

La prima poesia significa questo: Quando la mente fu liberata dall'illusione del soggetto e dell'oggetto, la natura del sé si rivelò, non appena venne a contatto con il rumore della piastrina che colpiva il bambú. Quando la natura di sé fu rivelata, non vi fu più bisogno d'osservanza e di pratica. Le abitudini di un tempo vennero scrollate via, e rivelarono l'antico Sentiero, cioè la vera natura che ogni uomo possiede: così egli poté uscire dal suo precedente torpido stato di quiete. La vera natura non aveva tracce, e la sua dignità era inesprimibile, poiché era immateriale e al di là di ogni suono e di ogni forma. Coloro che avevano ottenuto lo stesso risultato riconoscevano che quella era la potenzialità insuperabile, che metteva allo scoperto la natura di sé senza difficoltà.

Yang Shan, discepolo di Kuei Shan, pensò che la poesia del maestro Chi Hsien poteva essere il risultato delle sue letture e del ricordo dei sūtra e dei detti. Perciò volle andare a indagare.

Il secondo gāthā descrive l'eliminazione graduale, da parte del maestro Chi Hsien, di tutti i sentimenti e le discriminazioni. Durante l'anno precedente, egli aveva spazzato via tutte le concezioni grossolane, ma si aggrappava ancora a quelle sottili, simboleggiate dalla lesina e dalla zolla di terra in cui era confitta la lesina: le due sottili concezioni del soggetto che aveva piantato la lesina nel suolo, e l'oggetto, cioè la lesina che era piantata nel suolo. Quest'anno, egli era veramente povero, perché la sua mente si era liberata completamente tanto dal soggetto quanto dall'oggetto, con l'eliminazione della lesina, che egli non aveva più.

Tuttavia, Yang Shan riconobbe che quello era soltanto il Ch'an del Tathāgata, ovvero Ch'an realizzato secondo la Scuola dell'Insegnamento. Il Ch'an del Tathāgata non sarebbe stato perfetto fino a quando non fosse stato conseguito anche il Ch'an del Patriarca.

A questo punto il maestro Chi Hsien recitò il terzo gāthā, che significa questo: « Io possiedo una viva potenzialità, che mi mette in grado di conseguire l'illuminazione. Poiché la mia mente, ora, è libera da ogni elemento perturbatore, l'atto di chiudere le palpebre e di riaprirle è la vera funzione della vera natura, che è così messa allo scoperto dalla sua funzione. Un mo-

naco che non comprende questo non può essere chiamato un vero monaco ». Questo era il Ch'an del Patriarca, così come venne insegnato da Bodhidharma, il cui scopo era rivolgersi direttamente alla mente per la realizzazione della propria vera natura ed il conseguimento dello stato di Buddha. Questa fu la trasmissione del Dharma al di fuori delle Scritture.

Tanto il maestro Chi Hsien quanto Yang Shan erano discepoli di Kuei Shan. Chi Hsien era più giovane di Yang Shan, e perciò veniva chiamato suo « fratello minore ».

Orbene, dopo la sua illuminazione, il maestro Chi Hsien insegnò ai propri discepoli. Per sondare la loro capacità di comprendere la verità, egli, come usavano fare tutti i maestri Ch'an, preparò una trappola ben mascherata, costituita dall'uomo sull'albero, che con i denti si tiene afferrato ad un ramo e tiene le mani ed i piedi nell'aria; tutto questo per nascondere la cosa più importante, e cioè la ragione per cui Bodhidharma venne dall'India. Lo scopo di Bodhidharma era indicare direttamente la mente per la realizzazione della natura di sé e per il conseguimento dello stato di Buddha. Il capo dei monaci, Chao, che riconobbe la trappola, chiese al maestro di non parlare dell'uomo sull'albero; gli chiese cioè di non servirsi di camuffamenti non necessari, che non avevano nulla a che fare con il significato principale. Evidentemente, era impossibile esprimere con parole ciò che era inesprimibile.

In risposta alla domanda del capo dei monaci, il maestro Chi Hsien proruppe in una fragorosa risata, per rivelare la presenza di ciò che rideva ma che non poteva essere descritto a parole. Ciò è esattamente ciò che intendeva Bodhidharma, quando venne dall'Occidente.

Il Maestro Ch'an Chu Ti di Chin Hua

Una monaca di nome Shih Chi venne (un giorno) al tempio (di Chu Ti), portando sulla testa un canestro e reggendo in mano un bastone. Girò per tre volte attorno al maestro, ripetendo inoltre per tre volte: « Se tu sai dire (qualcosa), io deporrò il canestro ». Poiché il maestro non seppe dire (nulla), la monaca se ne andò. Il maestro le disse: « Ormai è tardi; perché non rimani (per questa notte)? ». La monaca rispose: « Se tu sai dire (qualcosa), io resterò ». Anche questa volta, il maestro non seppe dire (nulla).

Dopo che la monaca se ne fu andata, il maestro sospirò e disse fra sé: « Sebbene io sia un uomo, manco delle qualità di un uomo. È meglio che io lasci questo tempio e vada altrove, alla ricerca di maestri illuminati ». Quella notte, il dio della montagna gli disse: « Non devi lasciare questo luogo; sta per giungere un vero Bodhisattva in carne ed ossa ».

In seguito, quando T'ien Lung arrivò al tempio, il maestro lo ricevette con grande reverenza. Per insegnargli, T'ien Lung alzò un dito e il maestro fu istantaneamente illuminato. Da allora, quando gli studenti venivano a lui per ricevere istruzione, il maestro si limitò ad alzare un dito, senza impartire altre istruzioni.

C'era un ragazzo che in precedenza si era presentato al maestro; e quando la gente gli rivolgeva qualche domanda, anch'egli, per tutta risposta, alzava un dito. Qualcuno disse al maestro: « Anche quel tuo ragazzo comprende il Dharma del Buddha, e

in risposta alle domande formulate dai visitatori, alza anch'egli un dito ».

Un giorno, nascondendo nella lunga manica un coltello (afilatissimo), il maestro chiese al ragazzo: « Ho sentito dire che tu comprendi il Dharma del Buddha. È vero? ». Il ragazzo rispose: « Sì, signore ». Il maestro gli chiese: « Che cos'è Buddha? ». Il ragazzo alzò un dito, e immediatamente il maestro glielo tagliò con il coltello. Il ragazzo gridò e fuggì via, e il maestro gli domandò: « Che cos'è Buddha? ». Il ragazzo alzò la mano, ma non vide il dito; e subito, fu perfettamente illuminato.

Quando il maestro fu in punto di morte, disse all'assemblea:

Il Ch'an del dito di T'ien Lung
È stato usato per tutta la mia vita.

« Dire qualcosa », nella terminologia Ch'an significa dire qualcosa per rivelare la mente. La monaca venne per sondare la capacità del maestro di comprendere la verità; e poiché egli era ancora illuso, non seppe dire nulla per esaudire la visitatrice. La monaca non era una persona qualunque, poiché la sua aspirazione era incoraggiare il maestro alla coltivazione di sé. A quei tempi v'erano in Cina molte monache illuminate.

Il maestro si vergognò della sua ignoranza, e si ripropose di recarsi altrove per fare visita a maestri illuminati. T'ien Lung era un dotto maestro: alzando un dito, rivelò ciò che lo alzava. La potenzialità del maestro era già pienamente destata, ma aveva bisogno che qualcuno provocasse la sua unione con l'assoluto. Una causa concorrente in una precedente vita fece sì che i due uomini si incontrassero e che il maestro conseguisse la verità. Il maestro si servì esclusivamente del metodo del suo insegnante per rivelare la mente, perché era una indicazione diretta, molto semplice e facile da comprendere per i suoi discepoli.

Toccava ora al maestro illuminare il ragazzo che si vantava di comprendere il Dharma del Buddha. Prima, il ragazzo si ag-

grappava al dito, che scambiava per la realtà: ma quando non lo vide piú, percepí ciò che sollevava la mano: di qui, il suo grande risveglio. Per questa ragione, moltissimi maestri Ch'an proibivano ai loro allievi di leggere i sūtra durante il periodo della preparazione Ch'an, perché essi si sarebbero aggrappati ai nomi e ai termini che in realtà ostruivano la loro percezione della realtà. Per la stessa ragione, nei raduni speciali, non venivano mai usati nomi specifici, e coloro che non sono abituati alla lettura dei testi Ch'an rimangono sempre perplessi, poiché non riescono a spiegarsi perché gli antichi amassero usare termini come « questo », « quello », « ciò », « il fondamentale », e così via, che a loro appaiono molto strani. Anche il Buddha aveva esortato i Suoi discepoli a non guardare mai il dito che indicava la luna, ma la luna che veniva indicata.

Il Maestro Ch'an Hui Ts'ang di Shih Kung

Un tempo, il maestro era un cacciatore professionista, e detestava la vista dei monaci buddisti. (Un giorno), mentre cacciava i cervi, passò davanti al tempio dove risiedeva Ma Tsu. Poiché quest'ultimo (che stava sulla porta) lo salutò, egli gli chiese: « Hai visto passare di qui qualche cervo? ». Ma Tsu chiese, di rimando: « Chi sei? ». Il maestro rispose: « Sono un cacciatore ». Ma Tsu domandò: « Sai come scagliare le frecce? ». Egli rispose: « Sí ». Ma Tsu gli chiese: « Quanti cervi sai colpire con una sola freccia? ». Egli rispose: « Posso abbattere un solo animale con una freccia ». Ma Tsu disse: « Allora non sai tirare ». Egli chiese a Ma Tsu: « Il Venerabile Signore sa tirare? ». Ma Tsu rispose: « Sí ». Il maestro disse: « Quanti animali sai colpire con una sola freccia? ». Ma Tsu rispose: « Posso abbattere tutto il branco, con una sola freccia ». Il maestro domandò: « Quegli animali possiedono la vita, perché abbattere l'intero branco? ». Ma Tsu chiese, di rimando: « Se sai questo, perché non colpisci te stesso con una freccia? ». Il maestro rispose: « Se tu vuoi che colpisca me stesso con una freccia, io non so veramente come farlo ». Ma Tsu disse: « L'intero eone degli affanni (kleśa) di quest'uomo causati dall'ignoranza si sta ormai dissipando ». Subito, il maestro gettò via l'arco (e le frecce) e seguì Ma Tsu per diventare monaco.

Un giorno, mentre il maestro lavorava in cucina, Ma Tsu gli chiese: « Che cosa stai facendo? ». Il maestro rispose: « Sto badando a un bue ». Ma Tsu chiese ancora: « E come gli badi? ». Il maestro rispose: « Non appena ritorna all'erba, io lo

afferro e lo trascino via per le froge ». Ma Tsu disse: « Tu stai veramente badando a un bue ». Allora il maestro smise di parlare e si ritirò.

Quando fu divenuto abate, Hui Ts'ang usava (mostrare) l'arco e le frecce quando riceveva studenti di varia potenzialità. Un giorno, egli chiese ad un monaco ospite: « Tu sai come prendere il vuoto? ». Il monaco rispose: « Sì, lo so ». Il maestro gli domandò: « E come lo prendi? ». Il monaco, allora, (cerco di) prendere l'aria con la mano. Il maestro disse: « In verità, tu non sai prendere il vuoto ». Il monaco domandò al maestro: « Come lo prende il venerabile fratello nel Dharma? ». Allora il maestro afferrò il naso del monaco e lo tirò con forza, e l'ospite gridò di dolore e disse: « Tu tiri il mio naso come se volessi strapparmelo ». Il maestro disse: « Per vedere bene, il vuoto deve essere preso in questo modo ».

(Il seguente episodio è omissso nella « Selezione Imperiale di Detti Ch'an »; è citato invece in « La Trasmissione della Lampada »).

Un giorno, quando i monaci si radunarono nella sala, Hui Ts'ang chiese loro: « Dove siete andati, adesso? ». Uno dei monaci rispose: « Io ero sempre qui ». Il maestro gli chiese: « Dove sei? ». Il monaco fece schioccare le dita.

Un altro giorno, un monaco venne a rendere omaggio al maestro, il quale gli domandò: « Hai portato con te anche quello? ». Il visitatore rispose: « Sì ». Il maestro chiese: « Dov'è? ». Il visitatore fece schioccare tre volte le dita. Quando gli fu chiesto: « Come ci si può sottrarre alla nascita e morte? », il maestro rispose: « A che serve sottrarsi? ». L'interrogante insistette: « Come può uno riuscire a sottrarsi alla nascita e morte? ». Il maestro rispose: « Quell'uno non ha nascita e morte ».

Ma Tsū, o Antenato Cavallo, fu un famoso maestro Ch'an, la cui venuta era stata predetta dal Sesto Patriarca, quando questi aveva detto a Huai Jang: « Il ventisettesimo Patriarca Prajñātāra predisse che un puledro si sarebbe avventato da sotto i tuoi piedi, calpestando e uccidendo gente in tutto il mondo. La risposta verrà trovata nella tua mente, ma non parlarne trop-

po presto ». (Vedere *Il Sūtra del Sesto Patriarca*, Capitolo VII). Huai Jang fu successore nel Dharma di Hui Neng ed insegnante di Ma Tsu, il cui successore fu Pai Chang. Il primo ed il secondo successore di Pai Chang furono rispettivamente Kuei Shan e Huang Po. Ma Tsu, quindi, fu l'antenato tanto della Setta Kuei Yang (Ikkyo Zen in giapponese) e della Setta Lin Chi (Rinzai Zen).

Ma Tsu comprese che era maturo il tempo di liberare il monaco cacciatore, e attese deliberatamente il suo arrivo sulla porta del tempio. Nonostante il suo odio per i monaci buddisti, il cacciatore entrò nell'ordine, dopo la sua interessante conversazione con Ma Tsu, il quale era abilmente riuscito a sviluppare la potenzialità del visitatore, precedentemente nascosta dal suo amore per la caccia.

Un bue simboleggia la mente ostinata che è sempre incline a vagabondare all'esterno, alla ricerca di oggetti esteriori, simboleggiati dall'erba. Tirare indietro il bue per le froge significa domare la mente, perché possa ritornare alla sua innata immobilità. Ma Tsu lodò Hui Ts'ang per il suo modo esatto di domare la mente vagabonda. Quando l'assoluto viene raggiunto, è impossibile parlarne ulteriormente. Perciò, il maestro interruppe la conversazione e si ritirò, per rivelare il ritorno di tutte le attività mentali all'immutabile.

L'arco e le frecce vennero usati dal maestro, che li mostrava o li appendeva alla parete per rivelare la funzione di ciò che faceva questo. Prendere il vuoto significa rivelare il vuoto assoluto, o Dharma-kāya. Il maestro volle approfittare del momento opportuno per illuminare il monaco ospite, rivolgendogli quella domanda. Il monaco era illuso e pensò all'aria, che era soltanto il vuoto relativo, e non il vuoto assoluto. L'atto con cui il maestro afferrò e tirò il naso del monaco rivelò il Dharma-kāya assoluto, che in realtà faceva quel gesto. Allo stesso modo, anche il grido di dolore del monaco rivelò ciò che in realtà lo proferiva, sebbene il monaco non se ne rendesse conto.

Il maestro chiese ai monaci: « Dove siete andati, adesso? » per scoprire se essi comprendevano che il Dharma-kāya era al di là del venire e dell'andare. La risposta del monaco: « Ero sempre qui », era esatta, perché la sua natura di sé era onnipresente; e per rivelarne la presenza, fece schioccare le dita per

creare un suono: l'atto dello schiacciare era la sua funzione, e il suono significava tutte le cose che ritornano alla Mente Una.

Nelle riunioni speciali, i maestri Ch'an non usavano mai nomi specifici, per non far sí che i loro discepoli si aggrappassero e si attaccassero ad essi. « Quello », è in questo caso un termine Ch'an che significa la Mente Una. « Hai portato quello con te? » significa: « Hai portato con te anche la tua mente? ». In altre parole: ti stai allontanando dalla tua mente? Se è cosí, non la realizzerai mai. I tre suoni prodotti dallo schiacciare per tre volte le dita significano il triplice corpo (Trikāya) in uno. Poiché la natura del sé è al di là della creazione e dell'annientamento, perché qualcuno deve pensare di sottrarsi alla nascita e alla morte che sono trasformazioni illusorie, prive di una vera natura?

Il Maestro Ch'an Wu Chu, alias Wen Hsi, di Hang Chou

Il maestro Wen Hsi era diretto al monastero di Hua Yen (Avatamsaka), sulla montagna Wu T'ai (dalle Cinque Vette) e fece visita alla Grotta di Diamante, per rendervi omaggio. Incontrò un vecchio che camminava conducendo un bue. Il vecchio invitò il maestro al tempio, e quando giunse sulla porta, chiamò: « Chun Ti! ». Rispose un ragazzo, che corse fuori. Il vecchio lasciò il bue e guidò il maestro nel tempio. Tutto l'edificio era di un fulgido colore dorato. Il vecchio sedette e, indicando un cuscino ricamato, invitò il maestro a sedersi.

Poi il vecchio domandò al maestro: « Da dove vieni? ». Il maestro rispose: « Dal Sud ». Il vecchio chiese: « Come è sostenuto, nel Sud, il Dharma del Buddha? ». Il maestro rispose: « In questo periodo di degenerazione e di estinzione (della legge del Buddha), vi sono pochi bhikṣu che osservano le regole ». Il vecchio chiese ancora: « Quanti monaci vi sono in ciascuna comunità? ». Il maestro rispose: « In alcune trecento, in alcune cinquecento ».

Poi il maestro chiese: « Come è sostenuto, qui, il Dharma del Buddha? ». Il vecchio rispose: « Draghi e serpenti si mescolano; santi e peccatori vivono insieme ». Il maestro chiese: « Quanti monaci vi sono nella tua comunità? ». Il vecchio rispose: « Davanti tre tre, dietro tre tre ».

Il vecchio chiamò il ragazzo, perché servisse tè e koumiss. Dopo aver preso il tè e il koumiss, la mente ed i pensieri del maestro si aprirono e divennero vivaci. Il vecchio alzò la tazza

e chiese: « Avete questo nel Sud? ». Il maestro rispose: « No ». Il monaco chiese: « Cosa adoperate, abitualmente, per prendere il tè? ». Il maestro non rispose.

Quando il maestro se ne andò, il vecchio ordinò al ragazzo di accompagnarlo alla porta. (Quando fu uscito) il maestro chiese al ragazzo: « Quante (persone) indica la frase "Davanti tre tre, dietro tre tre"? ». Il ragazzo chiamò il maestro: « O Virtuoso! » e il maestro rispose: « Sì ». Il ragazzo gli chiese: « Quante persone? ».

Il maestro chiese ancora: « Che cos'è questo luogo? ». Il ragazzo rispose: « Questo è il tempio della Grotta di Diamante ». (Allora) il maestro comprese che il vecchio era Wen Shu (il nome cinese di Mañjuśrī), e si rattristò, perché sapeva che non avrebbe più potuto incontrare di nuovo Mañjuśrī. Si inchinò al ragazzo e lo implorò di dire qualche parola, prima della sua partenza. Allora il ragazzo recitò il seguente gāthā:

Senza collera sul volto, l'offerta è completa,
 Senza collera sulla bocca, è fragranza superba.
 Senza collera nella mente, è una gemma preziosa,
 Ogni cosa non impura né contaminata è la vera eternità.

Dopo la conclusione di questo gāthā, tanto Chun Ti quanto il tempio scomparvero. (In cielo) si vide Mañjuśrī, a cavallo d'un leone dalla criniera d'oro, che andava avanti e indietro tra le nuvole di cinque colori. All'improvviso, quella visione fu nascosta da nuvole bianche provenienti da Oriente.

Per questa ragione, il maestro rimase sulla montagna Wu T'ai. Più tardi, si recò a far visita a Yang Shan per chiedere istruzione, ed ottenne il risveglio istantaneo. Fu ordinato e divenne sacrestano del monastero. Poiché Mañjuśrī appariva spesso sopra il paiolo della pappa di riso, il maestro lo colpì con il bastone di bambù usato per frullare il porridge, dicendo: « Wen Shu è Wen Shu mentre Wen Hsi è Wen Hsi ». Mañjuśrī recitò il seguente gāthā:

Le radici del cetriolo amaro sono amare,
 Lo stelo d'un melone dolce è pure dolce.
 Ho trascorso tre lunghi eoni nella coltivazione di me stesso,
 Eppure sono ancora sgradito al vecchio monaco.

Un giorno si presentò un monaco forestiero che chiese un po' di cibo. Il maestro gli diede la propria razione. Yang Shan, che già lo sapeva, chiese al maestro: « Un uomo che ha raggiunto lo stadio del conseguimento è appena giunto qui: gli hai dato del cibo? ». Il maestro gli rispose: « Gli ho dato la mia razione ». Yang Shan disse: « Tu hai una grande benedizione ».

Il bue simboleggia la mente ostinata, e Mañjuśrī è il simbolo della saggezza inerente in ogni uomo, che solo può domare la mente folle.

Quando fu interrogato dal vecchio, il maestro parlò di bhikṣu illusori che non osservavano le regole e di comunità inesistenti di trecento e di cinquecento monaci. Questi bhikṣu e queste comunità erano creati dalla sua mente, e non avevano nulla a che vedere con la sua coltivazione di sé per il conseguimento dello stato di Buddha.

La risposta del vecchio significa che, sebbene i draghi o i santi e i serpenti o i profani, cioè rispettivamente le concezioni buone e malvagie, siano mescolati nella mente di un individuo, tutto questo è causato dalla sua stessa illusione, prodotta dai suoi legami con « tre tre » davanti e « tre tre » dietro il sé. Tre piú tre fa sei, cioè i sei organi dei sensi che stanno davanti alla mente. Ancora, tre piú tre fa sei, cioè le sei coscienze che stanno in fondo alla mente, si servono dei sei organi di sensi che stanno davanti e si abbandonano a sentimenti e discriminazioni. Un'altra interpretazione di « tre tre » è questa: tre per tre è eguale a nove, e di nuovo tre per tre è eguale a nove, e nove piú nove fa diciotto, cioè i diciotto regni dei sensi (dhātu).

Il vecchio voleva insegnare al maestro, quando alzò la tazza e formulò due domande per rivelare ciò che alzava la tazza e che formulava le domande. La seconda domanda: « Che cosa adoperate abitualmente per prendere il tè? », significa che il maestro doveva riconoscere ciò che si serviva di un oggetto qualunque per prendere il tè e ciò che prendeva il tè nel Sud. Il vec-

chio indicava direttamente la mente, ma il maestro era ancora illuso, e non comprese la sua istruzione.

Quando il ragazzo chiamò: « O Virtuoso! » e quando il maestro rispose « Sì », anche in questo caso vi fu una indicazione diretta a ciò che domandava e a ciò che rispondeva. Ciò che domandava e ciò che rispondeva erano, infatti, le menti. Perciò la risposta del ragazzo alla domanda del maestro: « Quante persone indica la frase: "Davanti tre tre, dietro tre tre"? » è la Mente Una che, senza impurità e contaminazioni, è la realtà eterna. Il gāthā del ragazzo era la sua istruzione al maestro, relativa alla purificazione della mente per il conseguimento dello stato di Buddha.

I devoti cinesi che si recano sulla montagna dalle Cinque Vette per venerare Mañjuśrī, incontrano talvolta lungo la strada un vecchio, o un mendicante, o una vecchia che vende tè e pasticcini per i sentieri di montagna. Ancora ai nostri giorni, circolano e vengono credute in tutto il paese storie di apparizioni di Mañjuśrī e di trasformazioni, e di significative conversazioni. I lettori interessati a queste storie dovrebbero leggere il libro *Sous Des Nuées d'Orage*, di Madame Alexandra David-Neel, che riferisce alcune esperienze interessantissime da lei avute nel corso della visita alla montagna, durante l'ultima guerra.

In un monastero, è il sacrestano che dà l'ordine di sedere; ha anche l'incarico di preparare il porridge di riso del mattino e di svolgere altri lavoretti.

Il gāthā di Mañjuśrī significa: Quando un cetriolo è amaro, persino le sue radici sono amare: cioè, quando il maestro era illuso, la sua illusione era completa. Quando un melone è dolce, anche il suo stelo è dolce; cioè, quando il maestro fu illuminato, la sua illuminazione fu completa. Il terzo e il quarto verso significano che, dopo il risveglio, il maestro rimase immutabile e imperturbabile anche davanti alle visioni di Mañjuśrī. Ciò è in contrasto con il tempo in cui si era rattristato perché non sperava piú di incontrare nuovamente Mañjuśrī. In questo modo, il maestro stabilí un buon esempio per tutti i Buddisti, che non debbono prestare attenzione alle visioni che appaiono nelle loro meditazioni, poiché tutte le visioni sono soltanto fiori nel cielo, come disse lo stesso Buddha.

Il monaco forestiero venne per mettere alla prova il mae-

stro e Yang Shan, che era l'insegnante di quest'ultimo ed era già illuminato, sapeva in anticipo della sua visita.

Vi sono due stadi: lo stadio-causa, cioè quello di un budista, poiché egli ha accettato una causa, o illuminazione, che produce un visione diversa, e lo stadio-frutto o stadio del conseguimento, o ricompensa. Un uomo allo stadio di conseguimento è un uomo che ha conseguito il frutto, cioè si è sottratto alla catena delle trasmigrazioni: un Buddha o Bodhisattva.

Un grande eone, o Mahākalpa in sanscrito, è un grande kalpa dal principio dell'univerrso, che viene distrutto quando al suo posto ne incomincia un altro. Ha quattro periodi conosciuti come: 1) periodo della creazione; 2) periodo della durata, o esistenza; 3) periodo della distruzione, quando fuoco, acqua e vento distruggono ogni cosa eccetto il quarto dhyāna e 4) periodo dell'annientamento.

Il Maestro Fu Ta Shih
(letteralmente) *Bodhisattva Fu (alias) Shan Hui*

(Un giorno) l'imperatore Liang Wu Ti invitò il maestro (Fu Ta Shih) ad esporre il Sūtra del Diamante. Appena asceso al seggio, il maestro batté una sola volta sul tavolo con una riga e poi scese dal seggio. Poiché l'imperatore appariva sbalordito, il maestro gli domandò: « Vostra Maestà comprende? ». « No », rispose l'imperatore. Il santo maestro disse: « Il Bodhisattva ha finito di esporre il sūtra ».

(Un altro giorno), indossando una tunica, un cappello e un paio di scarpe, il Bodhisattva si recò al palazzo, dove l'imperatore gli chiese: « Sei un monaco? ». In risposta, il Bodhisattva indicò con un dito il proprio cappello. « Sei un Taoista? » chiese l'imperatore. In risposta, il Bodhisattva indicò con un dito le proprie scarpe. « Sei un laico? » domandò allora l'imperatore. In risposta, il Bodhisattva indicò con un dito la propria tunica di monaco.

Il suo gāthā dice:

L'uomo senza mani impugna la zappa.
Un pedone cammina, cavalcando un bufalo d'acqua.
Un uomo passa sul ponte:
È il ponte che scorre, non l'acqua.

Questa è una citazione da « Le Storie di Eminentissimi Upāsaka » (Ch'u Shih Ch'uan):

« Fu Ta Shi (alla lettera: il Bodhisattva Fu) era nato nel quarto anno del regno di Chien Wu (497 d.C.), della dinastia di Nan Ch'i. Era nativo del distretto di Tung Yang e il suo nome da laico era Fu. Si sposò a sedici anni ed ebbe due figli maschi. A ventiquattro anni, incontrò un asceta indiano, il quale gli disse: "Tu ed io prenderemo lo stesso voto nella dimora di Vipasyin Buddha (il primo dei sette Buddha dell'Antichità) e la tua tunica e la tua ciotola sono tuttora nel palazzo del Cielo di Tusita. Quando vi farai ritorno?". L'asceta indicò una vetta e lo esortò a recarvisi per meditare. Un giorno, il maestro ebbe la visione di tre Buddha, Sākyamuni, Vimalakīrti (chiamato anche "Tathāgata Grano d'Oro") e Dīpamkara, i quali emanavano raggi di luce che risplendevano sul suo corpo. Dopo la sua realizzazione del Sūrangama-samādhi, in cui tutte le cose sono percepite nella loro suprema imperturbabilità, egli comprese di avere raggiunto il nono stadio di Bodhisattva, per questo è anche detto "Shan Hui" ».

Fu Ta Shih fu contemporaneo di Bodhidharma ma sia lui che il Patriarca indiano non riuscirono a liberare l'imperatore Liang Wu Ti.

Gli atti del maestro di ascendere al seggio, battere una sola volta sul tavolo e di discendere dal seggio furono compiuti per rivelare la Suprema Realtà esposta nel Sūtra del Diamante. Il suo fu il modo migliore per rivelare la mente pura e monda inerente in ogni uomo, che è responsabile di tutti i comuni atti della vita quotidiana.

Un giorno egli si presentò al palazzo per illuminare l'imperatore. Nei tempi antichi, come ai giorni nostri, la gente attribuisce grande importanza all'aspetto esteriore di un uomo, così come l'attribuisce ai suoi titoli accademici ed alla sua condizione sociale. Poiché tutto questo non ha valore in relazione al Dharma del Buddha, Fu portava un cappello, una tunica da monaco ed un paio di scarpe, per spezzare via tutte le concezioni di forma, apparenza, aspetto e caratteristica, così come viene insegnato nel Sūtra del Diamante. Di solito, un monaco non porta cappello, un Taoista non porta scarpe ed un laico non porta la tunica da monaco.

Il primo gāthā che il Bodhisattva compose per illuminare i suoi discepoli fu:

Ogni notte (uno) abbraccia un Buddha, mentre dorme,
Ogni mattina (uno) si leva di nuovo con lui.
Quando si levano o si siedono, ciascuno osserva e segue l'altro.
Quando parlano o tacciono, entrambi sono nello stesso luogo,
Non si separano neppure per un momento
(Ma) sono come il corpo e la sua ombra.
Se volete conoscere l'ubicazione del Buddha,
Egli è nel suono della (vostra stessa) voce.

Questo gāthā rivela che il Buddha è inerente in ogni uomo e non lo lascia mai. L'insegnamento di Fu Ta Shih era in linea con quello dei Buddha e dei Patriarchi, ed il suo primo gāthā indicava direttamente la mente di ognuno. La sua semplicità, tuttavia, ben presto diede origine a dubbi ed a sospetti nelle menti dei suoi discepoli, i quali volevano qualcosa di piú astruso. Perciò egli fu costretto a comporre il suo secondo gāthā, che dice:

Vi è una cosa che precede il cielo e la terra,
Non ha forma ed è in essenza silenziosa e vuota.
Può dominare tutte le cose di questo mondo
(E) non segue le quattro mutevoli stagioni.

Questo secondo gāthā non è chiaro e semplice quanto il primo. La cosa che precede cielo e terra è la natura eterna, che è immateriale e impercettibile. Produce tutte le apparenze, ma non muta in mezzo al mutevole fenomenico. Questo gāthā piace soprattutto agli studiosi che ne ammirano la forma poetica; ma ben presto gli uomini, le cui menti vagavano all'esterno, alla continua ricerca di qualcosa di nuovo e di sensazionale, incominciarono a metterlo in disparte e cercarono qualcosa di straordinario per soddisfare il loro desiderio di cose emozionali. Perciò, Fu Ta Shih compose il terzo gāthā presentato nel precedente testo.

Il primo verso del gāthā significa: la mente priva di mani si serve della sua forma umana fenomenica, che è dotata di due mani, per impugnare la zappa.

Il secondo verso significa: l'uomo fenomenico ha una mente inerente in lui, che fa muovere i suoi due piedi per camminare.

L'atto di passare sul ponte rivela ciò che entra nel corpo dell'uomo alla sua nascita e lo lascia alla sua morte.

Nel quarto verso, il ponte, o corpo umano, è sempre mutevole, mentre l'acqua, o natura del sé, è immutabile e non cambia mai.

È un vero peccato che questo gāthā abbia dato origine a discriminazioni nelle menti di alcuni commentatori moderni, i quali amano collegarlo alla Teoria della Relatività di Albert Einstein, che non ha posto nel Dharma della Mente.

PARTE TERZA

IL TAGLIADUBBI DI DIAMANTE

Un Commentario sul Sūtra del Diamante
Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-Sūtra
del Maestro Ch'ar. Han Shan
(*dal Chin Kang Chueb I*)

Premessa

Il *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā Sūtra*, noto comunemente come il Sūtra del Diamante, ha un significato molto profondo e sottile, e sono pochi coloro che lo comprendono veramente. È stato erroneamente suddiviso in trentadue capitoli, che sembrano detti non connessi fra loro, e il sottotitolo di ogni capitolo crea una confusione ancora più grande nelle menti dei lettori che di solito vi si affidano per interpretare il testo. Le divisioni in capitoli ed i sottotitoli, perciò, sono stati omessi in questa versione.

Una interpretazione corretta del sūtra è difficile, perché non appena nella mente di Subhūti sorgeva un dubbio o una domanda, il Buddha, che lo sapeva perfettamente, dava una risposta immediata, senza attendere che il problema mentale venisse esposto a parole. Perciò, tutte queste domande mentali non furono trascritte da Ananda, il quale si limitò ad annotare le domande e le risposte che furono effettivamente udite da lui, secondo la prima frase del sūtra: « Cosí ho udito ».

In Cina, sono stati scritti molti commentari su questo sūtra, ma molti di essi non hanno soddisfatto i lettori i quali non hanno compreso la continuità dell'insegnamento del Buddha, che incominciò spazzando via le concezioni grossolane di Subhūti e si concluse con la distruzione delle sue idee sottili, fino a quando tutti i suoi punti di vista errati furono eliminati uno ad uno, mettendo allo scoperto la sua natura fondamentale. Vi fu cosí una successione continua di concezioni erronee del discepolo, dalla piú grossolana alla piú sottile, che il Buddha spezzò suc-

cessivamente nel Suo insegnamento della Sagghezza (prajñā), perché il prajñā non aveva posto neppure per la più piccola particella di polvere, o impurità causata dall'ignoranza.

Il Maestro Han Shan scrisse questo commentario dopo avere conseguito l'illuminazione, dopo aver letto l'intero Tripiṭaka e dopo avere appreso il profondo significato di tutti i sūtra. Secondo il suo commentario, il Sūtra del Diamante ha soltanto due parti: la Parte I tratta le concezioni grossolane di Subhūti e, in pratica, di tutti gli studenti del Buddismo Mahāyāna, e la Parte II tratta le concezioni sottili che vengono ancora mantenute, ma che per loro sono impercettibili.

Uno studente che riesce a sbarazzare la propria mente dei concetti grossolani, raggiungerà uno stadio descritto nel « Canto del Portatore di Tavole » del maestro Han Shan, che esorta a non « sedere sul terreno bianco e pulito » e a non « inseguire attraenti deviazioni ». (Vedasi l'Autobiografia di Han Shan, *Han Shan Ta Shih Nien P'u*). Quando ha raggiunto questo stadio, lo studente deve avanzare ancora di un passo per sbarazzarsi di tutte le concezioni sottili e impercettibili che continuano a scindere la sua totalità indivisa in soggetto ed oggetto. Soltanto quando questi concetti sottili sono stati completamente sradicati, egli può percepire il Tathāgata della sua natura fondamentale.

La corretta interpretazione di questo sūtra, perciò, è di importanza suprema per gli studenti del Mahāyāna, perché se essi non riescono ad afferrarne il significato avranno difficoltà nello studio del Supremo Veicolo. Questo sūtra ha un'importanza particolare per i seguaci della Setta Ch'an, e il Quinto ed il Sesto Patriarca se ne servirono per imprimere il sigillo alla mente nella loro « Trasmissione del Dharma ». Gli studenti della dottrina della Mente che comprendono il Sūtra del Diamante sono in grado di interpretare esattamente le istruzioni dei Patriarchi, che consistevano esclusivamente nell'allontanare tutti i sentimenti errati e tutte le passioni, allo scopo di acquietare la mente e di rivelare il vero volto fondamentale di ogni essere vivente.

Come il Sesto Patriarca Hui Neng esortava i suoi ascoltatori a purificare le loro menti, prima di esporre il prajñā, i seguaci del Ch'an debbono abbandonare tutte le concezioni duali del soggettivo e dell'oggettivo, durante la loro preparazione spirituale. Sotto questo aspetto, il Sūtra del Diamante è una guida

preziosa per purificare la mente, allo scopo di conseguire il samādhi, senza il quale il prajñā non può manifestarsi.

In questa presentazione, ho usato la parola sanscrita *Dharma* anziché i suoi equivalenti *Legge* e *cosa*. Per *cosa* si debbono intendere tutte le cose o qualunque cosa, piccola o grande, visibile o invisibile, reale o irreale, cose concrete o idee astratte.

Tutte le parentesi sono mie.

L'autore del commentario di questo sūtra e del Sūtra del Cuore fu il maestro Ch'an Han Shan della dinastia Ming. Nato nel 1546, lasciò la sua casa all'età di dodici anni ed entrò in un monastero, dove apprese la letteratura e i sūtra. Esortato da un eminente maestro a praticare il Ch'an, egli lesse « I detti di Chung Feng » (Chung Feng Kuan Lu), che trasformarono completamente il giovane novizio, il quale entrò nell'ordine Saṅgha. Dopo avere ascoltato l'Avatamsaka Sūtra, egli conseguì una chiara comprensione dell'integrazione senza ostacoli di tutte le cose nel Dharma-dhātu. Il suo monastero fu distrutto da un terribile incendio, ed egli fece voto di ricostruirlo, ma si rese conto che non avrebbe potuto farlo prima della propria illuminazione, senza la quale non avrebbe potuto ottenere gli aiuti necessari al suo scopo. Andò a Nord e, nei pressi della capitale, scaldò una montagna e rimase sulla sua vetta, dove visse da eremita. Là egli sperimentò il samādhi del vuoto. Questa esperienza è solitamente la prima che ogni serio seguace del Ch'an ha nella meditazione, dopo essere riuscito a fermare il suo pensiero. Quando egli lesse l'opera di Seng Chao, realizzò improvvisamente la fondamentale immutabilità del fenomenico. Durante il suo soggiorno sulla Montagna dalle Cinque Vette, egli realizzò la completa illuminazione del Bodhisattva Avalokiteśvara, che è descritta nel Sūrangama Sūtra. Ebbe molte altre esperienze, tra le quali due furono le più importanti: in ognuna di esse egli sedette a gambe incrociate e faccia a faccia con un altro monaco illuminato, immobile e silenzioso, per quaranta giorni e quaranta notti di seguito, senza dormire. A settantotto anni, annunciò la propria morte ai suoi discepoli e si spense serenamente. Il suo corpo tuttora intatto, è conservato nel monastero del Sesto Patriarca.

Upāsaka Lu K'uan Yü

Hongkong, 21 marzo 1959

Prefazione

Il Prajñā è una vera causa (hetu) di tutte le Madri dei Buddha (1) e dei Bodhisattva, la natura di Buddha di tutti gli esseri viventi e il grande fondamentale della mente. L'atteggiamento individuale verso di esso, sia concorrente o contraddittorio, determinerà la differenza tra santo (ārya) e mondano.

Perciò è chiaro che le attività quotidiane di tutti gli esseri viventi, come il loro vedere, udire, sapere e sentire, sono in realtà fulgide (manifestazioni) del prajñā: il punto (essenziale) consiste nel credervi o nel non credervi. Per questa ragione è detto: « Solo la fede rende possibile l'ingresso nell'oceano di saggezza di tutti i Buddha ».

All'assemblea della Vetta dell'Avvoltoio, i discepoli del Buddha che erano già stati traghettati oltre (l'oceano della) vita e morte, non ebbero parte nel conseguimento dello stato di Buddha, soltanto perché non credevano in questo Dharma. L'Onoratissimo, perciò, fu costretto ad usare molti mezzi per sradicare (la loro incredulità) ed ogni genere di insulti (per destarli), ma coloro che erano tardi ad apprendere, dubitavano e dubitavano, come se la loro conoscenza non fosse abbastanza qualificata. Poiché i loro dubbi non erano stati sradicati, la loro fondamentale saggezza non poteva manifestarsi. Finalmente, all'assemblea del Prajñā, il Tathāgata (2) usò la sua saggezza di diamante per ta-

(1) Madri dei Buddha: generatori di tutti i Buddha.

(2) Tathāgata: Colui che venne come tutti i Buddha; colui che pre-

gliare (i loro dubbi), per assicurare la completa eliminazione delle loro concezioni tanto di ciò che è santo quanto di ciò che è mondano e l'eliminazione della loro visione (pervertita) di nascita e morte, in modo che la luce fondamentale della saggezza potesse venir loro rivelata. (Soltanto allora) essi incominciarono a credere che le loro menti erano pure e monde e non contenevano una sola cosa che potesse ostacolarli.

Questo diamante del prajñā strappò le radici di tutti i dubbi, e questo sūtra fu esposto a beneficio degli iniziati della Suprema Via, e non per coloro dalla conoscenza superficiale è dalla scarsa virtù, che non potevano comprenderlo. Per questa ragione (il Quinto Patriarca a) Huang Mei se ne servì per imprimere il sigillo sulla mente (3), perché la Setta Ch'an non stabilì un solo Dharma.

Precedentemente, Vasubandhu (il Ventunesimo Patriarca della Setta Ch'an) aveva elencato ventisette dubbi per spiegare questo sūtra. Poiché questi dubbi erano nascosti nelle parole scritte (del sūtra), in questo paese molti si lasciarono sfuggire il suo vero significato, aggrappandosi alle sue parole, e pochissimi riuscirono a cogliere le vere idee che stavano dietro di esse.

Quand'ero ancora bambino sapevo già recitare a memoria questo sūtra, ma anche quando divenni adulto non riuscivo ancora a comprenderne il significato. Quando pensai al Sesto Patriarca il quale, dopo avere udito una frase del sūtra, aveva conseguito la realizzazione istantanea della sua mente, non potei fare a meno di sentire perché nessuno, a questo mondo, poteva prenderlo e penetrarlo. Ciò era dovuto al fatto che l'occhio non era aperto, e questo causava il vero ostacolo alla (realizzazione della propria) natura.

Durante il mio soggiorno nel (monastero del Sesto Patriarca a) Ts'ao Ch'i, una volta, per caso, mentre spiegavo il sūtra ai miei seguaci, ne ottenni un'improvvisa comprensione, sebbene non fossi preparato a questa esperienza; e tutti i dubbi che stavano al di là delle parole del sūtra divennero evidenti al-

se la via assoluta della causa e dell'effetto, e conseguì la perfetta saggezza; uno dei titoli più alti di un Buddha.

(3) Impressione mentale, certezza intuitiva; la mente è la mente-Buddha nel tutto, che può imprimere il sigillo sulla verità; il termine indica il metodo intuitivo della Scuola Ch'an, che è indipendente dalla parola parlata o scritta.

l'occhio della mia mente. È vero che questo Dharma è al di fuori delle parole e delle lettere e non può essere compreso ragionando e discriminando.

Perciò io presi questo sūtra, per spiegarlo come l'elemosina della verità del Buddha. Le tavole di legno che servirono per stamparlo furono dapprima tagliate a Ling Nan, poi a Wu Yun, e in seguito a Nan Yo. Il mio discepolo Fang Yu, che vide il sūtra, vi credette e lo ricevette, intraprese a sua volta a intagliarne le tavole a Wu Men.

Si spera che i quattro varga (4) apriranno il giusto occhio del Dharma e crederanno veramente nelle loro menti. Così, la causa del loro conseguimento della condizione di Buddha incomincerà con questo sūtra.

Scritto nel mese del solstizio d'estate nell'anno Ping Chen (1616). Śramaṇa Te Ch'ing (alias) Han Shan, del monastero di Ts'ao Ch'i, dinastia Ming.

(4) I quattro varga: monaci, monache, devoti e devote.

Parte I

Tutti coloro che spiegano la parola « Diamante » concordano nel ritenere che intende qualcosa di duro e di affilato che può tagliare. Questa è una spiegazione molto vaga. In effetti, esiste in India una pietra preziosa chiamata diamante, che è durissima, e non può venire spezzata, ma può tagliare qualunque altro oggetto. Se viene paragonata al prajñā che può recidere tutte le angosce (kleśa), questo paragone, per quanto valido in teoria, non è del Buddha. È soltanto la solita concezione originata da abitudini ereditate.

Prajñā, che nella nostra lingua significa saggezza, è la Mente Buddha, che è anche chiamata Saggezza Buddha.

Pāramitā significa « raggiungimento dell'altra sponda »: indica l'assoluta estremità di questa Mente.

Il titolo completo, *Prajñā-pāramitā del Diamante*, indica l'insegnamento esposto in questo sūtra, che mira a rivelare la Mente di Diamante del Buddha. Inoltre, questa Mente di Diamante era la mente fondamentale del Buddha nella Sua pratica, come causa, risultante nella Sua illuminazione, come effetto. Ora, Egli apparve in questo mondo per insegnare e convertire gli esseri viventi usando soltanto questa mente. Egli insegnò ai Bodhisattva ad usare questa Mente di Diamante come una causa nella loro pratica, in modo che potessero entrare dalla porta iniziale del Mahāyāna. Per questo Egli insegnò deliberatamente loro a recidere i dubbi (al riguardo). Poiché questa mente non aveva nulla in comune con il regno del sentire degli esseri viventi, gli abitanti di questo mondo non conoscevano il Buddha. Inoltre, il Buddha,

in realtà, non apparteneva a questo mondo. Quando egli venne al mondo, coloro che Lo videro nutrirono dubbi su di Lui. Poiché le Sue attività quotidiane non si conformavano a quelle degli altri, poiché il Suo parlare era diverso, e tutta la Sua pratica e il Suo Dharma erano in contrasto con il mondo, queste disparità diedero origine ai dubbi su di Lui. Non c'è da stupirsi che i re-demoni dei cieli volessero fargli del male, che Devadatta e Ajātaśatru volessero ucciderlo e che tutti gli uomini Lo calunniassero. Per questa ragione Egli disse: « Quando io apparvi su questo mondo, dèi (deva), uomini, spiriti (asura), eretici e re-demoni dubitarono con apprensione ». Non soltanto gli uomini ed i deva sospettavano di Lui, ma persino i Suoi discepoli più anziani, come Mahākāśyapa, sospettavano di Lui, perché, quando esponeva il Dharma, il Buddha usava parlare ora del non-esistente, ed ora dell'esistenza; ora del giusto, ora dell'ingiusto; Egli lodava o biasimava; Egli esortava o rimproverava; e non usava mai parole su di una base prestabilita. I discepoli che ascoltavano il Suo insegnamento nutrivano dubbi e non Gli credevano. Essi dicevano: « Non è Egli Mara che finge di essere un Buddha per irritarci e turbare le nostre menti? ». Se questo era l'atteggiamento dei Suoi più vecchi discepoli, si può bene immaginare quale era quello dei principianti, poiché era difficile credere e comprendere il Dharma esposto dal Buddha. Da quando era apparso in questo mondo, Egli aveva ormai esposto il Dharma per trent'anni. Poiché i Suoi discepoli erano ancora sospettosi e increduli, erano stati ingiusti verso di Lui per un lunghissimo tempo.

Fortunatamente, fu un giorno felice quello in cui Subhūti percepì qualcosa (di straordinario) nell'Onoratissimo, e all'improvviso Lo lodò. L'Onoratissimo (approfittò dei) dubbi del Suo discepolo per reciderli, e gli rivelò la Sua vera Mente di Diamante, perché egli fosse pienamente destato ad essa e non avesse più dubbi in proposito, permettendo così a tutti i presenti di spazzar via a loro volta i loro dubbi. Perciò questo sūtra (narra come) il Buddha rivelò chiaramente la propria mente per recidere i dubbi dei Suoi discepoli nel loro studio della verità. Il sūtra non espone il Prajñā che può recidere le angosce (kleśa) degli esseri viventi. Coloro che non sono d'accordo su questo possono leggere il sūtra, in cui (troveranno) che i dubbi di

Subhūti circa la Mente-Buddha vennero recisi uno ad uno dopo che il Buddha ebbe esposto questa mente. Vi è (nel sūtra) qualche riferimento alla saggezza che recide le angosce degli esseri viventi? Per questa ragione, il titolo del sūtra indica direttamente il Dharma e non è usato come un'allegoria. È ovvio che, quando i dubbi del discepolo vennero recisi, scomparve anche l'angoscia. L'unico scopo del sūtra era recidere i dubbi e destare la fede. Per gli studiosi della verità, la fede è fondamentale, e i dubbi sono i loro ostacoli. Vi sono tre specie di dubbi: sull'uomo (che espone il Dharma), sul Dharma e su se stesso (lo studente).

Il (primo) dubbio circa colui che espone esiste perché egli non viene giustamente riconosciuto. Per esempio, quando i discepoli sentirono il Buddha parlare del corpo fisico (rūpa-kāya), del corpo spirituale (dharma-kāya) e dei corpi grandi e piccoli, non capivano quale corpo era il vero Buddha. Questo era il dubbio su colui che esponeva il Dharma.

Quando il Buddha esponeva il Dharma, non appena aveva parlato dell'esistente, Egli nominava il non-esistente; non appena aveva parlato del vuoto, Egli nominava il non-vuoto (amogha). I Suoi sermoni non erano coerenti, e destavano una grande quantità di dubbi. Questo era il dubbio sul Dharma.

Vi erano forse alcuni che ascoltavano il Suo sermone, Gli credevano e non avevano dubbi sul Dharma, ma lo giudicavano (troppo) estensivo e dubitavano che le loro radici inferiori non fossero qualificate e che essi stessi non fossero in grado di osservarlo. Questo era il dubbio su se stesso.

Questo sūtra conteneva tre specie di dubbi. Non appena uno di essi sorgeva nella mente di Subhūti, il Buddha lo scacciava (fino a che) tutti furono completamente recisi. È stato detto: « Quando tutti i dubbi e il pentimento (per essi) sono spazzati via per sempre, uno dimorerà nella saggezza della realtà ». Questo era lo scopo del sūtra.

Nel nostro paese esistono molti commentari su questo sūtra, ma non sono in armonia con l'idea del Buddha. Soltanto il commentario del Bodhisattva Vasabhandu, il quale elencò i ventisette dubbi che ricorrono nel sūtra, è davvero esatto. Quando il suo commentario fu portato in questo paese, fu tradotto in cinese, ma poiché questo lavoro fu compiuto da uomini la cui

capacità (di comprenderlo) differiva grandemente, nonostante il fatto che il commentatore era un saggio, la traduzione non rese il significato esatto e divenne un ostacolo per gli studenti che non riuscivano a comprenderlo. Il suo significato sottile, profondo e nascosto non può essere insegnato con le parole della bocca, e se è espresso a parole, diventa inutile. Perciò, come possono le parole e le frasi grossolane e instabili penetrarne l'astrusità? In un commentario, è difficile descrivere la Mente-Buddha. Per esempio, quando si scrive una biografia, si possono narrare i fatti, ma è impossibile dipingerne gli aspetti spirituali.

Quando si interpreta questo sūtra come uno strumento che recide i dubbi, la cosa più importante e meravigliosa è scoprire per prima cosa i dubbi che Subhūti aveva nella mente. Se essi possono venire scoperti, il sermone del Buddha sulla « revisione dei dubbi » diventa automaticamente chiaro e non richiede alcuna spiegazione. Perciò, è necessario ricercare questi dubbi prima di tentare di interpretare il testo, e le loro tracce vanno stanate in ogni capitolo, per affrontarli uno ad uno, dimenticando così tutte le parole scritte per comprendere il significato profondo. Soltanto allora si potrà scoprire automaticamente lo scopo dell'insegnamento.

Così io ho udito. Una volta, il Buddha soggiornò nel giardino di Jetāvana (1) nei pressi di Srāvastī, con un'assemblea di milleduecentocinquanta bhiksu.

Questo descrive l'assemblea in cui il Buddha espose il Dharma. Sarebbe superfluo insistervi, poiché altri commentari sono stati già scritti a questo proposito.

Un giorno, all'ora del pasto, l'Onoratissimo indossò la Sua veste, prese la Sua ciotola, ed entrò nella grande città di Srāvastī per mendicare un po' di cibo. Dopo aver mendicato di porta in porta, Egli ritornò. Quando ebbe consumato il Suo pasto, ripose la veste e la ciotola, si lavò i piedi, riordinò il Suo seggio e sedette.

(1) Jetāvana, un giardino nei pressi di Srāvastī, che si dice fosse stato concesso dal principe Jeta al vecchio Anāthapīṇḍada e nel quale erano sorti edifici monastici. Era la dimora favorita del Buddha.

Questo mostra la vita comune e le quotidiane attività del Buddha, simili a quelle di altri e che non avevano nulla di speciale. Vi è qui, tuttavia, qualcosa che è tutt'altro che comune, ma pochissimi lo sanno.

A quell'epoca, l'anziano Subhūti, che era nell'assemblea, si alzò dal suo seggio, si scoprì la spalla destra, si inginocchiò sul ginocchio destro, giunse rispettosamente le palme delle mani e disse al Buddha: « È eccezionale, Onoratissimo! »...

Le attività quotidiane del Tathāgata erano simili a quelle di altri uomini, (ma) una cosa vi era diversa, e coloro che sedevano faccia a faccia con lui non lo capivano. Quel giorno, all'improvviso, Subhūti lo scoprì, lo lodò e disse: « Eccezionale... ». Ahimè! Il Tathāgata era da trent'anni con i suoi discepoli, ed essi non sapevano ancora nulla dei suoi comuni atti della vita quotidiana. Poiché essi non sapevano, pensavano che questi atti fossero comuni, e li lasciavano passare (inosservati). Essi pensavano soltanto che Egli fosse simile ad altri, e perciò sospettavano e non credevano ciò che Egli diceva. Se Subhūti non avesse compreso chiaramente, nessuno avrebbe conosciuto veramente il Buddha.

« ...come il Tathāgata protegge e provvede a tutti i Bodhisattva; come bene istruisce tutti i Bodhisattva ».

Subhūti lodò il Buddha per questa Sua rara qualità, perché egli vide la bontà del Suo cuore (cioè mente). I Bodhisattva qui citati erano i discepoli che studiavano la Sua dottrina. Erano esattamente coloro che in precedenza avevano la (mente) Hīnayāna e incominciavano a sviluppare la mente Mahāyāna; erano tutti Bodhisattva le cui menti erano turbate dalla concezione del vuoto. Il Buddha proteggeva sempre e provvedeva a questi Bodhisattva. Egli non aveva altra idea che portarli alla (realizzazione della) Mente-Buddha. Il Buddha li proteggeva e provvedeva a loro perché quando era apparso su questo mondo, il Suo voto fondamentale era stato di guidare tutti gli esseri viventi perché potessero diventare simili a Lui. Questa (Sua) mente avrebbe raggiunto la sua estremità soltanto quando ogni essere vivente avesse ottenuto lo stato di Buddha. Tuttavia, gli esseri viventi avevano poca virtù ed erano saturi di impurità, e poi-

ché la loro volontà era fiacca, erano incapaci di realizzare (questo scopo). Perciò essi erano come bambini e il Buddha era come una madre amorosa che protegge i figli e provvede a loro senza un attimo di tregua. Il Buddha conosceva perfettamente tutti gli esseri viventi che Egli proteggeva e per i quali aveva soltanto pensieri di bontà, così come una madre amorosa si prende cura dei suoi figli. Per protezione e pensieri di bontà si deve intendere che il Suo solo scopo si sarebbe realizzato soltanto dopo che tutti gli esseri viventi avessero conseguito lo stato di Buddha. È per questo che egli istruiva così bene i Bodhisattva. Egli non osava dirlo apertamente, ma usava metodi adatti per insegnare loro. Ecco perché venne usata la parola « bene ». Il sūtra dice: « Io uso illimitati ed innumerevoli (metodi) per guidare gli esseri viventi, affinché ciascuno di loro consegua l'onniscienza (sarvajña) (2). Questo è il significato delle parole « protegge », « provvede a » e « istruisce ».

« Onoratissimo, quando uomini e donne virtuosi sviluppano la mente della suprema illuminazione (3), come debbono dimostrare le loro menti e come debbono essere domate? ».

Subhūti chiedeva i mezzi per acquietare la mente. Quando le menti dei discepoli dimoravano nel Hīnayāna, essi accettavano di salvare soltanto se stessi, ma non pensavano a salvare tutti gli esseri viventi. Perciò, le loro menti erano limitate. Ora che per piú di vent'anni avevano ascoltato l'insegnamento del Buddha, il quale si era servito di tutti i mezzi per spazzare via (le loro false idee) e per esortarli a salvare tutti gli esseri, essi venivano chiamati esseri viventi dalla mente vasta ed erano Bodhisattva. Era stato ingiunto loro di convertire tutti gli esseri di quaggiú, per ricercare il frutto del Buddha lassú. Essi ora accettavano di salvare tutti gli esseri ed erano decisi a sviluppare la mente Bodhi.

Subhūti già credeva nella Mente-Buddha, ma vedeva nuovi Bodhisattva che avevano appena incominciato a sviluppare la mente vasta d'un Bodhisattva e non erano ancora destati al vuoto

(2) Sarvajña: onniscienza o saggezza del Buddha.

(3) Anuttara-samyak-sambodhi o Anubodhi: insuperata illuminazione completa, attributo di tutti i Buddha. Tradotto in cinese: la conoscenza o consapevolezza piú alta, esatta e completa, o universale, la saggezza perfetta di un Buddha, Onniscienza.

relativo, così come lo concepivano prima. In precedenza, le loro menti potevano aggrapparsi al nirvāna del Hīnayāna per dimorarvi serenamente. Ora essi avevano abbandonato la precedente (concezione del) vuoto (unilaterale), ma non avevano ancora raggiunto il vero vuoto. Perciò, quando precedevano oltre, non acquisivano alcuna esperienza nuova, e quando tornavano indietro, perdevano la loro vecchia dimora. Essi erano chiamati perciò Bodhisattva le cui menti erano turbate dalla concezione del vuoto. Poiché usavano aggrapparsi ai nomi e alle parole, erano ancora legati dalle abitudini. Essi conservavano ancora la falsa convinzione che vi fosse una reale dimora e che vi fosse veramente un frutto del Buddha da ricercare. Perciò, essi pensavano di dover ricercare un frutto del Buddha, in cui dimorare. Poiché veniva loro richiesto di convertire tutti gli esseri viventi di quaggiù per poter ottenere il frutto del Buddha lassù, essi dovevano salvare tutti gli esseri viventi prima di poter diventare Buddha essi stessi. Ora, essi vedevano innumerevoli esseri viventi nell'universo (4), e si chiedevano quando tutti quegli esseri sarebbero stati salvati, e in che modo avrebbero potuto conseguire il frutto del Buddha, poiché l'universo non si sarebbe mai vuotato di quegli esseri. Perciò, Subhūti deliberatamente sollecitò per loro i mezzi (appropriati), in modo che le loro menti potessero dimorare nella pace ed essere domate. Perché dunque Subhūti, il quale aveva veduto e lodato l'eccezionale Mente-Buddha, chiese soltanto queste due cose? Tutta l'assemblea aveva riconosciuto che l'Onoratissimo aveva già conseguito (il frutto della) illuminazione. Subhūti aveva veduto che la Sua mente era serena ed in pace, mentre le menti di coloro che erano decisi a ricercare il frutto del Buddha erano (tuttora) turbate. Egli voleva sapere dove avrebbero dovuto dimorare quelle menti e come dovevano essere domate.

Circa il modo di acquietare la mente (un esempio si può trovare nel dialogo tra Bodhidharma e il Secondo Patriarca Ch'an), che era il suo assistente e che sollecitò da lui il mezzo per acquietare la propria mente. Bodhidharma rispose: « Portami la tua mente, così che io possa acquietarla ». Il Secondo Patriarca disse: « Io non posso trovare la mia mente ». E Bo-

(4) Alla lettera: « il grande trichilicosmo ». Vedere nota 29 a pag. 214.

dhidharma rispose: « Ora ho acquietato la tua mente ». Nella scuola Ch'an, fu sufficiente una parola, e questa fu la dottrina Ch'an. Ora, l'Onoratissimo parlò di tanti metodi per acquietare la mente, perché il Suo cuore era pieno di compassione. Questa fu la Scuola dell'Insegnamento. In fondo, si trattava soltanto della ricerca della mente che non poteva essere trovata. Ecco perché, prima del Quarto Patriarca, veniva usato il *Laṅkāvatāra Sūtra* per imprimere il sigillo (e provare) la mente, e perché, più tardi, (il Quinto Patriarca a) Huang Mei e il Sesto Patriarca usarono il *Sūtra del Diamante* per imprimere questo sigillo. Il *Sūtra* (del Diamante), perciò, non è un *sūtra* di parole proferte e scritte, e non deve essere considerato tale. Il suo (significato) meraviglioso è al di fuori delle parole. In esso, la domanda: « Che cosa pensi? » viene formulata per sondare i dubbi (del discepolo). L'intera assemblea fece sorgere (nuovi) dubbi udendo le parole del Buddha, e sebbene questi dubbi non fossero rivelati, le menti dei discepoli erano già in moto. Questa era discriminazione per mezzo di parole mentali, ed aveva origine nelle abituali (concezioni dei) nomi e delle parole.

Il Buddha disse: « Eccellente, eccellente, o Subhūti! Così come tu dici, il *Tathāgata* protegge, cura ed istruisce così bene i *Bodhisattva*. Ora ascolta attentamente ed io ti dirò come le menti di uomini e di donne virtuosi, che sviluppano la mente dell'illuminazione suprema, debbano dimorarvi ed essere domate.

La domanda di Subhūti si riferiva ai *Bodhisattva* che erano alla ricerca dell'illuminazione suprema (*ānubodhi*), e che non potevano essere simili al Buddha, la cui mente era così serena e pacificata. Egli pensava che, se essi desideravano diventare Buddha, dovevano compiere le stesse attività quotidiane del Buddha, e soltanto allora avrebbero potuto divenire Buddha. Egli vedeva la mente del Buddha che era in pace e le menti dei *Bodhisattva* che non riuscivano a dimorare nel silenzio e nell'immobilità. Perciò fece la domanda: « In che modo debbono essere domate (le menti), per dimorare nella pace? ».

Nella Sua risposta, il Buddha intendeva dire che i *Bodhisattva*, i quali desideravano acquietare le loro menti per diventare essi stessi Buddha, non dovevano ricercare altro che la Sua mente che, come Subhūti aveva rettamente inteso, proteggeva,

curava e istruiva (i Bodhisattva). Così le loro menti si sarebbero acquietate, e non vi sarebbe stata necessità di domarle. Perciò, Egli disse: «Così come tu dici». Sarebbe stato sufficiente acquietare le loro menti e (allora) che altro avrebbero potuto cercare di domare? Essi avrebbero dovuto fare «così»; perciò vi è la parola «così» nella Sua risposta.

(Subhūti rispose): «Oh, sí, Onoratissimo, sarò lieto di udire (le tue istruzioni)».

Subhūti disse: «Oh, sí», perché ora credeva nella Mente-Buddha, circa la quale non aveva piú dubbi. Poiché egli aveva già visto la Mente-Buddha, pareva non vi fosse bisogno di un ulteriore insegnamento (in proposito). Ma poiché gli altri Bodhisattva non lo sapevano, egli era lieto di udire (tale insegnamento, perché quei Bodhisattva avessero la possibilità di conoscerlo a loro volta).

Il Buddha disse: «Subhūti, tutti i Bodhisattva e i Mahāsattva devono domare le loro menti in questo modo...».

Qui il Buddha indica i mezzi per acquietare la mente, che sono elencati nel paragrafo seguente del sūtra. Subhūti chiese due cose: come doveva dimorare la mente, e come si doveva domarla? Ora, invece, il Buddha parlava soltanto del modo di domare la mente, e non diceva nulla a proposito di come doveva dimorare.

Poiché erano uomini del mondo, Śrāvaka (5) e Pratyeka (6) si aggrappavano all'idea del dimorare, a causa delle (false) abitudini (acquisite attraverso l'uso) di nomi e di termini, e poiché ora essi erano risolti ad entrare nel Mahāyāna, era molto importante, per prima cosa, eliminare tali (false) abitudini, perché né gli esseri viventi né il nirvāṇa sono reali, essendo gli uni e l'altro inesistenti ed avendo come unica sostanza nomi e termini.

(5) Śrāvaka: ascoltatore, discepolo del Buddha, che comprende le Quattro Nobili Verità, si libera dell'irrealtà del fenomenico, ed entra nel nirvāṇa incompleto.

(6) Pratyeka: uno che vive in disparte dagli altri e consegue l'illuminazione da solo, o per se stesso, in contrasto con l'altruismo del principio dei Bodhisattva.

Una volta che nomi e termini fossero stati spazzati via, le loro (false) abitudini sarebbero scomparse completamente, e la mente sarebbe divenuta automaticamente calma e serena, e in questo modo non sarebbe stato necessario domarla e sottometterla. Perciò, il Buddha insegnò loro soltanto come domare le loro menti, e non disse nulla a proposito del mantenerla nel silenzio e nell'immobilità, per non riportare in vita queste (false) abitudini. È detto: « La mente folle non si arresta mai: se si arresta, diverrà illuminata (bodhi). Basta vuotare la mente di tutti i sentimenti mondani; non deve esservi alcuna interpretazione di ciò che è santo ». Poiché il Buddha non vincolava gli altri ad un Dharma prefissato (7), Egli non parlò del dimorare (nel silenzio nell'immobilità).

...Tutti gli esseri viventi nati dalle uova, dagli uteri, dall'umidità o per trasformazione, con o senza forma, capaci o incapaci di pensiero, o né capaci né incapaci di pensiero (8), tutti sono guidati da me al nirvāna finale, per l'estinzione della reincarnazione. Sebbene innumerevoli esseri viventi vengano così guidati al (nirvāna finale per) l'estinzione della reincarnazione, è vero che neppure un solo essere vivente vi è guidato. E perché questo, Subhūti? (Perché) se un Bodhisattva si aggrappa (ancora) alla falsa nozione (laksana) (9) di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita (10), non è (un vero) Bodhisattva ».

(7) Il Buddha non insegnò alcun Dharma fissato, ma si limitò a spogliare i Suoi discepoli delle convinzioni erronee, in modo che il loro prajñā connaturato potesse manifestarsi.

(8) Naivamjñāsamjñāyatana: il cielo o luogo in cui non vi è né pensiero né non-pensiero; il quarto dei quattro cieli immateriali, noto come Akanīṣṭha, il piú alto cielo della forma.

(9) Lakṣaṇa: forma, apparenza, indicazione, segno, aspetto e caratteristica.

(10) I quattro lakṣana di un ego, una personalità, un essere e una vita sono spiegati da Han Shan a pag. 235. Le definizioni Hīnayāna di queste quattro false nozioni sono: *a*) l'illusione che vi sia un ego o un sé reale nei cinque skandha; *b*) che questo ego sia un uomo o personalità differente dagli esseri di altri sentieri; *c*) che tutti gli esseri abbiano un ego nato dai cinque skandha; *d*) che l'ego abbia un periodo di vita determinato o predestinato.

Nel Buddismo Mahāyāna e Ch'an ciò viene insegnato per mezzo di una meditazione in quattro fasi: 1) Meditate sull'ego o sé come proprietario del corpo fisico e come soggetto che sta meditando; un altro uomo o personalità sia la controparte di tale ego, come oggetto. La mente che

Qui l'Onoratissimo indicava un metodo di meditazione per acquietare la mente. Poiché un Bodhisattva ha deciso soltanto due cose, cioè la ricerca del frutto del Buddha e la conversione di tutti gli esseri viventi, la sua mente non è acquietata, perché egli vede che gli esseri viventi sono sempre immutati ed esistono dovunque, e si domanda quando tutti potranno essere liberati. Se non possono essere salvati tutti gli esseri viventi, sarà veramente difficile cogliere il frutto del Buddha, che non sarà raggiungibile. Perciò, la sua mente non è acquietata, ed egli è costantemente ansioso, per questa ragione, e cerca di domare tale sua mente. Ora, il Buddha insegnava il metodo di salvare gli esseri viventi, che consisteva nel considerare come fattore principale la non-esistenza di un ego. Tuttavia, un Bodhisattva vede un numero grandissimo di esseri viventi che egli non può salvare solo perché si aggrappa alla falsa nozione di un ego, che conduce a quella d'una personalità; e se ognuno avesse una simile controparte, il numero degli esseri viventi nell'universo sarebbe senza limite. Inoltre, poiché il ciclo delle rinascite è interminabile, egli si sgomenta quando pensa alla difficoltà di liberare tutti gli esseri viventi.

cerca la saggezza è l'ego o soggetto, e la saggezza cercata è l'oggetto. Quando realizza che l'ego è non-esistente e lo rifiuta, è chiamata personalità. 2) Meditate su questa personalità, che dall'essere oggetto diventa soggetto e comprende che anche questa è un'illusione. Quando la mente realizza che anche la personalità è un nome vuoto, privo di natura reale, è chiamata essere. 3) Meditate sull'essere, che è uno stato di vuoto relativo. fino a quando anch'esso scompare; tuttavia, rimane qualcosa. 4) Meditate su ciò che rimane, un periodo di vita determinato o predestinato. Questa è una consapevolezza incompleta, perché è ancora presente l'elemento tempo. Eliminate tale elemento.

Un'analisi di queste quattro fasi di meditazione rivela: 1) Soggetto e sua eliminazione. Liberazione o distacco dagli organi dei sensi (o dati dei sensi). 2) Oggetto e sua eliminazione. Liberazione o distacco dai dati dei sensi (od organi dei sensi). 3) Vuoto relativo (di soggetto e oggetto) e sua eliminazione. Liberazione o distacco dal vuoto relativo di 1) e 2). 4) Consapevolezza incompleta (del vuoto relativo).

La quarta fase è chiamata « stare in cima ad un palo alto cento piedi », da dove si deve fare un passo avanti per superare il mare di sofferenza e per raggiungere l'altra sponda. Questa fase può essere raggiunta soltanto quando la potenzialità è stata destata in pieno ed è pronta per il risveglio.

Così colui che medita passa attraverso tutti i quattro lakṣaṇa, dal piú grossolano al piú sottile, prima di spazarli via tutti per conseguire il prajñā, che è libero da ogni concetto dualistico di oggetto e soggetto, compresa la sottile concezione di ego e dharma, che è la piú difficile da infrangere.

Egli non si rende conto che (tutti) gli esseri viventi sono fondamentalmente nella condizione del Bhūtatathatā (11).

Nonostante il numero incalcolabile di esseri viventi, ve ne sono soltanto dodici categorie. Un (attento) esame di queste dodici categorie conduce alla loro classificazione in quattro gruppi, cioè: nati dalle uova, dagli uteri, dall'umidità e per trasformazione. Questi quattro gruppi di nascite comprendono soltanto due dharma, cioè Forma (o il materiale) e Mente (o l'Immateriale). Il dharma della forma comprende i regni della Forma e della Non-Forma, il dharma della mente comprende il Pensiero e il Non-Pensiero. Se vengono estesi piú oltre, questi dharma comprendono anche i regni dell'assenza della Forma e della Non-Forma, e dell'assenza del Pensiero e del Non-Pensiero. Perciò, queste dodici categorie comprendono l'intero regno di tutti gli esseri viventi, ed il loro numero non è grande. Inoltre, essi sono chiamati esseri viventi le cui forme e menti si muovono nel mondo dei fenomeni (12). Poiché essi sono fenomeni, questi esseri viventi sono fondamentalmente non-esistenti. Poiché sono tali, falsamente sono considerati come esistenti (13). Se essi sono considerati come non-esistenti, sono fondamentalmente nella condizione di « talità » (Bhūtatathatā). Poiché sono nello stato di Bhūtatathatā, essi sono tutti nella condizione di nirvāṇa finale. Era una cosa difficile, questa?

Vimalakīrti ha detto: « Tutti gli esseri viventi sono fondamentalmente (nello stato) di calma e di estinzione (della reincarnazione, cioè nel nirvāṇa) e non possono essere acquistati o diventare ancora piú estinti ». Così, quando innumerevoli esseri viventi venivano liberati, in realtà nessuno veniva liberato. E questo perché? Perché, fondamentalmente, non esiste alcun ego. L'idea di un ego conduce a quella d'una personalità, e l'idea d'una personalità è quella di un essere e di una vita. Colui che conserva queste quattro false nozioni non può essere chiamato Bodhisattva; e come può parlare di salvare gli esseri viventi? Perciò, un Bodhisattva deve considerare la non-esistenza di un ego, e la non-esistenza di un ego condurrà alla non-esistenza d'una personalità. Quando ego e personalità non hanno esistenza, il

(11) Bhūtatathatā: il reale, talità o realtà, il tutto.

(12) Sono combinazioni empiriche senza realtà permanente.

(13) Scambiare l'apparente per il reale.

regno degli esseri viventi, automaticamente, è portato ad essere calmo ed estinto. Quando gli esseri viventi sono calmi ed estinti, il frutto del Buddha è alla portata di tutti. E allora perché temere che sia lontano? Perciò, un Bodhisattva deve considerare la non-esistenza di un ego.

In uno dei paragrafi successivi del sūtra (vedere a pag. 253) il Buddha affermò che se un uomo avesse realizzato che tutti i dharma erano privi di ego e avesse raggiunto la (perfezione della) pazienza (kṣānti), sarebbe stato un vero Bodhisattva.

Dubbio. — Il Buddha insegnò ai Bodhisattva a salvare gli esseri viventi, soprattutto per mezzo della carità o dell'elemosina (dāna) (14). Coloro che ricevevano le elemosine erano tutti esseri viventi. Ora (secondo il Suo insegnamento) tutti gli esseri viventi sono non-esistenti; perciò, se vengono date elemosine, chi le riceverà? Nel seguente paragrafo del sūtra, il Buddha dice che un Bodhisattva, dando elemosine, non deve aggrapparsi alla falsa nozione di esseri viventi.

« Inoltre, Subhūti, la mente di un Bodhisattva non dovrebbe dimorare in alcun luogo, quando dona elemosine; vale a dire, egli deve donare senza una mente che dimora nella forma, e deve donare senza una mente che dimora nel suono, o nell'odorato, o nel gusto, o nel tatto o nelle cose (15). Subhūti, in questo modo un Bodhisattva deve donare elemosine senza una mente che dimora in false nozioni di forma (laksana) » (16).

Il Buddha spazzò via un dubbio originato dal fatto che il discepolo si aggrappava alle apparenze (lakṣaṇa). Subhūti dubitò, quando udì che gli esseri viventi erano non-esistenti e pensò che, se lo erano, nessuno avrebbe ricevuto le elemosine, quando un Bodhisattva le donava. Poiché gli oggetti dei sei sensi (guṇa) (17)

(14) Dāna. Carità, elemosina (di beni o di dottrina).

(15) Benché questo abbia un suono piuttosto goffo, è esatto, perché è impossibile e non necessario rinunciare contemporaneamente a tutti i sei oggetti dei sensi. Ma se uno qualunque di essi viene spazzato via, anche gli altri cinque scompaiono simultaneamente. Avalokiteśvara spazzò via soltanto il suono e conseguì l'illuminazione.

(16) I sei guṇa sono: vista, suono, odorato, gusto, tatto e dharma.

(17) Alla lettera: le tre condizioni della ruota: chi dona, chi riceve e dono.

sono irreali, (essendo causati dall'illusione) e poiché gli esseri viventi sono fundamentalmente non-esistenti, il Buddha disse: « La mente non deve dimorare in alcun luogo ». Questo doveva insegnare (a un Bodhisattva) a non aggrapparsi alle apparenze degli esseri viventi ed agli oggetti dei sensi (gūṇa).

Dubbio. — Ancora un altro dubbio nascosto: « Se la mente non dimora nelle forme (lakṣaṇa), come possono esservi meriti? ». Nel paragrafo seguente del sūtra, viene risposto che i meriti sono tanto più grandi quando è eliminato l'attaccamento alle forme.

« Perché? (Perché) se la mente di un Bodhisattva non dimora nelle forme (lakṣaṇa) quando pratica la carità (dāna), il suo merito sarà inconcepibile e incommensurabile. Subhūti, che cosa pensi? Riesci tu a pensare ed a misurare l'ampiezza dello spazio nell'Est? ».

« Non posso, Onoratissimo! ».

« Subhūti, (quando) un Bodhisattva pratica la carità senza una mente che dimori nelle forme, il suo merito è altrettanto inconcepibile e incommensurabile ».

Il Buddha spazzò via un dubbio relativo all'attaccamento alle forme (lakṣaṇa) quando qualcuno pratica la carità (dāna). Se la sua mente allora si aggrappa alle forme, il suo merito non sarà grande. Perciò, l'Onoratissimo giustamente additò il merito più grande derivato dalla pratica della carità senza attaccamento alle forme, per acquietare la mente di Subhūti. Se la carità viene praticata mentre la mente si aggrappa alle forme, questo (atto) sarà da esse condizionato, e poiché le forme degli esseri viventi sono insignificanti quanto una particella di polvere, se anche viene conseguito qualche merito, quando sarà grande? Quando invece la carità è praticata per il bene degli esseri viventi, non si vedrà né il donatore, né il ricevente, né il dono, perciò la triplice condizione non si realizza (17) e non vi sono forme cui la mente si può aggrappare. Il merito ottenuto in questo modo, senza attaccamento alle forme, è inestimabile, e viene paragonato allo spazio immenso.

« Subhūti, la mente di un Bodhisattva deve dimorare COSÌ, come insegnato ».

In conclusione, il Buddha insegnò il Dharma che acquieta la mente. La precedente domanda intende acquietare la mente che non dimora nel silenzio e nell'immobilità. L'Onoratissimo insegnò il metodo, che consiste essenzialmente nel considerare la non-esistenza di un ego. Se l'ego non esiste, scompare anche la personalità. Quando la concezione di un ego e di una personalità è stata eliminata, la mente è nello stato di nirvāṇa. Così tutti gli esseri viventi divengono calmi e liberi (dalla reincarnazione, cioè sono nel nirvāṇa). Non appena tutti gli esseri viventi sono acquietati, non vi è più necessità di ricercare lo stato di Buddha. Così la mente che ricercava (qualcosa) è posta in stato di quiete; ogni desiderio di afferrare e di respingere scomparirà; essendo vuoto l'interno (organi) e l'esterno (oggetti), la Mente Una rimane immutabile. Questo è il metodo per acquietare la mente. Per questo, il Buddha usò la parola « COSÌ ».

Dubbio. — Il donare elemosine, il compiere azioni virtuose e la conversione degli esseri viventi di quaggiù hanno un unico scopo, la ricerca del frutto del Buddha lassù. Ora, se gli esseri viventi sono non-esistenti, e la triplice condizione è estinta, la causa sarà fittizia. Perciò, come può una causa senza forma condurre ad un frutto che ha forma? Inoltre, il corpo del Tathāgata era chiaramente visibile e non era (certamente) ottenuto da una causa priva di forma. Poiché questo portava a percepire il Tathāgata per mezzo di forme, il Buddha spazzò via questo (nuovo) dubbio (nel seguente paragrafo).

« Subhūti, che cosa pensi? Può il Tathāgata essere veduto per mezzo della Sua forma corporea? ».

« No, Onoratissimo, il Tathāgata non può essere veduto per mezzo della Sua forma corporea. Perché? Perché quando il Tathāgata parla di forma corporea, non è forma (reale) » (18).

Il Buddha disse a Subhūti: « Tutto ciò che ha forma è irreali; se tutte le forme vengono vedute come irreali, si percepirà il Tathāgata ».

Il Buddha indicò direttamente l'atto profondissimo di percepire il nulla (dei fenomeni). Quando Subhūti udì parlare di una causa che non aveva forma (lakṣaṇa), nutrì un dubbio circa

(18) Il lakṣaṇa del corpo fisico non è realtà, ma è così chiamato per comodità.

una causa senza forma, per mezzo della quale non gli pareva possibile che si potesse ottenere il frutto del Buddha, che aveva forma. Egli vedeva perciò il Tathāgata per mezzo della forma e aggrappandosi alla forma del Corpo della Trasformazione del Buddha (Nirmāṇa-kāya) (19). Questa era la causa della sua incapacità di percepire la vera sostanza del Dharma-kāya. Il Buddha spezzò la nozione di forma di Subhūti, e il discepolo comprese la Sua idea. Ecco perché il Buddha indicò la necessità di non percepire il Tathāgata per mezzo della forma, poiché il corpo di cui il Buddha parlava era in realtà il Suo Dharma-kāya. Per questo, Subhūti disse: « Non è una forma corporea (reale). Inoltre, il Dharma-kāya non ha forma. Se, in mezzo alle forme di tutte le cose, qualcuno può comprendere che esse sono irreali, egli percepisce il Tathāgata. Ciò non significa che il Dharma-kāya del Tathāgata abbia una forma speciale, al di fuori di quella di tutte le cose. Appare così chiaro che una causa priva di forma collima esattamente con un frutto privo di forma ».

Dubbio. — Un altro dubbio sorge nella mente di Subhūti: è molto difficile credere e spiegare il significato della (dottrina di) una causa senza forma che collima con un frutto senza forma, poiché è una dottrina molto profonda.

Subhūti disse al Buddha: « Onoratissimo, vi saranno esseri viventi che potranno sviluppare una vera fede in queste parole, in queste frasi e in questi capitoli, quando verranno loro esposti? ».

Il Buddha disse: « Subhūti, non parlare così. Negli ultimi cinquecento anni, dopo il trapasso finale del Tathāgata, vi saranno coloro che osserveranno le regole della morale e compiranno buone azioni che produrranno benedizioni. Costoro riusciranno a sviluppare una fede in queste frasi (che considereranno) incarnazioni della Verità. Tu devi sapere che essi non avranno piantato buone radici soltanto in una, due, tre, quattro o cinque terre del Buddha. Essi avranno piantato tali radici in innumerevoli migliaia e miriadi di terre del Buddha. Udeno queste frasi, sorgerà in loro un unico pensiero di pura fede. Subhūti, il Tathāgata sa e vede tutto; tutti gli esseri viventi acquisteranno così meriti incommensurabili. Perché? (Perché) essi avranno spazzato

(19) Il Buddha possedeva tre corpi (Trikāya), che sono essenzialmente uno, l'uno nell'altro: 1) Dharma-kāya, incarnazione della Legge, che risplende dovunque e illumina tutto; 2) Sambhoga-kāya, incarnazione di purezza e beatitudine; 3) Nirmāṇa-kāya, il corpo di trasformazione, con il quale Egli appariva in qualunque forma.

via le false nozioni di un ego, d'una personalità, di un essere e di una vita, del Dharma e del Non-Dharma. Perché? (Perché) se le loro menti si aggrappano alla forma (laksana), essi continueranno ad afferrarsi alla nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Se le loro menti si aggrappano al Dharma, essi si aggrapperanno (ancora) alla nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Perché? (Perché) se le loro menti si aggrappano al Non-Dharma, continueranno ad aggrapparsi alla nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Perciò, non si deve afferrare e conservare la nozione di Dharma né quella di Non-Dharma (20). Ecco perché il Tathāgata ha sempre detto: "O voi Bhikṣu, sappiate che il Dharma che io espongo è paragonato ad una zattera" (21). Persino il Dharma può essere posto da parte: a maggiore ragione, non potrà essere posto da parte il Non-Dharma? ».

L'Onoratissimo diede un'indicazione diretta del potere penetrante della saggezza (o visione) del Buddha. Prima, Subhūti si aggrappava a cose che avevano forma, considerandole la causa, e il Buddha spezzò la sua (falsa) concezione con (la dottrina del) donare elemosine senza attaccamento alle forme. Poi Subhūti dubitò di una causa senza forma che non poteva collimare con un frutto che aveva forma, afferrandosi così alla nozione che il Buddha avesse forma. Il Buddha spezzò questa concezione (errata) indicando che il Dharma-kāya non ha forma. Era chiaro, perciò, che una causa senza forma collimava esattamente con un frutto senza forma. Perciò causa e frutto erano del tutto vuoti, e tanto l'ego quanto il Dharma (22) venivano eliminati. Poiché questo significato era troppo profondo per essere creduto e spiegato, Subhūti, ancora dubbioso, chiese al Buddha se vi sarebbero stati alcuni che potevano credere in questa dottrina. Le « parole », le « frasi » e i « capitoli » indicavano ciò che era sta-

(20) Dharma e Non-Dharma sono una coppia di positivo e negativo, cioè un paio di contrari che non ha posto nel prajñā assoluto. Inoltre, chi si aggrappa al Dharma o al Non-Dharma, si aggrappa ancora alla nozione di un ego (il soggetto) e di una cosa tenuta (l'oggetto). Soggetto e oggetto sono a loro volta una coppia di contrari che deve essere spazzata via perché il prajñā possa manifestarsi.

(21) Il Dharma o metodo esposto dal Buddha venne paragonato ad una zattera, che i suoi discepoli dovevano abbandonare, dopo avere raggiunto « l'altra sponda ».

(22) Ego e Dharma. Il Buddha, qui, sta esponendo il Dharma: altrove, invece, significa « ego e cose ».

to appena detto a proposito della causa senza forma e del frutto senza forma. Il Buddha rispose: « Perché non dovrà esservi gente così? Coloro che credono in questa dottrina non saranno uomini volgari, poiché (soltanto) coloro che osserveranno i comandamenti e compiranno buone azioni (che produrranno benedizioni) potranno credervi. Costoro non avranno piantato buone radici soltanto in una, due, tre, quattro o cinque terre del Buddha, ma le avranno piantate in innumerevoli migliaia e miriadi di terre del Buddha ». Questo significa che coloro i quali, molto tempo fa, hanno piantato radici profonde, saranno in grado di avere questa fede. Questi esseri viventi dalle radici profonde, in un unico pensiero avranno fede (in questa dottrina) e « Io so e vedo che i meriti da loro acquisiti saranno incommensurabili ».

Era così chiaro che questo merito senza forma avrebbe superato di gran lunga quello ricercato mentre (la mente) si aggrappava alla forma delle cose. Perché il non-attaccamento alle forme assicura maggiori meriti? Perché questi esseri viventi non avranno più attaccamento alla forma di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Non soltanto non vi sarà alcun attaccamento a queste quattro forme, ma anche tutte le nozioni di cose aventi forma e di cose aventi non-forma saranno completamente eliminate. Perciò, il Buddha disse che non vi sarebbero più state nozioni di Dharma e di Non-Dharma. Non aggrappandosi alle forme, questi esseri viventi avrebbero abbandonato tutto. Se in un unico pensiero, la mente afferrasse ancora il Dharma e il Non-Dharma, si aggrapperebbe alle quattro forme (di un ego, una personalità, un essere e una vita). Non avendo attaccamento alle forme, le loro menti e i loro oggetti saranno vuoti, e i meriti (così accumulati) saranno insuperabili. Questo era il potere della vera conoscenza e della vera visione del Tathāgata. (Egli disse): « Per questo io insegno ai Bodhisattva di non afferrare Dharma e Non-Dharma. Perché? Perché quando qualcuno "entra" in questa dottrina, (per lui) la nozione di ego e di Dharma sarà vuota, e immediatamente ogni attaccamento verrà gettato via, ed egli si solleverà al di sopra di tutto ciò che esiste. È cosa da poco? Perciò, io insegno ai miei discepoli ad abbandonare il Dharma. Inoltre, l'abbandono del Dharma è l'abbandono di ogni sentimento e di ogni sensazione. Quando ogni sentimento ed ogni sensazione sono stati abbandonati, la saggezza sarà completa ».

Per questa ragione, Egli disse: « Persino il Dharma deve essere gettato da parte, quindi, quanto piú ciò sarà vero per quanto riguarda ciò che è Non-Dharma? ».

Dubbio. — Quando Subhūti udí che il Buddha non aveva forma fisica (cioè, non era visibile) e che il Dharma doveva essere abbandonato, un altro dubbio si levò nella sua mente: Se tanto il Buddha che il Dharma non avevano forma, allora non esisteva né Buddha né Dharma; ma perché, allora, il Buddha era stato visto conseguire l'illuminazione ed esporre il Dharma? Come si poteva affermare che non vi era né Buddha né Dharma? Cosí, egli pensò che vi fosse contraddizione nel Suo dire. Nel paragrafo seguente, il Buddha spazzò via questo dubbio.

« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata ha (veramente) conseguito l'Illuminazione Suprema (Anubodhi)? Il Tathāgata espone (veramente) il Dharma? ».

Subhūti rispose: « Cosí come io intendo il significato dell'insegnamento del Buddha, non vi è alcun Dharma fisso chiamato Illuminazione Suprema e non vi è egualmente alcun Dharma fisso che il Tathāgata può esporre. Perché? (Perché) il Dharma che il Tathāgata espone non può essere afferrato e non può essere espresso (in parole): non è Dharma né Non-Dharma. Perché questo? (23). Tutti i Bhadra e gli Arya (24) differiscono a causa del Dharma Eterno (Asamskrta) » (25).

Ciò spazzò via la conoscenza e la visione tanto del Buddha quanto del Dharma. Poiché nella mente di Subhūti era sorta la tacita concezione di Buddha e di Dharma, il Buddha, per spezzare tale falsa concezione, lo chiamò e gli chiese: « Cosa pensi? ». Questo significava: « Che cosa sta discriminando la tua mente? Può essere veramente conseguita la bodhi del Buddha? Il Tathāgata espone veramente il Dharma? ». Queste domande erano formulate per mettere alla prova Subhūti, il quale comprese l'insegnamento del Buddha e confermò il proprio risveglio dichiarando

(23) Perché non dovrebbero essere mantenuti i due opposti « Dharma » e « Non-Dharma »?

(24) Bhadra sono coloro che sono noti per la loro bontà, ma sono ancora di normale condizione umana, e Arya sono coloro che sono noti per la loro saggezza e trascendono i Bhadra per saggezza e carattere.

(25) Asamskrta: ciò che non è soggetto a causa, condizione o dipendenza; fuori dal tempo, eterno, inattivo, supramondano. Wu wei in cinese.

di comprendere l'affermazione del Buddha; che non vi era alcun Dharma fisso chiamato illuminazione (bodhi) e che il Tathāgata non poteva esporlo. Subhūti dimostrò una profonda comprensione della dottrina del non-attaccamento (alle cose) esposta dal Buddha. Tutti i Bhadra e gli Arya, incluso lo stesso Tathāgata, differivano a causa del Dharma Eterno (Asamskrta). Perciò non ci si deve afferrare a nulla. L'esposizione del temporale (26) per rivelare l'assoluto (27) era già incominciata (nel paragrafo del sūtra sopra riportato).

Dubbio. — Subhūti aveva compreso la dottrina della non-esistenza di Buddha e Dharma, ma non aveva compreso perché fosse possibile accumulare meriti insuperati (quando la mente era all'unisono) con il Dharma Eterno. Nel seguente paragrafo del sūtra, il Tathāgata spazza via questo dubbio insegnando (la dottrina del) dimenticare tutte le forme (28).

« Subhūti, che cosa pensi? Se qualcuno riempisse l'Universo (29) con i sette tesori (30) e li desse tutti in elemosine, sarebbe grande il suo merito? ».

Subhūti rispose: « Molto grande, Onoratissimo. Perché? Perché questo merito non è la natura del merito, il Tathāgata lo dice grande » (31).

« Subhūti, se d'altra parte qualcuno ricevesse e conservasse anche una sola stanza di quattro versi di questo sūtra, e l'esponesse

(26) Il temporale: si riferisce al condizionale, funzionale, differenziale o temporaneo; l'insegnamento pratico per espedienti, che prepara all'insegnamento perfetto.

(27) L'assoluto: il fondamentale, o reale: l'insegnamento perfetto.

(28) Questa dottrina consisteva nell'abbandono di ogni attaccamento a forma, apparenza, aspetti e caratteristiche di tutte le cose, tanto visibili che invisibili.

(29) Tri-sahasra-mahā-sahasra-loka-dhātu: un grande trichilicosmo. Il monte Sumeru e i sette continenti, gli otto mari e il cerchio di montagne di ferro che lo circondano formano un piccolo mondo: 1000 di questi piccoli mondi formano un piccolo chilicosmo; 1000 di questi piccoli chilicosmi formano un chilicosmo medio; 1000 di questi formano un grande chilicosmo, che consiste di 1.000.000.000 di piccoli mondi. La parola « universo » è usata per comodità.

(30) I sette tesori o cose preziose (sapta ratna): sono oro, argento, lapislazzuli, cristallo, agata, rubino o perla rossa, e cornalina.

(31) Il merito era grande, perché era « condizionato » e poteva essere calcolato. Tuttavia, nel caso della natura del merito, cioè la natura fondamentale, era immensa come lo spazio e perciò inesprimibile e inestimabile.

ad altri, il suo merito supererebbe quello (del donatore di tesori). Perché? (Perché), Subhūti, tutti i Buddha e il loro Dharma dell'Illuminazione Suprema hanno origine da questo sūtra. Subhūti, i cosiddetti Buddha e Dharma non sono veri Buddha e Dharma » (32).

Questo serví a chiarire che il merito senza forma rivelava il Dharma senza forma, che era insuperabile. Subhūti aveva già compreso la dottrina dell'assenza di forma (33), ma non sapeva come entrare in unione con essa. (Non sapeva) come meriti senza forma potessero superare meriti accumulati quando qualcuno tuttora si aggrappava alle forme. Perciò, il Buddha indicò per prima cosa che la carità (dāna) praticata con attaccamento alle forme conseguiva un merito (limitato) che non poteva essere paragonato al merito insuperato che derivava dal conservare sia pure una stanza di quattro versi, perché tutti i Buddha avevano origine da quel Prajñā. Per questa ragione, Egli disse: « Il Prajñā è la madre di tutti i Buddha ». Perciò il merito (corrispondente) è il piú grande. È appunto come afferma il noto detto: « La madre è tenuta in grande onore grazie ai suoi figli (illustri) ». Il Prajñā può produrre Buddha e Dharma, ma non è (in realtà) né Buddha né Dharma. Per questa ragione, Egli disse: « I cosiddetti Buddha e Dharma non sono veri Buddha e Dharma ».

Dubbio. — Poiché non vi era alcun Dharma da esporre e non si poteva divenire Buddha, entrambi erano perciò impossibili da raggiungere. Tuttavia, in tempi antecedenti, quando i Suoi discepoli erano Śrāvaka, il Buddha aveva esposto le Quattro Nobili Verità, che erano Dharma. I discepoli avevano seguito il Suo insegnamento e avevano conseguito il frutto. Erano nel Nirvāṇa, che era la loro dimora. Ma perché l'Onoratissimo contraddiceva tutto (il Suo precedente) insegnamento affermando che nulla esisteva?

Questi erano i pensieri discriminanti dei partecipanti all'assemblea, e l'Onoratissimo (nel paragrafo seguente) pone domande a proposito dei piccoli frutti (del Hinayāna) per recidere i loro dubbi.

(32) Buddha e Dharma sono soltanto nomi vuoti, non hanno natura e perciò non sono il reale.

(33) La dottrina dell'assenza della forma consisteva nell'abbandono di tutte le forme (lakṣana).

« Subhūti, che cosa pensi? Può uno che è entrato nel fiume (srota-āpanna) avere (nella sua mente) questo pensiero: Ho ottenuto il frutto dell'entrare nel fiume? » (34).

Subhūti rispose: « No, Onoratissimo. Perché? Perché srota-āpanna significa "entrare nel fiume", ma in realtà non vi è alcun entrare né nella forma, nel suono, nell'odorato, nel gusto, nel tatto o nel dharma. Perciò, egli è chiamato srota-āpanna ».

« Subhūti, che cosa pensi? Può un Sakrdāgāmin avere (nella sua mente) questo pensiero: Ho ottenuto il frutto di un Sakrdāgāmin? » (35).

Subhūti rispose: « No, Onoratissimo. Perché? Perché sakrdāgāmin significa "che dovrà venire ancora una volta", ma in realtà non vi è né venire né andare. Perciò, egli è chiamato Sakrdāgāmin ».

« Subhūti, che cosa pensi? Può un Anāgāmin avere (nella sua mente) questo pensiero: Ho ottenuto il frutto di un Anāgāmin? » (36).

Subhūti rispose: « No, Onoratissimo. Perché? Perché anāgāmin significa "non venire", ma in realtà il "non venire" non esiste. Perciò, egli è chiamato Anāgāmin ».

« Subhūti, che cosa pensi? Può un Arhat avere (nella sua mente) questo pensiero: Ho ottenuto l'illuminazione di un Arhat? » (37).

Subhūti rispose: « No, Onoratissimo. Perché? Perché non vi è alcun Dharma chiamato Stato di Arhat. Onoratissimo, se un Arhat pensa: "Ho ottenuto l'illuminazione di un Arhat", si aggrappa ancora alla nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Onoratissimo, il Buddha ha dichiarato che io ho conseguito il Samādhi Senza Passioni (38), e che io supero tutti gli uomini. Io sono, perciò, l'Arhat senza passioni piú elevato. Onoratissimo, io non penso: "Sono un Arhat senza passioni" perché, Onoratissimo, se io avessi pensato: "Ho raggiunto lo stato di Arhat", l'Onoratissimo non avrebbe detto: "Subhūti si compiace nella calma e nella quiete, libero dalla tentazione e dall'angoscia" (39). Il fatto che

(34) Srota-āpanna: uno che è entrato nel fiume della santa vita, prima fase del sentiero.

(35) Sakrdāgāmin: che deve venire ancora una volta, o nascere ancora una volta; la seconda fase del sentiero, che comporta ancora una sola rinascita.

(36) Anāgāmin: un Arhat che non ritorna; che non rinascerà, terza fase del sentiero.

(37) Arhat: un sant'uomo, il tipo piú elevato o santo ideale del Hīnayāna, in contrapposizione con il Bodhisattva, che è il santo del Mahāyāna.

(38) Samādhi Senza Passioni: in cui vi è assenza di discussione, disputa e distinzione tra sé ed altro.

(39) Un equivalente del Samādhi Senza Passioni.

Subhūti non agisce (mentalmente) è chiamato la calma e la quiete in cui Subhūti si compiace ».

Questo indicava la vera dottrina del non-attaccamento. Ora, l'assemblea aveva udito che lo stato di Buddha non poteva essere ricercato e che il Dharma non poteva essere afferrato e conservato, il che significava che, avanzando ancora, non vi sarebbe stata dimora in alcun luogo. Perché, allora, in tempi antecedenti, l'Onoratissimo aveva insegnato ai Suoi discepoli, che erano allora śrāvaka, a sottrarsi alla nascita e morte ed a dimorare nel Nirvāna, dimostrando così che vi era una dimora nel Dharma e nel frutto? Perché l'Onoratissimo aveva detto che né Buddha né Dharma erano il reale? Questo sospetto era dovuto al fatto che i seguaci del Hīnayāna non dimenticavano le loro vecchie abitudini di legarsi a nomi e termini e si aggrappavano ancora all'esistenza di un vero Dharma. Così, essi incontravano difficoltà nell'entrare nel Prajñā ed avevano molti dubbi che sorgessero nelle loro menti. L'Onoratissimo approfittò della comprensione di Subhūti per destare l'intera assemblea. Perciò, Egli elencò i quattro frutti conseguiti in precedenza e gli chiese: « Che cosa pensi? ». Questo significava: « Qual è la tua opinione (circa questi quattro frutti)? ».

Śrota-āpanna significa « entrare nel fiume ». Entrare (nel fiume della santa vita) è andare contro la corrente della vita e morte. Ma « andare contro la corrente » significa in realtà non entrare (o dimorare) nei dati dei sei sensi (guṇa), poiché in realtà non vi è nulla contro cui andare e non vi è nulla in cui dimorare.

Sakṛdāgāmin significa « che deve ritornare (o rinascere) ancora una volta ». Significa che un solo resto di pensiero rimane legato al mondo del desiderio, e rende necessaria ancora un'altra rinascita per recidere questo legame, in modo che successivamente non vi sia più alcun ritorno. Non significa tuttavia che vi sia un venire e un andare o un luogo in cui dimorare.

Anāgāmin significa semplicemente « non ritornare »: non vi sarà più alcuna rinascita nel mondo dei desideri. Ciò non significa che vi sia un luogo, una dimora in cui avvenga il « non venire ».

Arhat significa « non nascere ». Per un arhat, tutti i dharmas sono (già) non-esistenti. In realtà, non vi è alcun dharma, e

dovrebbe esservi solo il non-sorgere di un singolo pensiero nella mente. Egli non pensa di essere un arhat e non pensa che vi sia una terra-arhat in cui può dimorare. Se un arhat pensa così, non differirà da (altri) esseri viventi che nutrono convinzioni errate, poiché si aggrappa alle quattro forme (di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita). Subhūti parlò della propria esperienza, dicendo: « L'Onoratissimo ha sempre dichiarato che io ho conseguito il Samādhi Senza Passioni. Egli mi ha anche lodato e ha detto che io ero il primo tra gli uomini. Ha detto inoltre che io ero l'arhat senza passioni piú elevato. Sebbene io abbia ricevuto lodi così grandi, ho esaminato la mia mente e non vi ho trovato neppure un pensiero che io sono un arhat senza passioni. Se avessi pensato così, l'Onoratissimo non avrebbe detto che io mi compiacevo nella calma e nella quiete, libero dalla tentazione e dall'angoscia. Come ora comprendo, il Nirvāna cui si alludeva in tempi antecedenti non è un luogo in cui dimorare. (Ne consegue che) l'illuminazione (Bodhi) del Tathāgata, egualmente, non è un luogo in cui la mente può dimorare. Perciò, non dovrebbe esservi alcun dubbio in proposito ». Questo recise un dubbio circa il frutto del Buddha quale dimora (per la mente). Nel paragrafo successivo, viene spazzato via un altro dubbio circa il reale conseguimento dello stato di Buddha.

Dubbio. — Secondo l'insegnamento del Buddha, era chiaro che non vi era alcun luogo in cui dimorare, chiamato frutto del Buddha. Se un frutto non poteva venire conseguito, perché il Tathāgata era stato visto ricevere (da Dīpamkara Buddha) la profezia del Suo futuro stato di Buddha? Poiché c'era un futuro Buddha, perché non doveva esservi alcun frutto che offriva un luogo in cui dimorare? Nel seguente paragrafo (del sūtra, Subhūti) rispose che non vi era alcuna acquisizione.

Il Buddha disse a Subhūti: « Che cosa pensi? Il Tathāgata ottenne qualcosa dal Dharma, quando in passato fu con Dīpamkara Buddha? ».

« No, Onoratissimo. Quando il Tathāgata fu con Dīpamkara, Egli non ottenne nulla dal Dharma ».

In questo passo, il Buddha insegnò la dottrina del non-conseguimento. Dopo avere udito l'insegnamento circa (la men-

te che) non dimora in alcun luogo, Subhūti aveva compreso l'illuminazione (Bodhi) che non dimora, ma dubitava e pensava che, sebbene la Bodhi non dimorasse in alcun luogo, dovesse esservi tuttavia una acquisizione del frutto del Buddha. Se non vi era tale stato di Buddha da conseguire, come poteva (l'insegnamento) essere trasmesso e tramandato? Per questa ragione, l'Onoratissimo formulò (la domanda sopra riportata) per recidere i suoi dubbi. Sebbene Dīpamkara Buddha avesse fatto quella profezia, era soltanto per sigillare la realizzazione di quella mente, ma nulla era stato conseguito. Se vi fosse stato qualcosa di conseguibile, Dīpamkara non avrebbe profetizzato (al Tathāgata).

Dubbio. — Poiché la Bodhi non dimorava in alcun luogo e poiché il frutto del Buddha non era conseguibile, allora non vi era alcun bisogno di adornare le terre del Buddha (con moralità e saggezza). Ma perché l'Onoratissimo ci insegna a compiere azioni (moralì) da Bodhisattva per adornare le terre del Buddha?

« Subhūti, che cosa pensi? I Bodhisattva adornano le terre del Buddha (con le loro azioni morali)? ».

« No, Onoratissimo. Perché? Perché questo non è vero adornamento; è (semplicemente) chiamato adornamento delle terre del Buddha » (40).

« Subhūti, ecco perché tutti i Bodhisattva e i Mahāsattva (41) debbono sviluppare una mente pura e monda che non dimori nella forma, nel suono, nell'odorato, nel gusto, nel tatto e nel dharma. Essi devono sviluppare una mente che non dimori in alcuna cosa » (42).

Questo è il metodo per acquietare la mente. Subhūti dubitava e pensava che, poiché non v'era stato di Buddha da conseguire né Nirvāṇa in cui dimorare, a che serviva, allora, adornare le terre del Buddha? Poiché aveva questo dubbio, pensava

(40) Viene chiamato adornamento soltanto per comodità.

(41) Un Bodhisattva è un seguace del Mahāyāna che ricerca lo stato di Buddha, ma lo ricerca altruisticamente: sia un monaco o un laico, egli cerca l'illuminazione per illuminare altri, e sacrificherà se stesso per salvare altri; è privo di egoismo e dedito ad aiutare gli altri. Un Mahāsattva è un Bodhisattva perfetto, piú grande di tutti gli altri esseri eccetto i Buddha.

(42) Hui Neng conseguì la completa illuminazione udendo questa frase letta dal Quinto Patriarca.

che, nell'opera di salvazione degli esseri viventi, fosse necessario adornare le terre del Buddha, restaurando i templi e così via. Questo era uno sciocco attaccamento alle forme. Il Tathāgata chiese perciò: « I Bodhisattva adornano veramente le terre del Buddha? ». Subhūti comprese la Sua idea e rispose: « Non è un vero adornamento, ma viene (semplicemente) chiamato adornamento delle terre del Buddha ». Che cosa significa? Le terre del Buddha sono pure. Come possono essere adornate le terre pure, anche ammicchiando come ornamenti tutti i sette tesori? Ciò che gli esseri viventi vedono (attorno a sé) sono terre impure, adornate di karma malvagi e di sofferenze di ogni genere. Nelle terre pure del Buddha, tutte le impurità sono state spazzate via dalla mente pura e monda. Poiché tutte le impurità sono state spazzate via, queste terre sono automaticamente diventate pure. Perciò, questo adornamento consiste soltanto di menti pure e monde. Questo tipo di vero adornamento non è quello cui pensava (il discepolo). Per questa ragione, è detto nel testo che non è un vero adornamento, ma è (semplicemente) chiamato così. Ne consegue chiaramente che, quando i Bodhisattva adornano le terre del Buddha, essi non ricercano nulla all'esterno, ma purificano semplicemente le proprie menti, e quando le loro menti diventano pure, anche le terre diventano automaticamente pure. Perciò, è detto che deve essere sviluppata una mente pura e monda e non deve essere ricercato altro adornamento.

Un altro dubbio: Poiché la mente deve essere pura e monda, come può essere sviluppata? Il Buddha disse che la mente doveva essere pura e monda. Per ottenere questo non è sufficiente non sviluppare una mente contaminata dai sei oggetti dei sensi (guṇa), perché non vi è nulla che sia puro e mondo in cui si possa dimorare per sviluppare una tale mente. Era stato detto che quando erano cessati attaccamento, sentimento e sensazioni, la mente pura sarebbe apparsa. Perciò il Buddha disse: « Essi devono sviluppare una mente che non dimora in alcuna cosa ». Il Terzo Patriarca ha detto: « Non ricercate le cause (cooperanti) di ciò che esiste e non dimorate nella pazienza del vuoto » (43). Questa è la dottrina (o metodo) per sviluppare una mente che

(43) Pazienza del vuoto: pazienza o costanza conseguita considerando tutte le cose come vuote o irreali.

non dimori in alcun luogo. Nessun altro metodo per acquietare la mente può superarla. È per questo che il Sesto Patriarca conseguì l'illuminazione istantanea, udendo questa frase.

Dubbio. — Se non vi è adornamento delle terre del Buddha, non vi saranno neppure tali terre. Se ciò è vero, dove dimorava il Buddha alto diecimila piedi? Il dubbio di Subhūti riguardava il Sambhoga-kāya del Buddha, che doveva dimorare nella terra reale (o nella realtà).

« Subhūti, immaginando che un uomo abbia un corpo grande quanto il monte Sumeru, che cosa pensi? Tale corpo sarebbe grande? ».

Subhūti rispose: « Molto grande, Onoratissimo. Perché? Perché il Buddha dice che non è il vero corpo ma è (semplicemente) chiamato un grande corpo » (44).

Queste frasi indicavano la vera terra del Dharma-kāya. Quando udì che la terra del Buddha non poteva essere adornata, Subhūti dubitò e pensò che il Sambhoga-kāya dovesse dimorare nella terra reale. Se la terra non era adornata, dove avrebbe dimorato il Sambhoga-kāya? Il Buddha recise questo dubbio dichiarando che il Dharma-kāya non era un corpo. Egli intendeva dire che la terra della non-terra era perpetuamente calma ed illuminante (45) e che il corpo del non-corpo era il Dharma-kāya. Il Dharma-kāya non aveva forma, e la terra reale non aveva forma. Poiché il corpo non poteva essere percepito attraverso la forma, come poteva allora essere adornata la terra? Egli recise così tutti i dubbi (che erano derivati) dal suo insegnamento, secondo il quale tutti gli oggetti dei sensi (guṇa) dovevano essere abbandonati, e la cognizione mentale dell'ambiente (46) doveva cessare fino a quando (la concezione) tanto del corpo quanto della mente non fosse svanita. Quando (la concezione della) mente e del mondo (esterno) è stata spazzata via, è raggiunto il prajñā assoluto, per rivelare la (dottrina del) Dharma-kāya che non dimora in alcun luogo. Di conseguenza, la Verità non ha bisogno di parole per essere espressa (47). Chi crede in questo insegnamento,

(44) Era chiamato solo per convenienza e comodità « grande corpo », perché il Dharma-kāya è al di là del nome e della misura.

(45) Come Verità e conoscenza.

(46) Afferrare cose esterne per mezzo della mente.

(47) Perché non può essere espresso a parole.

accumulerà perciò meriti che saranno incommensurabili. Nel seguente (paragrafo del sūtra) viene stabilito un confronto tra questi ed altri meriti.

« Subhūti, se vi fossero fiumi come il Gange tanto numerosi quanto sono numerosi i granelli di sabbia del Gange, il totale dei granelli di sabbia di tutti questi fiumi sarebbe molto grande? ».

Subhūti rispose: « Molto grande, Onoratissimo! Quei fiumi sarebbero innumerevoli, e tanto piú innumerevoli sarebbero i loro granelli di sabbia ».

« Subhūti, ora ti dirò, in verità: se un uomo virtuoso od una donna virtuosa riempisse con i sette tesori un numero d'universi grande quanto il numero dei granelli di sabbia di tutti quei fiumi, e donasse questi tesori in elemosina (dāna), il suo merito sarebbe grande? ».

Subhūti rispose: « Molto grande, Onoratissimo! ».

Il Buddha disse a Subhūti: « Se un uomo virtuoso o una donna virtuosa riceve e conserva (nella mente) anche una sola stanza di quattro versi di questo sūtra e la espone ad altri, il suo merito supererà quello del donatore d'elemosina. Inoltre, Subhūti, dovunque venga esposto questo sūtra, od anche una sola delle sue stanze di quattro versi, sappi che tutti i deva, gli uomini e gli asura (48) presenteranno offerte, come se quel luogo fosse uno stūpa del Buddha od un suo tempio. Quanto piú ciò è vero se qualcuno è capace di ricevere, di conservare (nella mente), di leggere e di recitare l'intero sūtra! Subhūti, sappi che una tale persona conseguirà il Dharma piú elevato e piú raro. Dovunque questo sūtra si trovi, lì si troveranno anche il Buddha ed i Suoi rispettati discepoli ».

Questo passo rivelava il Dharma insuperato, con l'aiuto di una parabola. Il merito derivato dall'espore quattro soli versi del sūtra supera quello che deriva dal donare i sette tesori che riempissero universi numerosi quanto i granelli di sabbia di innumerevoli fiumi come il Gange, perché questo Dharma è il piú elevato ed il piú raro. Poiché una citazione di quattro soli versi rappresenta l'intero corpo del Dharma-kāya, è esattamente come se fosse presente il Buddha e come se ad esporli fossero i Suoi grandi discepoli. Quando la rivelazione del Dharma-kāya è com-

(48) Appartengono ai tre regni superiori dei sei mondi dell'esistenza che sono: 1) deva; 2) umani; 3) asura, o spiriti malevoli della natura; 4) animali; 5) spettri famelici; 6) gli inferni.

pleta, tutti i dubbi vengono recisi. Dalle parole che ora cadono nell'oblio emerge la Verità assoluta. Poiché Subhūti comprese tutto questo, chiese come doveva essere chiamato il sūtra.

Subhūti chiese allora al Buddha: « Onoratissimo, quale nome deve essere assegnato a questo sūtra, e come dobbiamo riceverlo e tenerlo (nella mente)? ».

Il Buddha disse: « Questo sūtra dovrà essere chiamato "Prajñā-pāramitā del Diamante", e con questo nome lo riceverete e lo conserverete. Perché? Perché, Subhūti, il Prajñā-pāramitā, così come è esposto dal Buddha, non è Prajñā-pāramitā, ma è (semplicemente) chiamato così » (49).

Questo passo indica il ritorno alla realtà attuale del prajñā. Subhūti aveva ricevuto l'insegnamento ed era stato destato ad esso. L'intero corpo del prajñā era stato esposto, e non vi era altro Dharma (che doveva essere rivelato). Perciò, egli chiese il nome del sūtra. L'Onoratissimo gli disse: « Questo sūtra dovrà essere chiamato "Prajñā-pāramitā del Diamante" ». Egli intendeva dire che questo Dharma non aveva nome, ed era soltanto la mente. Quando gli fu chiesto come riceverlo e tenerlo (nella mente), Egli disse a Subhūti che la mente doveva ricevere e conservare questo Dharma, poiché la mente era fondamentalemente non-mente e perché il Dharma era anche Non-Dharma (50). Perciò Egli disse: « Il Prajñā-pāramitā non è Prajñā-pāramitā ».

Prima di udire questo Dharma, la mente di Subhūti non era acquietata, perciò egli chiese il metodo per acquietarla. Ciò che conosceva e vedeva erano oggetti esterni. V'era una ben grande distanza tra gli esseri viventi e il Buddha, e v'era una differenza di tendenza tra attaccamento e rinuncia. Perciò, la sua mente non era acquietata, ed era difficile domarla, e di conseguenza sorgevano dubbi di ogni genere.

Dapprima, egli dubitava per la difficoltà di salvare (tutti)

(49) Pāramitā, passare da questa sponda di nascite e morti all'altra sponda, o nirvāṇa. I sei pāramitā o mezzi per riuscire a questo sono: dāna, carità; śīla, condotta morale; kṣānti, pazienza; vīrya, energia o devozione; dhyāna, meditazione o astrazione; prajñā, saggezza o conoscenza.

(50) È l'eliminazione della mente, o soggetto che riceve e conserva l'insegnamento, e del Dharma od oggetto che è ricevuto e conservato, poiché tanto il soggetto che l'oggetto non hanno spazio nel prajñā che è assoluto.

gli esseri viventi, e gli fu insegnato che fundamentalmente essi erano non-esistenti.

Poi, egli dubitò del frutto del Buddha che era difficile da trovare, e gli fu insegnato che non era necessario ricercarlo.

Poi, egli dubitò delle elemosine (dāna) che sarebbero state incomplete e gli fu insegnato che la triplice condizione era non-esistente.

Poi dubitò della terra del Buddha che era difficile adornare e gli fu insegnato che (soltanto) le menti pure potevano adornarla.

Poi egli dubitò del Sambogha-kāya, che non aveva luogo dove dimorare, e gli fu insegnato che il Dharma-kāya (che era il corpo reale) non dipendeva da nulla

Venne il momento in cui l'ingegnosità di Subhūti si esaurì e tutti i suoi dubbi furono risolti. La Mente-Buddha era completamente esposta, non una sola cosa era ancora celata. Tutti coloro che ascoltavano (l'insegnamento) si ritrovarono con le menti acquietate e domate. Perciò, Subhūti chiese quale nome doveva essere assegnato al sūtra. Poiché l'Onoratissimo non dava agli altri un Dharma fisso, egli nominò soltanto questa mente, per riassumere il sūtra.

Nel paragrafo seguente, viene indicato soltanto l'assoluto Dharma-kāya. È detto: « Quando uno ha raggiunto la cima di un palo alto cento piedi, deve fare un passo avanti ». È necessario soltanto avere un occhio di diamante per essere in comunione con la (realtà) assoluta. Ecco perché Subhūti, che era ormai destato (alla verità), si commosse fino alle lacrime e lodò l'insondabile (dottrina) come un uomo che ritorna a casa dopo una lunga permanenza in terra straniera. Era del tutto naturale che egli spargesse lacrime incontrando di nuovo la madre amatissima. (Il significato poteva essere compreso) soltanto quando non vi era più spazio per pensare e discriminare.

« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata espone il Dharma? ». Subhūti disse: « Onoratissimo, il Tathāgata non espone nulla ».

Subhūti aveva compreso l'insegnamento relativo al Dharma-kāya, ma dubitava ancora: Chi espone il Dharma, se il Dharma-kāya non ha forma? Egli pensava che vi fosse una attuale esposizione del Dharma. Per tale ragione, il Buddha gli rivolse la

domanda sopra riportata. (Allora) Subhūti comprese che, poiché il Dharma-kāya non ha corpo, non vi è neppure una (attuale) esposizione del Dharma (51).

Dubbio. — Se il Dharma-kāya non aveva forma, la concezione del Dharma-kāya senza forma cadeva nella (nozione dell') annientamento. Se dunque il Dharma-kāya non aveva forma, dove poteva essere percepito? Poiché tutta l'assemblea aveva questo dubbio, il Buddha lo spazzò via (nel seguente paragrafo) (52).

« Subhūti, che cosa pensi? Vi sono molte particelle di polvere nell'universo? ».

Subhūti rispose: « Molte, Onoratissimo! ».

« Subhūti, il Tathāgata dice che queste particelle di polvere non sono (reali), (ma) sono (semplicemente) chiamate particelle di polvere. Il Tathāgata dice che l'universo non è (reale), (ma) è (semplicemente) chiamato universo ».

Questo indicava che, sebbene tutti i dharma siano (percepiti come) non-esistenti, non vi è caduta nella (falsa concezione dell')annientamento. Se vi fosse l'attuale annientamento, non vi sarebbe luogo in cui si potrebbe trovare il Dharma-kāya. L'Onoratissimo indicò che (tanto) le particelle di polvere (quanto) l'universo erano attualmente Dharma-kāya. Per questa ragione Egli chiese a Subhūti: « Vi sono molte particelle di polvere nell'universo? ». Subhūti rispose: « Molte ». Se venivano considerati come particelle di polvere e come un universo, il regno dei dati dei sei sensi (guṇa) sarebbero dovunque, con l'apparenza di fenomeni. (D'altra parte) se non vengono così considerati, vi sarà nello spazio deserto soltanto il vuoto assoluto, profondo e silenzioso ed immobile che è la calma e l'estinto nulla che usa l'universo per rivelare il proprio simbolo, con gli schemi illusori intrecciati che si fondono nella realtà, all'interno di un'unica natu-

(51) Corpo è un termine vuoto e non può descrivere il Dharma-kāya che è al di là di ogni descrizione. Il Nirmāṇa-kāya Buddha usava soltanto espedienti per spazzare via i pensieri erronei e discriminatori di Subhūti per rivelare in tal modo la sua natura fondamentale, con il suo Dharma connaturato, perché Dharma e Dharma-kāya sono inesprimibili nel linguaggio umano.

(52) Soltanto le menti illuse immaginano che il Dharma-kāya abbia forma. Poiché non vi è stata creazione di forma, ne consegue che non vi è neppure il suo annientamento, perché creazione e annientamento sono una coppia di contrari che esiste soltanto nelle menti illuse.

ra. Perciò è stato detto: « I verdi bambú sono il Bhūtatathatā (la "talità", ciò che è) ed i fiori gialli sono prajñā ». Montagne, fiumi e la grande terra, tutto rivela il corpo del Re della Legge (Dharma-rāja) (53). Se uno vuole percepire il Dharma-kāya, deve essere dotato del giusto occhio di diamante. Ecco perché Egli disse: « L'universo non è reale, è semplicemente chiamato universo ».

Dubbio. — Subhūti aveva udito che il Dharma-kāya non può avere forma, se deve essere il Buddha (reale). (Ora), assumendo che il senza-forma fosse Buddha, il Buddha che aveva trentadue caratteristiche (lakṣaṇa) (54) ed era lí presente, non era un (vero) Buddha? Subhūti scambiava il Nirmāṇa-kāya per il (vero) Buddha. Per rimuovere il suo dubbio, il paragrafo seguente indica che il Dharma-kāya e il Nirmāṇa-kāya sono della stessa sostanza.

« Subhūti, che cosa pensi? Può il Tathāgata essere percepito per mezzo delle Sue trentadue caratteristiche fisiche (lakṣaṇa)? ».

« No, Onoratissimo. Il Tathāgata non può essere percepito per loro mezzo. Perché? Perché il Tathāgata dice che esse non sono reali ma sono (semplicemente) chiamate le trentadue caratteristiche ».

Questo indica l'identità del Dharma-kāya e del Nirmāṇa-kāya. (Perciò) non si deve neppure dire che il Buddha con que-

(53) Cioè Buddha.

(54) I trentadue lakṣaṇa o caratteristiche fisiche di un Buddha sono: 1) piedi armoniosi; 2) sui piedi, un segno di ruota a mille raggi; 3) dita lunghe e snelle; 4) mani e piedi flessibili; 5) dita dei piedi e delle mani coperte di segni fini e leggeri; 6) calcagni di buona misura; 7) piedi arcuati; 8) cosce simili a quelle di un cervo reale; 9) mani che arrivano al di sotto delle ginocchia; 10) organo maschile ben ritratto; 11) altezza e ampiezza del corpo in proporzione; 12) capelli blu scuri; 13) pelo del corpo aggraziato e ricciuto; 14) carnagione di colore dorato; 15) un alone di dieci piedi (tre metri); 16) pelle morbida e liscia; 17) le sette parti (le due piante dei piedi, le due palme delle mani, le spalle e la sommità del capo) ben arrotondate; 18) ascelle piene; 19) corpo simile a quello d'un leone; 20) corpo eretto; 21) spalle piene; 22) quaranta denti; 23) denti bianchi, regolari e vicini; 24) i quattro canini di un bianco puro; 25) mascella di leone; 26) saliva che migliora il sapore di ogni cibo; 27) lingua lunga e larga; 28) voce profonda e risonante; 29) occhi di un blu profondo; 30) ciglia simili a quelle di un toro reale; 31) un ricciolo bianco tra le sopracciglia, che irradia luce; 32) una protuberanza carnosa sulla sommità del capo. Anche Cakravartī, il Re della Ruota, un dominatore del mondo, possedeva le stesse trentadue caratteristiche fisiche.

ste caratteristiche non è Buddha. Anche quelle trentadue caratteristiche fisiche erano essenzialmente prive di forma. I tre Corpi (Triakāya) sono della stessa sostanza. Ora che il corpo e la terra sono vuoti, si è raggiunto l'assoluto, e tutti i sentimenti e le sensazioni sono sprofondati nell'oblio. Poiché non vi è posto per parole e discorsi, coloro che sono d'accordo con questa dottrina vengono lodati. Il merito che deriverà loro dall'esporsi ad altri sarà incommensurabile.

« Subhūti, se da una parte un uomo virtuoso od una donna virtuosa, nel donare elemosine (dāna), sacrifica vite numerose quanto i granelli di sabbia del Gange, e d'altra parte qualcuno riceve e conserva (nella mente) anche una sola stanza di quattro versi di questo sūtra, e l'espone ad altri, il merito acquisito in quest'ultimo caso sarà assai piú grande ».

Questo dimostra l'insuperato beneficio che deriva dalla (dottrina del) vuoto del Dharma (55). L'Onoratissimo aveva rivelato l'Assoluto, tutti i dubbi erano stati recisi e le quattro (false nozioni di) forma erano state spazzate via completamente. Quando la concezione di un ego (atmagraha) è eliminata, è esposto il Dharma-kāya. Per questo, l'Onoratissimo paragonò il merito (relativo) derivato dal donare elemosine sotto forma del sacrificio di proprie vite numerose quanto i granelli di sabbia del Gange al merito incommensurabile derivato dal ricevere e dal conservare nella mente anche una sola stanza di quattro versi del sūtra e dall'esporsi ad altri.

Ora che Subhūti ebbe compreso l'insegnamento, si commosse fino alle lacrime e lodò l'eccezionale (dottrina) che non aveva mai udito prima. (Subhūti) lodò lo scopo dell'Onoratissimo, per la Sua eccellente protezione e cura ricordate all'inizio del sūtra.

Fino ad ora, Subhūti aveva ricevuto e compreso (l'insegnamento). Nel paragrafo seguente, egli proclama i suoi sentimenti (al riguardo).

(55) Vuoto del Dharma: il vuoto o irrealtà delle cose; la natura illusoria di tutte le cose, composte da elementi e prive di realtà.

Dopo avere ascoltato questo sūtra, Subhūti ne aveva compreso il profondo significato e si commosse fino alle lacrime (56). Egli disse al Buddha: « Quanto è eccezionale, Onoratissimo! Il Buddha ha esposto un sūtra davvero molto profondo. Da quando ho acquisito l'occhio della saggezza, non ho ascoltato un simile sūtra. Onoratissimo, se qualcuno, dopo avere ascoltato questo sūtra, crederà fermamente che la sua mente è pura e monda, realizzerà la verità. Noi dobbiamo sapere che una tale persona conseguirà i meriti piú elevati e piú rari. Onoratissimo, questa Realtà non è Realtà, ma il Tathāgata la chiama Realtà (57). Onoratissimo, ora che ascolto questo sūtra, non ho alcuna difficoltà nel credervi, comprenderlo, riceverlo e conservarlo, ma nell'ultima epoca, nell'ultimo periodo di cinquecento anni (58), se vi sarà un uomo che ascolterà questo sūtra, vi crederà, lo comprenderà, riceverà e conserverà, sarà eccezionale. Perché? Perché egli non (penserà piú in termini di) un ego, una personalità, un essere e una vita. Perché? Perché le forme di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita non sono forme. Perché? Perché quando egli ha rifiutato tutte le forme, è chiamato un Buddha ».

Il Buddha disse: « Proprio cosí! Subhūti, proprio cosí! Se in qualche luogo vi è un uomo che ascolta questo sūtra e non è pieno di allarme, di paura o di timore, sappi che tale individuo è eccezionale. Perché? Perché, Subhūti, come dice il Tathāgata, la prima perfezione (pāramitā) non è tale, (ma) è (semplicemente) chiamata prima perfezione (pāramitā) » (59).

Questa è l'unione con la Mente-Buddha, l'ingresso nella Saggezza del Buddha. Come Subhūti, i seguaci del Hinayāna e tutti gli esseri viventi si aggrappano alle forme. Piú di venti anni erano trascorsi da quando il Buddha era apparso nel mondo.

(56) Non è innaturale che coloro che hanno compreso il profondo significato del sūtra e hanno riconosciuto i loro errori si sentano commossi fino alle lacrime, perché le loro sofferenze sono causate dalla loro ignoranza e sono stati essi stessi a infliggersele.

(57) Questa Realtà non può essere nominata, ma per comodità il Tathāgata la chiamò Realtà, perché Realtà e Irraltà sono due contrari che non hanno posto nell'assoluto.

(58) Prati-rūpaka: periodo dell'immagine o del simbolo, che incomincia cinquecento anni dopo il nirvāna del Buddha; anche l'ultimo dei periodi di cinquecento anni, in cui prevarrà la contesa.

(59) Il primo pāramitā era chiamato cosí solo per comodità. Se vi fosse stato un primo pāramitā, vi sarebbe stato anche un ultimo pāramitā, e primo ed ultimo sono opposti che debbono essere abbandonati per raggiungere l'assoluto.

Quando esponeva il Dharma, Egli usava pensieri formali per non allarmare (i Suoi discepoli). Quando insegnava loro, Egli usava molti metodi pratici per spazzare via le loro false idee ed attendeva che essi rivelassero la vera mente. Perché? Perché il Suo voto originario era di condurre tutti gli esseri viventi alla suprema altezza del Mahāyāna. Poiché si accingeva a mostrare ai seguaci del Hinayāna come dovevano sviluppare la mente Mahāyāna, egli si servì deliberatamente di questa Mente di Diamante come di una causa coltivante (60) e come di un mezzo per recidere tutti i dubbi, così che in essi potesse svilupparsi una vera fede. Perciò, questo prajñā era la prima porta del Mahāyāna. Era la mente essenziale, ciò che scoprirono quei Bodhisattva, Era appunto questa mente che era così ben protetta e curata (dal Tathāgata). Quei discepoli del Hinayāna ne udivano parlare ora per la prima volta. Non l'avevano compresa, prima, e soltanto adesso erano destati ad essa, come bimbi affamati che all'improvviso venivano allattati dalla madre. Era del tutto naturale che Subhūti si commuovesse fino alle lacrime, quando ne sentì parlare. Per questo, egli lodò il Buddha dicendo: « Eccezionale! ». Già in precedenza aveva egualmente lodato il Buddha dicendo: « È eccezionale! », quando all'improvviso aveva percepito la bontà della mente del Tathāgata, ma non aveva ancora udito il Suo insegnamento in proposito. Ora che l'Onoratissimo l'aveva esposto ed aveva reciso tutti i dubbi, uno dopo l'altro, questa mente era realmente una cosa meravigliosa: perciò ciò di cui non aveva mai udito parlare in precedenza era realmente un Dharma eccezionale. Subhūti parlò del suo (personale) risveglio e (si sforzò di) stimolare i suoi compagni, dicendo: « Io ne ho udito parlare, sono stato destato ad essa e l'ho trovata eccezionale. Se vi sarà un altro uomo che, udendo ciò, potrà credere che anche la sua mente sia altrettanto pura e monda, la Realtà apparirà davanti a lui, con il dileguarsi di tutte le false concezioni. Quest'uomo sarà veramente eccezionale. Perché? Perché è molto difficile credere e comprendere questo Dharma che consiste nel dimenticare tutte le idee e tutte le forme. Inoltre, noi vediamo il Tathāgata in persona, e sebbene sia difficile crederlo, dopo avere udito la Sua voce meravigliosa, noi non

(60) Causa coltivante: una causa per coltivare se stessi nella pratica del Mahāyāna.

abbiamo piú difficoltà nel credere e nel comprendere. Se, dopo il trapasso del Buddha, molto tempo dopo l'era Arya, nell'ultimo periodo di cinquecento anni, quando i cinque segni della degenerazione (kaṣāya) (61) si aggraveranno e quando Māra (il demonio) sarà potentissimo e il Dharma sarà debole, sarà molto difficile credere in questo Dharma. Se qualcuno riuscirà a credervi, sarà una persona eccezionale. Perché? Perché egli sarà in grado di scartare le quattro forme (di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita). Tuttavia, queste quattro forme sono esse stesse, fondamentalmente, l'assoluto, e se si riesce a comprendere questo, si percepisce il Dharma-kāya. Perciò è detto: « Colui che ha rifiutato tutte le forme è chiamato Buddha. Questa persona sarà eccezionale ».

L'Onoratissimo ascoltò Subhūti e impresse il sigillo della Sua approvazione dicendo: « Proprio così, proprio così! ». Come è detto nel sūtra, coloro che odono questo (Dharma) si sentono riempire di allarme, di paura e di timore, a causa dell'immensità del Dharma e della limitatezza della (nostra) capacità di riceverlo. Chi lo ascolta libero dall'allarme, dalla paura e dal timore, sarà eccezionale, perché ciò che espone il Buddha sta al di là delle parole e dei discorsi (62). Perciò Egli disse: « Il primo pāramitā non è, (ma) è (semplicemente) chiamato il primo pāramitā ».

Il dubbio di Subhūti: quando (il Buddha) parlò di elemosine (dāna), alluse a cose che avrebbero arrecato beneficio ai sei oggetti dei sensi (guṇa). Quello era un dono esterno (63). Venivano offerte, per acquisire merito, cose cui era difficile rinunciare. L'Onoratissimo aveva insegnato ai Suoi discepoli a non essere attaccati alle forme, ed aveva parlato del merito senza forma che era il piú grande. Egli disse inoltre che i meriti derivanti dal dono dei sette tesori, e addirittura dal sacrificio di vite numerose quanto i granelli di sabbia del Gange, non pote-

(61) I cinque kaṣāya: i cinque periodi di impurità e di torbido: 1) il kalpa in decadenza, quando soffre la deteriorazione e dà origine, per conseguenza, alla forma; 2) sorgono la deteriorazione della concezione, l'egoismo, ecc.; 3) prevalgono le passioni e le illusioni del desiderio, collera, stupidità, orgoglio e dubbio; 4) di conseguenza, aumentano le miserie umane e diminuisce la felicità; 5) la durata della vita umana si riduce gradualmente a dieci anni.

(62) Il noumenico non può essere espresso e descritto a parole.

(63) Dāna praticato per mezzo di oggetti esterni.

vano essere paragonabili al merito senza forma (che era insuperabile). Poiché il dāna delle vite era praticato sacrificando la propria vita, Subhūti nutriva questo sospetto: L'offerta di oggetti esterni può venire dimenticata; ma è molto difficile sacrificare la propria vita: come poteva, questo, essere trascurabile? L'Onoratissimo sapeva del suo dubbio e parlò volutamente della pazienza (kṣānti), per reciderlo. Quando il corpo era mutilato, l'assenza dei sentimenti di collera e di odio dimostravano che la concezione di un ego era non-esistente. Questo era il dubbio di Subhūti, (che il Buddha recise), ma nel sūtra il significato è ancora piú profondo. L'Onoratissimo spezzò l'attaccamento dei Bodhisattva alla duplice concezione di un ego e di un dharma (cioè, sé e le cose). L'idea di un ego ricopre corpo e mente con i cinque aggregati (skandha). Inoltre, il corpo dai cinque skandha ha il suo falso nome ed il suo dharma apparente. La (concezione del) suo falso nome era stata spazzata via precedentemente. Ora viene ricordata la mutilazione del corpo per spezzare (la concezione del) dharma apparente dei cinque skandha.

« Subhūti, il Tathāgata parla della Perfezione della Pazienza (kṣānti-pāramitā) che non è, ma è chiamata Perfezione della Pazienza (64). Perché? Perché, Subhūti, in (una vita del) passato, quando il mio corpo fu mutilato da Kalirāja, io non avevo alcuna nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Perché? Perché, nel passato, quando il mio corpo fu smembrato, se io avessi (ancora) conservato la concezione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita, sarei stato agitato da sentimenti di collera e di odio. Subhūti, io ricordo inoltre che nel passato, durante le mie cinquecento vite antecedenti, io ero un Kṣāntyrṣi (65) e non conservavo alcuna concezione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita. Perciò, Subhūti, i Bodhisattva debbono dimenticare ogni concezione di forma e risolversi a sviluppare la Mente dell'Illuminazione Suprema (Anuttara-samyak-sambodhi). Le loro menti non debbono dimorare nella forma, nel suono, nell'odorato, nel gusto, nel tatto e nel dharma. Le loro menti non debbono dimorare in alcun luogo. Se le menti dimorano in qualche luogo, quel luogo sarà la

(64) Kṣānti-pāramitā: perfezione conseguita attraverso la pazienza infinita.

(65) Kṣāntyrṣi, chiamato anche erroneamente immortale, che soffrì pazientemente gli insulti, cioè Śākyamuni in una vita antecedente, che subì la mutilazione per convertire Kalirāja.

falsità. Ecco perché il Buddha dice che le menti dei Bodhisattva non debbono dimorare nella forma quando praticano la carità (dāna). Subhūti, tutti i Bodhisattva debbono perciò fare offerte in questo modo per il bene di tutti gli esseri viventi (66). Il Tathāgata parla di forme che non sono forme e di esseri viventi che non sono esseri viventi » (67).

Questo distruggeva la (concezione dei) cinque skandha, in risposta definitiva alla domanda: « Come deve dimorare la mente? » (vedere pag. 198). Quando Subhūti udì parlare del sacrificio delle vite nella pratica del dāna, non comprese che i cinque skandha erano fondamentalmente inesistenti. Perciò, egli dubitò e non lo credette e lo giudicò impossibile da praticare. Era possibile, per lui, offrire i sette tesori esterni, senza attaccamento alla forma (lakṣaṇa). Il sacrificio delle vite, invece, era semplicemente impossibile. Se un uomo non può sacrificare la propria vita, la concezione di un ego è ancora presente, e a causa di questo attaccamento alla forma gli sarà impossibile realizzare l'unione con il vuoto assoluto. Perciò, l'Onoratissimo parlò deliberatamente dei (Suoi antecedenti) atti di sopportazione. Se egli fosse stato ancora aggrappato a false nozioni di forma quando Kalirāja mutilò il Suo corpo, sarebbero sorti in Lui sentimenti di collera e di odio. Egli non odiava, perché aveva già realizzato la non-esistenza dei cinque skandha. Questa mutilazione del Suo corpo (privo di forma) ebbe soltanto l'effetto del futile tentativo di tagliare l'acqua (con un coltello) e di spegnere la luce (del giorno). Egli rimase sereno e imperturbato perché aveva dimenticato tutte le forme. Ecco perché Egli insegnò ai Bodhisattva ad abbandonare ogni forma, quando sviluppavano la mente della Bodhi, perché le loro menti non dimorassero nei sei oggetti dei sensi (guṇa). Essi dovevano sviluppare una mente che non dimora in alcun luogo. Questo conclude la dottrina dell'abbandono delle forme e risponde alla domanda: « Come deve dimorare la mente? ». Egli indicò inoltre che se la mente avesse un posto in cui dimorare, avrebbe dimorato nel falso, perché tanto la mente quanto gli oggetti (esterni) sono falsi.

(66) Così facendo, conseguirebbero rapidamente l'illuminazione e sarebbero inoltre capaci di salvare rapidamente gli esseri viventi.

(67) Perché le forme e gli esseri viventi erano soltanto nomi vuoti, privi di vera natura.

Fu allora che il Buddha insegnò ai Bodhisattva che la mente non deve dimorare nelle forme, quando pratica la carità (dāna). Inoltre, per il bene di tutti gli esseri viventi, tutti i Bodhisattva debbono praticare in tal modo il dāna, che sarà allora un atto meraviglioso. Essi non debbono essere attaccati a nulla per non sviluppare altre false nozioni e false concezioni. Il Tathāgata disse che tutte le forme, e così pure tutti gli esseri viventi erano (essenzialmente) nella condizione di Bhūtatathā. Per questo egli aveva detto in precedenza: « Se tutte le forme vengono viste come irreali, si percepirà il Tathāgata ». (Vedere pag. 209). Perciò, Egli disse in conclusione: « Le forme non sono forme e gli esseri viventi non sono esseri viventi ».

Dubbio. — Se, dunque, la mente non dimora nelle forme, tutte le cose saranno vuote. Se (tutte le cose sono) vuote, la saggezza che può essere realizzata sarà egualmente vuota e non avrà sostanza. In che modo un Dharma che non ha sostanza può essere usato come una causa per ottenere un frutto? La risposta (del Buddha) è che egli deve credere veramente nelle parole del Buddha, poiché lo stadio che il Tathāgata aveva sperimentato non poteva essere irreali e falso.

« Subhūti, le parole del Tathāgata sono vere e corrispondono alla realtà. Sono parole supreme, né ingannevoli né eterodosse. Subhūti, il Dharma che il Tathāgata ha conseguito non è reale né irreali » (68).

Subhūti venne esortato ad avere fede nelle parole del Buddha. Egli aveva udito dall'Onoratissimo che tanto la causa e il frutto erano vuoti. Dubitò, e pensò che se il frutto era vuoto, non vi era necessità di usare una causa; e che se la causa era vuota, non avrebbe prodotto alcun frutto. Praticando come causa la carità (dāna), se la mente non dimorava in alcun luogo, non sarebbe stato conseguibile alcun frutto. L'Onoratissimo lo esortò ad avere fede nelle parole del Buddha ed a non nutrire altri dubbi, perché il Dharma conseguito dal Tathāgata non era reale né irreali, e non doveva essere ricercato quando la mente si aggrappava a (falsi) sentimenti e sensazioni. Questo fu detto per spazzare via il dubbio del discepolo.

(68) Il reale e l'irreali sono una coppia di contrari che non hanno spazio nella realtà assoluta.

Dubbio. — Se la carità (dāna) viene praticata con una mente che non dimora nella forma, come può questa mente, che non dimora in alcun luogo, ottenere il prajñā? Questo dubbio viene reciso dalla seguente risposta.

« Subhūti, se un Bodhisattva pratica la carità (dāna) con una mente che dimora nelle cose (dharma), egli è come un uomo che entra nelle tenebre, in cui non può vedere nulla; (ma) se un Bodhisattva pratica la carità con una mente che non dimora nel dharma, è come un uomo dagli occhi aperti, che può vedere tutto nella luce del sole ».

Il Buddha indicò il vantaggio dell'avere una mente che non dimora in alcun luogo. Una mente che dimora in qualcosa si associa all'ignoranza, e a causa dell'ostacolo (causato da) una mente soggettiva e dal suo ambiente oggettivo, viene paragonata ad un uomo che entra nelle tenebre, dove non può vedere nulla (69). La mente che non dimora in alcun luogo è libera da ogni ostruzione, e poiché è stata dimenticata la duplice concezione di ego e personalità, è paragonata ad un sole che illumina ogni cosa. Perciò, la mente che non dimora in alcun luogo non è altro che il prajñā della realtà. Ciò che il Buddha aveva sperimentato era per l'appunto tale mente

Dubbio. — Supponendo che una mente che non dimori in alcun luogo sia prajñā, come può essere all'unisono con la Mente-Buddha? Questo dubbio viene reciso nel seguente paragrafo.

« Subhūti, nelle età future, se un uomo virtuoso od una donna virtuosa sarà in grado di ricevere, tenere (nella mente), leggere e recitare questo sūtra, il Tathāgata, con la Sua Sagghezza di Buddha, saprà e vedrà chiaramente che tale persona conseguirà meriti incommensurabili e illimitati. Subhūti, se (da una parte) un uomo virtuoso o una donna virtuosa sacrifica nella pratica della carità (dāna) tante sue vite quanti sono i granelli di sabbia del Gange, al mattino, a mezzogiorno e alla sera, e continua a farlo per innumerevoli eoni; e se (dall'altra parte) una persona, dopo avere ascoltato questo sūtra, crede nella propria mente senza (altre) contraddizioni, il merito di quest'ultima supererà il merito della prima. Quanto piú

(69) La mente illusa è divisa fra soggetto ed oggetto e rimane nelle tenebre.

questo sarà vero, se questo sūtra è scritto, ricevuto, conservato, letto, recitato ed esposto ad altri! ».

Questo dimostra l'identità della mente e del Buddha. Il dubbio di Subhūti era questo: la sua saggezza poteva unirsi alla saggezza del Buddha? Il Buddha intese dire che il prajñā non ha parole scritte (ma) le parole scritte sono prajñā. Il sūtra che egli stava esponendo è prajñā nella sua totalità. Se qualcuno vi crede e lo riceve, la sua mente sarà in meraviglioso unisono con la Saggezza del Buddha; e il Buddha, per mezzo della propria Saggezza, sapeva che i suoi meriti sarebbero stati incommensurabili. Tali meriti derivano da un pensiero che per un istante si unisce con la Mente-Buddha. Per quanto il sacrificio in dāna di vite numerose quanto i granelli di sabbia del Gange, compiuto tre volte al giorno, possa acquisire molti meriti, questi non possono tuttavia venire paragonati a quelli che derivano da un pensiero di fede nella mente. L'adesione al prajñā senza contraddizioni è l'entrata suprema nella Saggezza del Buddha, con meriti assai piú grandi. Quanto piú ciò è vero se questo sūtra è scritto, tenuto (in mente), letto, recitato ed esposto ad altri! Il prajñā insuperato viene lodato nel seguente paragrafo.

« Subhūti, per riassumere, i meriti che derivano da questo sūtra sono inconcepibili, inestimabili e senza limiti. Il Tathāgata lo espose a coloro che sono iniziati al Mahāyāna e allo Yāna Supremo. Se costoro saranno capaci di ricevere, tenere (in mente), leggere e recitare ed esporre ad altri questo sūtra, il Tathāgata lo saprà e farà sí che essi acquistino meriti inesprimibili e inconcepibili, senza misura e senza limiti. Essi saranno (responsabili) della Suprema Illuminazione del Tathāgata (Anuttara-samyak-sambodhi). Perché? Perché, Subhūti, coloro che si compiacciono nel Hīnayāna conservano la concezione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita, e non possono ascoltare, ricevere, tenere (in mente), leggere e recitare questo sūtra e spiegarlo ad altri ».

Il Buddha lodò questo prajñā che beneficia soltanto coloro i quali hanno radici di qualità elevatissima. In precedenza, venivano frequentemente nominate le « quattro forme » (di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita), che sono di natura GROSSOLANA. Ora vengono nominate « quattro con-

cezioni » (di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita) che sono di natura SOTTILE (70).

« Subhūti, dovunque si troverà questo sūtra, tutti i mondi di deva, uomini e asura faranno offerte, perché tu devi sapere che tale luogo è uno stūpa che deve essere onorato, venerato con offerte di fiori e di incenso ».

Il Buddha lodò l'eternità del Dharma-kāya del prajñā.

« Inoltre, Subhūti, se un uomo virtuoso o una donna virtuosa riceve, tiene (in mente), legge e recita questo sūtra ed è disprezzato da altri, questa persona, che è destinata a soffrire sorti maligne come retribuzione per i suoi passati peccati, ed i cui peccati karmici sono ora sradicati dal disprezzo altrui, conseguirà l'Illuminazione Suprema (Anuttara-samyak-sambodhi) ».

Il Buddha lodò qui il prajñā che consente di liberarsi di ogni ostruzione e di ogni schiavitù: permette non soltanto di eliminare i peccati, ma anche di conseguire il frutto insuperato.

« Subhūti, io ricordo che negli innumerevoli eoni passati prima dell'avvento di Dīpamkara Buddha, io incontrai 84.000 miliardi (71) di Buddha, ai quali feci offerte e che servii impeccabilmente. Ora, se nell'ultimo periodo (di 500 anni) nel kalpa del Buddha, qualcuno sarà capace di ricevere, tenere (in mente), leggere e recitare questo sūtra, i suoi meriti supereranno di gran lunga i miei, derivati dalle offerte fatte ai Buddha, perché i miei meriti non possono essere considerati neppure una centesima, una millesima, una decimillesima

(70) Dalle *forme grossolane alle concezioni sottili*, fino alla completa eliminazione di tutti i concetti.

(71) Alla lettera: 840.000.000 volte 100.000 Nayuta. Il numero 8 è il simbolo dell'Ottava Coscienza o ālaya-vijñāna, e 4 è il simbolo delle quattro forme (lakṣaṇa) di ego, essere, personalità e vita. Insieme, rappresentano l'Ottava Coscienza tenuta in schiavitù dalle quattro forme, cioè *Spazio*. La lunga fila di zeri è un simbolo del *Tempo*, e finché un individuo rimane illuso, poco conta aggiungere altri dieci o mille zeri in fondo alla fila. Il Buddha era ancora illuso quando incontrò Dīpamkara Buddha, ma quando conseguì l'illuminazione, le cifre 8 e 4 furono istantaneamente trasformate nella Grande Saggezza Specchio, e nel Dharma-kāya, rispettivamente, e la lunga fila di zeri divenne insignificante. In questo modo, spazio e tempo vennero spazzati via in un istante (kṣaṇa).

o una centomillesima parte di tali meriti; non è possibile alcun confronto o alcun calcolo. Subhūti, se nell'ultimo periodo del kalpa del Buddha un uomo virtuoso o una donna virtuosa sarà capace di ricevere, tenere (in mente), leggere e recitare questo sūtra, la mia piena proclamazione dei meriti di questa persona creerà sgomento, dubbio e incredulità nelle menti di tutti gli ascoltatori. Subhūti, sappi che, come è inconcepibile il significato di questo sūtra, così è inconcepibile il frutto della sua ricompensa ».

Il Buddha lodò così coloro che erano destati al prajñā e che, nel pensiero di un attimo, nascevano istantaneamente nella famiglia del Buddha, e non sarebbero mai più stati separati dai Buddha. I loro meriti, perciò, erano insuperabili. Nell'ultimo periodo (cioè kalpa del Buddha), i meriti di coloro che credono (in questo sūtra) saranno ancora più grandi, poiché la virtù del prajñā e il frutto della sua ricompensa sono entrambi inconcepibili.

Da quando era stata formulata la prima domanda: « Come deve dimorare la mente e come deve essere domata? », tutti i dubbi nelle menti degli uomini decisi a sviluppare una grande mente e ad agire da Bodhisattva, erano stati completamente recisi, uno ad uno. Tuttavia, la duplice concezione della realtà dell'ego e della realtà del dharma (cose) ha aspetti *grossolani* ed aspetti *sottili*.

In precedenza, due concezioni *grossolane* erano state spezzate nella ricerca dell'Illuminazione (Bodhi): 1) quella della realtà dell'ego nei cinque skandha del corpo e della mente e 2) quella della realtà del dharma, nel compimento delle sei perfezioni (pāramitā) legate a guṇa circostanziali. Queste due concezioni (grossolane) derivavano dall'attaccamento alle forme, e il Buddha spazzò via i dubbi relativi al prajñā nutriti dai Bodhisattva appena iniziati. La sua rivelazione riguardava (soltanto) la non-percezione di esseri viventi che potevano essere salvati.

A partire da questo momento, vengono spazzate via le due concezioni *sottili* della realtà dell'ego e del dharma. I Bodhisattva che erano stati destati al prajñā si aggrappavano (tuttavia) alla (convinzione che) la saggezza che può manifestarsi sia un ego; che il Bhūtatathatā (la Talità, la realtà) che si manifesta, sia una personalità; che ciò che può manifestarsi ed essere destato sia un essere; e che il manifestarsi ed il destarsi che non vengono

abbandonati ma continuano a perdurare come vita, siano una vita. Queste due concezioni sono sottili, perché le quattro forme sono sottili: questo viene chiamato conservazione e consapevolezza dell'ego.

Per questa ragione, nella parte seguente (del sūtra) ricorre frequentemente la parola « Io ». Se questa concezione della realtà dell'ego viene spezzata, non si vedrà il frutto del Buddha che può essere ricercato.

Nel paragrafo seguente, la stessa domanda posta all'inizio del sūtra viene nuovamente formulata da Subhūti, ma il suo nuovo significato è diverso dal precedente. I lettori lo tengano presente.

Parte II

Allora Subhūti chiese al Buddha: « Onoratissimo, se un uomo virtuoso o una donna virtuosa decide risolutamente di sviluppare la Mente Supremamente Illuminata, in che modo dovrà dimorare la sua mente, e come deve essere domata? ».

Il Buddha disse a Subhūti: « Un uomo virtuoso o una donna virtuosa che decide risolutamente di sviluppare la Mente Supremamente Illuminata dovrà svilupparla così: Io devo condurre tutti gli esseri viventi a porre fine (alla reincarnazione) ed a sottrarsi (alle sofferenze), e quando essi saranno stati condotti a tanto, nessuno di loro in realtà avrà posto fine (alla reincarnazione) o si sarà sottratto alla sofferenza. Perché? Perché, Subhūti, se un Bodhisattva si aggrappa alla nozione di un ego, di una personalità, di un essere e di una vita, egli non è un (vero) Bodhisattva. Perché? Perché Subhūti, non vi è realmente un Dharma che possa sviluppare la Mente della Suprema Illuminazione.

Da questo momento, le due concezioni sottili della realtà dell'ego e del dharma vengono spezzate. Nel sūtra, all'inizio, la domanda: « Come deve dimorare la mente? Come deve essere domata? » era stata formulata perché i Bodhisattva da poco iniziati erano normali uomini decisi a sviluppare una mente per la liberazione di tutti gli esseri viventi. Perciò, essi avevano attaccamenti di ogni genere alle forme (delle cose). Nella coltivazione di sé, essi contavano sui loro corpi fisici dai cinque aggregati (skandha), e nella loro pratica di carità (dāna) per l'acquisizione dei meriti, si aggrappavano ai sei oggetti grossolani

dei sensi (guṇa). Nella loro ricerca dell'illuminazione, essi afferavano l'apparenza esteriore del Nirmāṇa-kāya del Buddha. Per loro, la terra del Buddha era adornata di tesori. Perciò, essi conservavano ancora attaccamento alle forme nelle loro azioni, ed erano troppo lontani dal prajñā.

Il Buddha recise uno dopo l'altro tutti i dubbi che sorgevano nella mente di Subhūti, fino a quando tutti i suoi concetti d'apparenza materiale furono eliminati e poté essere realizzata la vera saggezza della reale talità della saggezza (Bhūtatathatā-prajñā), e questo ebbe come risultato il risveglio di Subhūti e la dispersione dei dubbi di tutta l'assemblea. La prima parte del sūtra riguarda quei punti, che non possono venire compresi a prima vista (relativi) all'eliminazione dell'ego, causato dalla concezione di esso che ne ha l'uomo comune, nella forma visibile dei cinque aggregati (skandha). Le quattro forme così percepite erano tutte *grossolane*.

A partire da questo punto (la seconda parte del sūtra) tratta l'eliminazione di dubbi nutriti da Bodhisattva che sono già destinati al prajñā ma che non abbandonano ancora l'idea della saggezza che può realizzare (prajñā). Essi intendono questa saggezza come un ego. Questa è l'autoconservazione e l'autoconsapevolezza dell'ego. Questi sono i due vincoli sottili (della realtà dell'ego e del dharma), e le quattro forme sono ora sottili. Per questa ragione, la parola « Io » ricorre spesso, ora, nel sūtra che dice: « Io devo guidare tutti gli esseri viventi a distruggere l'incarnazione », e non nomina la pratica del dāna. Ciò mostra che, sebbene l'adempimento meritorio sia completo, la concezione di Buddha e di esseri viventi non è ancora completa. Prima le loro concezioni erano grossolane, ma ora sono *sottili*.

Domanda. — (Riguardo la concezione sottile ed erronea secondo la quale questa saggezza sottile è un ego, perché la domanda: « Come deve dimorare la mente e come deve essere domata? » non ha lo stesso significato che aveva quando venne formulata in precedenza (all'inizio del sūtra)?

Risposta. — In questa seconda domanda: « Come deve dimorare la mente? », il Bodhisattva ha già abbandonato (la concezione dei) cinque aggregati (skandha), ma poiché non ha abbandonato le sue vecchie abitudini, ricerca ancora un luogo di quieta dimora nella Saggezza del Bhūtatathatā. Inoltre, egli è impaziente

nella sua ricerca dell'illuminazione (Bodhi) e si aggrappa all'idea che la Bodhi debba avere un luogo in cui dimorare. Poiché non può ricercarlo, la sua mente è inquieta, ed egli domanda: « Come deve essere domata la mente? ». La mente che ricercava lo stato di Buddha era inquieta, perché egli si aggrappava ancora alle sue concezioni di Buddha e degli esseri viventi, e perché non riusciva a percepire l'identità di essi. La domanda è la stessa, ma il suo significato, ora, è diverso. Per questa ragione, l'Onoratissimo spazza via (questo dubbio) dicendo che coloro i quali sviluppano la Mente della Bodhi debbono considerare il fatto che non un solo essere vivente è stato liberato, attualmente, dopo che essi hanno liberato tutti gli esseri viventi, perché questi sono fondamentalmente Bhūtatathatā e non debbono essere assoggettati ad una ulteriore estinzione (della reincarnazione). Se questi Bodhisattva conservano ancora la concezione della fine (della reincarnazione) e del sottrarsi (alla sofferenza), non possono liberarsi della (falsa idea delle) quattro forme e non possono esseri veri Bodhisattva. Questa era la (dottrina) del non vedere esseri viventi che possono essere liberati. Tuttavia, i Buddha e gli esseri viventi erano fondamentalmente una cosa sola, e se non vi era fine (per la reincarnazione degli) esseri viventi, non poteva esservi alcun Dharma che permettesse ai Bodhisattva di sviluppare una mente alla ricerca della Bodhi. Perché? Perché gli esseri viventi sono fondamentalmente calmi, non si reincarnano e sono identici alla stessa Bodhi. Che altro deve essere ricercato, allora? Questa è la (dottrina del) non vedere il frutto del Buddha.

Dubbio. — Se non vi è alcun Dharma che possa consentire ad un individuo di conseguire l'illuminazione (Bodhi), la Bodhi che noi ora apprendiamo non è un Dharma? L'Onoratissimo, che divenne Buddha perché aveva ottenuto questo Dharma con Dīpamkara Buddha, non aveva ottenuto veramente la Bodhi? Come si può dire che non è stato ottenuto nessun Dharma? Questo dubbio viene affrontato nel paragrafo seguente:

« Subhūti, che cosa pensi? Quando il Tathāgata fu con Dīpamkara Buddha, ebbe qualche Dharma per mezzo del quale Egli conseguì la Suprema Illuminazione (Anuttara-samyak-sambodhi)? ».

« No, Onoratissimo. Così come io intendo il significato dell'insegnamento del Buddha, quando egli fu con Dīpamkara Buddha,

Egli non ebbe alcun Dharma per mezzo del quale raggiunse l'Illuminazione Suprema ».

Il Buddha disse: « Proprio cosí, Subhūti, proprio cosí! Non vi fu in realtà alcun Dharma per mezzo del quale il Tathāgata conseguí l'Illuminazione Suprema. Subhūti, se vi fosse stato, Dīpamkara Buddha non avrebbe predetto: "Nella tua prossima vita, tu sarai un Buddha chiamato Śākyamuni" ».

Il Buddha indicò che la Bodhi non può essere conseguita, per distruggere un dubbio causato dall'attaccamento (all'idea del) Buddha. Subhūti era insospettito e pensava che il Buddha avesse ottenuto un Dharma, quando era con Dīpamkara Buddha. L'Onoratissimo spezzò, una dopo l'altra, le congetture erronee di Subhūti per rivelare la non-acquisizione d'un singolo Dharma.

Dubbio. — Il Prajñā-dharma era la vera causa del conseguimento dello stato di Buddha. Se, come era stato detto ora, non vi è alcun Dharma, non vi sarà alcuna causa. Se non vi è alcuna causa, come può un individuo conseguire il frutto della Bodhi? Nel passo seguente, questo dubbio viene spazzato via dall'insegnamento che il Dharma-kāya non appartiene né alla causa né al frutto (o effetto).

«...Perché è cosí? Perché "Tathāgata" significa la talità di tutti i Dharma (1). Se qualcuno dice ancora: "Il Tathāgata ha ottenuto la Suprema Illuminazione", (io ti dico), Subhūti, che non vi è alcun Dharma per mezzo del quale il Buddha ha cosí fatto, (perché), Subhūti, quella Illuminazione non fu, in se stessa, né reale né irreal. Ecco perché il Tathāgata dice che tutti i Dharma sono Dharma del Buddha. Subhūti, questi cosiddetti Dharma non sono, ma vengono (semplicemente) chiamati tutti Dharma (2). Subhūti, supponendo che vi sia un uomo il cui corpo è grande... » (3).

Subhūti disse: « Onoratissimo, il grande corpo di cui parla il Tathāgata non è grande, ma è (semplicemente) chiamato un grande corpo ».

(1) La totalità indifferenziata di tutti i dharma, o cose.

(2) Le parole « tutti i Dharma » sono termini privi di significato che non hanno una vera natura, ma sono usate semplicemente per comodità.

(3) Qui Subhūti, che già aveva compreso ciò che il Buddha voleva dire, risponde senza attendere che Egli finisca la sua domanda. Il grande corpo è il Sambhoga-kāya che non può essere paragonato al corpo essenziale, il Dharma-kāya.

Questo dimostra che il Dharma-kāya non appartiene né alla causa né al frutto. Subhūti, il quale non aveva compreso che il Dharma-kāya sta al di là dell'una e dell'altro, si aggrappava all'idea che il Tathāgata avesse praticato e avesse conseguito. Il Buddha spazzò via questo concetto dicendo che Egli non aveva conseguito nulla (4). Poiché temeva che Subhūti non fosse sufficientemente destato a questo, Egli gli disse: « Perché io dico che la Bodhi non consegue nulla? Perché la parola Tathāgata non può essere applicata a cose materiali. È l'assoluto nella sostanza stessa di tutte le cose (dharma). Inoltre, tutti i dharma sono fundamentalmente assoluti. Come può questo essere realizzato per mezzo della pratica? Perciò, io dico che non vi è alcun Dharma che consenta al Buddha di conseguire la Bodhi ».

Nella Setta Ch'an, questo è il Sentiero Trascendentale che tutti i Buddha del passato, presente e futuro proibiscono di considerare. Se lo si fa, si diventa ciechi (5), perché in esso non vi è spazio per ricercare ed aggrapparsi. La Tathāgata-bodhi non ha (caratteristiche) positive (cui aggrapparsi). È sufficiente non conservare concezioni sovvertite di annientamento di permanenza in rapporto a tutte le cose (dharma) (6). Perciò il Buddha disse: « Non è né reale né irreal », perché tutti i dharma non erano dharma. Se uno comprende che il grande corpo non ha corpo, comprenderà prontamente che tutti i dharma in realtà non sono dharma.

Dubbio. — Quando Subhūti udì che non vi è alcun Dharma che consente ad un individuo di sviluppare la propria mente, dubitò: « Un Bodhisattva è così chiamato perché egli ha un Dhar-

(4) Il prajñā connaturato è immanente in ogni essere vivente che, per ignoranza, crede di poterlo acquisire per mezzo della coltivazione di sé. Il Buddha insegnò che il prajñā è connaturato nell'uomo e può manifestarsi soltanto quando l'uomo si è spogliato di ogni sentimento e di ogni passione. Perciò, non vi è alcuna conquista o conseguimento, quando si consegue l'illuminazione. Un maestro Ch'an ha detto: « Spogliate voi stessi dei sentimenti mondani, ma non interpretate nulla come santo ».

(5) La parola « cieco » non deve essere interpretata alla lettera. Significa che colui che si serve della propria mente discriminante per guardare il Sentiero Trascendentale non lo percepirà mai, perché esso appare soltanto dopo che si è posto fine a tutti i sentimenti ed a tutti i discernimenti mondani, e può essere paragonato ad una mente pura e monda.

(6) La Bodhi è libera da ogni concetto duale di permanenza e di annientamento o impermanenza, che sono una coppia di contrari prodotti dalla mente illusa.

ma per salvare gli esseri viventi. Ora, se non vi è alcun Dharma, da dove proviene il nome di Bodhisattva? ». Nel brano seguente, questo dubbio viene reciso (dall'insegnamento) dell'irrealtà delle cose (dharma) e dell'ego.

« Subhūti, allo stesso modo, se un Bodhisattva dice: "Io devo condurre innumerevoli esseri viventi a porre fine (alla reincarnazione) ed a sottrarsi (alla sofferenza)", egli non può essere chiamato Bodhisattva. Perché? Perché in realtà non vi è alcun dharma chiamato (stadio del) Bodhisattva. Perciò, il Buddha dice: "Di tutti i dharmas, non ve ne è neppure uno solo che possiede un ego, una personalità, un essere e una vita". Subhūti, se un Bodhisattva dice: "Io devo adornare le terre del Buddha", egli non può essere chiamato Bodhisattva. Perché? Perché quando il Tathāgata parla di tale adornamento, tale adornamento non è, ma viene (semplicemente) chiamato adornamento. Subhūti, se un Bodhisattva è perfettamente versato nella (dottrina della) irrealtà dell'ego e delle cose (dharma), il Tathāgata lo chiamerà un vero Bodhisattva ».

Questo dimostra che il Dharma-kāya non ha alcun ego, per spezzare le due sottili concezioni (erronee) del Bodhisattva circa la realtà dell'ego e delle cose (dharma). Subhūti si afferrava all'idea che un Bodhisattva fosse così chiamato a causa dell'esistenza di un Dharma che gli permetteva di liberare tutti gli esseri viventi. L'Onoratissimo gli disse che non vi era alcun Dharma reale per distruggere l'idea della realtà delle cose (dharma). Egli temeva che Subhūti avesse un dubbio circa l'irrealtà del Dharma, senza il quale Dharma una terra del Buddha non poteva essere adornata. Perciò, l'Onoratissimo indicò che la terra (o regno) della pace permanente e dell'illuminazione non aveva bisogno di adornamenti, per distruggere l'idea di una mente che vi dimora e della realtà di un ego. Se un individuo non è perfettamente versato in questa dottrina, non può essere un vero Bodhisattva. Perciò, Egli dichiarò: « Se un individuo è perfettamente versato nell'irrealtà dell'ego e delle cose, il Tathāgata lo chiamerà un vero Bodhisattva ».

Dubbio. — Se un Bodhisattva non può vedere alcun essere vivente da liberare né alcun regno da purificare, perché il Tathāgata ha cinque specie di vista? Per distruggere questo dubbio, il sūtra indica che egli usa per occhi le menti degli esseri viventi e, personalmente, non ha cinque specie di vista.

« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata possiede occhi umani? ».
« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata possiede occhi umani ».
« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata possiede occhi di deva? » (7).

« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata possiede occhi di deva ».
« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata possiede occhi della saggezza? » (8)

« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata possiede occhi della saggezza ».
« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata possiede occhi del Dharma? » (9).

« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata possiede occhi del Dharma ».
« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata possiede occhi di Buddha? » (10).

« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata possiede occhi di Buddha ».
« Subhūti, che cosa pensi? Il Tathāgata dice che i granelli di sabbia del Gange sono granelli di sabbia? ».

« SÍ, Onoratissimo, il Tathāgata dice che sono granelli di sabbia ».

« Subhūti, che cosa pensi? Se vi fossero tanti fiumi Gange quanti sono i granelli di sabbia del Gange, e se vi fossero tanti regni del Buddha quanti sono i granelli di sabbia di tutti questi fiumi, vi sarebbero molti sistemi nel mondo? ».

« Molti, Onoratissimo! ».

Il Buddha disse: « Gli esseri viventi in tutti questi mondi hanno molte menti diverse che sono tutte note al Tathāgata. Perché? Perché le menti di cui parla il Tathāgata non sono menti, ma vengono (semplicemente) chiamate menti. E perché? Perché, Subhūti, è impossibile trovare la mente passata, presente o futura ».(11).

Questo dimostra che mente, Buddha ed esseri viventi non differiscono l'uno dall'altro (12). Subhūti dubitava e pensava che, poiché il Buddha possiede le cinque specie di occhi, dovevano esservi cose (dharma) che Egli può vedere, e mondi ed esseri viventi corrispondenti (a questi occhi). L'Onoratissimo disse che le

(7) Occhi di deva: vista divina, visione illimitata.

(8) Occhi della saggezza: occhi della saggezza che vede tutte le cose come irreali.

(9) Occhi del Dharma: occhi che sono in grado di penetrare ogni cosa, di vedere la verità che ci libera dalla reincarnazione.

(10) Occhi di Buddha: gli occhi del Buddha, l'illuminato che vede tutto ed è onnisciente.

(11) Questa è l'eliminazione del concetto di tempo.

(12) Mente, Buddha ed essere sono intrinsecamente lo stesso.

Sue cinque specie di occhi non sono realmente occhi, e che Egli vede usando le menti degli esseri viventi. Inoltre, vi sono innumerevoli esseri viventi nei mondi che sono numerosi quanto i granelli di sabbia degli innumerevoli fiumi, e il Tathāgata li conosce tutti e vede tutte le loro menti diverse perché quegli esseri sono (dentro) la Sua mente. Perciò, quando la mente di un essere è agitata da un pensiero, è la mente stessa del Tathāgata ad agitarsi. Come può dunque questo essergli ignoto ed invisibile?

Subhūti dubitava ancora e pensava: poiché la mente di un essere nasce e muore, anche la mente del Tathāgata nasce e muore? Per questa ragione, l'Onoratissimo disse che in tutto questo la mente di un essere è fondamentalmente l'assoluto e non ha né nascita né morte, così come la mente del Tathāgata che è nella condizione universale di Nirvāna. Il Tathāgata e gli esseri viventi sono chiaramente immutabili e liberi dalla nascita e dalla morte come dal venire e dall'andare. Questa è l'identità di Mente, Buddha ed essere vivente. Per questa ragione, una mente non può essere trovata nel passato, nel presente o nel futuro.

Dubbio. — Fino a questo momento, il Tathāgata aveva spazzato via ogni attaccamento, dicendo che non vi sono terre (del Buddha) da adornare, né esseri da liberare. Egli temeva che Subhūti rivolgesse i propri pensieri alla non-esistenza delle terre e degli esseri viventi e pensasse che, poiché la carità (dāna) non produceva alcun merito, era inutile praticarla. Perciò, l'Onoratissimo spazzò via questo dubbio dichiarando che il merito del non-merito è il merito piú grande (13).

« Subhūti, che cosa pensi? Se qualcuno riempisse l'universo con i sette tesori e li donasse tutti nella sua pratica di dāna, questa (buona) causa permetterebbe al donatore di acquisire un grande merito? ».

« SÍ, Onoratissimo, per questa (buona) causa, il donatore acquisirebbe un grande merito ».

« Subhūti, se il merito fosse reale, il Tathāgata non lo direbbe grande (14). Egli lo dice perché non vi è alcun merito ».

(13) Un merito non condizionato dalla mente illusa è il merito piú grande.

(14) Se un merito può essere valutato ed espresso in parole, non è

Questo indica il merito senza forma. Subhūti si aggrappava alla forma nella pratica del dāna e questo, egli pensava, avrebbe acquisito meriti. Egli non comprendeva che il donatore e i sei oggetti dei sensi (guṇa) sono fondamentalmente non-esistenti, perciò ogni merito acquisito è (egualmente) non-esistente. Perciò, l'Onoratissimo spazzò via questa concezione (errata) dichiarando che il merito è grande a causa della non-esistenza del merito. Quando Egli disse: « Non vi è alcun merito », egli non intendeva dire che non vi fosse affatto nessun merito. Poiché la capacità della mente (quando è liberata dall'illusione) è grande quanto lo spazio, il merito sarà immenso.

Dubbio. — Quando Subhūti udì che la mente non deve essere attaccata alla forma, quando libera esseri viventi e adorna le terre del Buddha, dubitò e pensò: La liberazione di esseri viventi e l'adornamento delle terre (del Buddha) sono le cause del conseguimento dello stato di Buddha, con il frutto (risultato) adorno di miriadi di buone virtù. Ora, se non vi sono esseri viventi da liberare né terre (del Buddha) da adornare, ciò significa che non vi è causa alcuna. Egli pensò inoltre che, se non vi è alcuna illuminazione (Bodhi) da conseguire, non vi sarà alcun frutto. Se causa ed effetto vengono spazzati via, non vi sarà alcun Buddha. Tuttavia, egli vedeva la perfetta apparenza materiale del Tathāgata: da dove proveniva? Questo dubbio fu reciso dal Buddha, il quale indicò che il Tathāgata non deve essere percepito per mezzo della sua perfetta apparenza materiale.

« Subhūti, che cosa pensi? Può il Buddha essere percepito per il suo corpo fisico completamente perfetto (rūpa-kāya)? ».

« No, Onoratissimo, il Tathāgata non deve essere percepito così. Perché? Perché il Buddha dice che il rūpa-kāya completamente perfetto non è, ma è (semplicemente) chiamato rūpa-kāya completamente perfetto ».

« Subhūti, che cosa pensi? Può il Tathāgata essere percepito per mezzo delle sue forme completamente perfette? ».

« No, Onoratissimo, il Tathāgata non deve essere percepito co

grande. D'altra parte, se un merito non è condizionato dalla concezione di esistenza e non-esistenza, è veramente molto grande.

sí, perché il Tathāgata dice che le forme completamente perfette non sono, ma sono (semplicemente) chiamate forme completamente perfette ».

Questo impedisce che le forme del Sambhoga-kāya vengano usate per rivelare l'unità del Dharma-kāya e del Sambhoga-kāya. Il Rūpa-kāya completamente perfetto era il Sambhoga-kāya adornato di miriadi di perfette virtù. Poiché molti eoni sono stati impiegati per liberare esseri viventi per l'adornamento delle terre del Buddha, questo frutto che ne risulta è una ricompensa della causa (perfetta) ed è chiamato dal Tathāgata « il Rūpa-kāya completamente perfetto ». Inoltre, questo Sambhoga-kāya era fondamentalmente Dharma-kāya e, per questa ragione, Egli disse: « Non è il Rūpa-kāya completamente perfetto ». Poiché Dharma-kāya e Sambhoga-kāya sono una sola cosa, Egli disse: « È chiamato il Rūpa-kāya completamente perfetto ». Ciò per spezzare (la concezione della realtà delle) forme che sono viste (cioè, l'oggettivo). Nella frase successiva, Egli spazzò via la vista che era in *grado di vedere* (cioè il soggettivo). Poiché il Sambhoga-kāya era identico al Dharma-kāya, non esistevano forme che potevano essere vedute. Poiché tanto la saggezza quanto il corpo (o sostanza) erano assoluti, il male del vedere (o vista illusoria) era eliminato. Poiché l'oggettivo veduto e la saggezza soggettiva si fondevano in una sola cosa, si era scoperto il Dharma-kāya (15).

L'uso del termine positivo « è » o del termine negativo « non è » doveva evitare che i discepoli ricadessero nel vecchio solco, scacciando le loro (false) concezioni. Ecco perché il Tathāgata che insegnava il Dharma in realtà non insegnava nulla. Ciò che Egli faceva era proteggere gli esseri viventi dal male mentale, ingiungendo loro di non nutrire concezioni (false), eliminando il loro appassionato aggrapparsi all'irreale ed esortandoli ad abbandonare ogni attaccamento. Gli studenti debbono comprendere che è questo (l'unico contenuto del Suo insegnamento) (16).

(15) L'eliminazione del « vedere » soggettivo e delle « forme » oggettive aveva lo scopo di assicurare la fusione di questi due contrari in un tutto indiviso, cioè nel Dharma-kāya, o Buddha connaturato.

(16) L'insegnamento del Buddha consisteva soltanto nel guarire la malattia della mente dei Suoi discepoli spogliandoli di sentimenti e passioni,

Dubbio. — Subhūti, che aveva udito che il Buddha non aveva forme visibili, dubitò e pensò: « Chi insegna il Dharma se non vi sono forme fisiche? ». Il Buddha spazzò via questa (falsa) concezione dicendo che in realtà non vi è alcun Dharma da esporre.

« Subhūti, non dire che il Tathāgata pensa: " Io devo esporre il Dharma ". Non avere un simile pensiero! Perché? Perché se qualcuno dice così, in verità calunnierà il Buddha, e non riuscirà a comprendere il mio insegnamento. Subhūti, quando (il Tathāgata) espone il Dharma, in realtà non vi è alcun Dharma da insegnare; ma è (semplicemente) chiamato insegnare il Dharma ».

Questo annientò il dubbio circa il Sambhoga-kāya del Tathāgata che esponeva il Dharma. Dalla Sua apparizione in questo mondo, il Tathāgata non aveva alcun Dharma (reale) da esporre. Egli si limitava a infrangere, praticamente, i sentimenti (e le discriminazioni) degli esseri viventi. Egli usava parole singole, ed il suo « No » serviva a fermare i pensieri errati (dei Suoi discepoli). Questa era precisamente la sua idea circa il proteggere e il curare gli esseri viventi. Perciò Egli disse: « Questo è chiamato l'esposizione del Dharma ».

Dubbio. — Subhūti aveva già compreso la dottrina del Dharma-kāya che non parla e non proclama nulla, che è un Dharma profondissimo; ma non sapeva come gli esseri viventi, nel futuro, vi avrebbero creduto e l'avrebbero ricevuto. Questo dubbio sorse nella sua mente, e fu reciso dalla (dottrina della) non-esistenza degli esseri viventi, esposta nei paragrafi seguenti.

Poi il saggio Subhūti disse al Buddha: « Onoratissimo, vi saranno nelle età future esseri viventi che crederanno in questo Dharma, quando lo udiranno? ».

Il Buddha disse: « Subhūti, gli esseri viventi (di cui tu hai appena parlato, non sono né esseri viventi né non esseri viventi (17). Perché? Perché, Subhūti, il Tathāgata dice che questi esseri non sono (realmente), ma vengono (semplicemente) chiamati esseri viventi ».

perché essi potessero percepire la loro natura fondamentale, che era pura e monda. Egli non aveva un Dharma prestabilito da esporre ai discepoli.

(17) Eliminazione tanto di « esseri viventi » quanto di « non esseri viventi », che sono una coppia di contrari.

Ciò dimostra l'assoluta unità degli esseri viventi e del Dharma, per spazzare via la (falsa) concezione della realtà degli esseri viventi. Subhūti aveva ottenuto la meravigliosa comprensione della (dottrina del) Dharma-kāya e poteva crederci e riceverla. Tuttavia, questo Dharma era molto profondo, ed egli non sapeva se, nelle età future, vi sarebbero stati esseri viventi capaci di crederci. Ciò era dovuto alla sua visione della realtà della nascita e morte, che ancora non aveva abbandonato; perciò egli pensò ai futuri esseri viventi. L'Onoratissimo rispose che gli esseri viventi erano fondamentalmente l'assoluto, ed erano tutt'uno col Dharma. Come poteva esservi un futuro? La talità degli esseri viventi e l'identità dei tre tempi sono lo schema supremo del prajñā assoluto. Quando il Buddha disse: « Non sono né esseri viventi né non esseri viventi. Perché? Perché questi esseri viventi in realtà non sono, ma vengono (semplicemente) chiamati esseri viventi », Egli intendeva dire che essi erano fondamentalmente l'assoluto. Per questa ragione Egli disse: « Non sono né esseri viventi... ». Poiché l'assoluto segue cause circostanziali per compiere azioni, Egli disse: « ...né non esseri viventi ». Egli spiegò ancora che i cosiddetti esseri viventi sono l'assoluto che segue cause circostanziali e devono le loro forme alla combinazione di vari dharma. Perciò, egli disse che gli esseri viventi sono falsamente chiamati tali e non sono realmente esseri viventi. Essi sono non-esistenti, ma sono chiamati esseri viventi (semplicemente per comodità).

Dubbio. — Se il Dharma-kāya non aveva forma e se non era possibile acquisire alcun Dharma, perché era detto che la pratica di tutte le buone virtù (consente) il conseguimento dell'Illuminazione (Bodhi)? Questo dubbio viene reciso dalla seguente dottrina dell'assenza di acquisizione nella natura universale.

Subhūti disse al Buddha: « Onoratissimo, il tuo conseguimento della Suprema Illuminazione (Anuttara-samyak-sambodhi) significa che tu non hai acquisito assolutamente nulla? ».

Il Buddha rispose: « Proprio così, Subhūti, proprio così; io non ho acquisito neppure il minimo Dharma dalla Suprema Illuminazione. Inoltre, Subhūti, questo Dharma è universale e imparziale; perciò è chiamato Illuminazione Suprema. La pratica di tutte le buone virtù (Dharma), libera da ogni attaccamento ad un ego, una personalità, un essere e una vita, avrà come risultato il conseguimento della

Suprema Illuminazione. Subhūti, le cosiddette buone virtù (Dharma), dice il Tathāgata, non sono buone, ma sono (semplicemente) chiamate buone virtù » (18).

Questo distrugge la (falsa) concezione di Buddha e Dharma. Subhūti aveva già compreso che il Dharma-kāya era puro e mondo, e che non vi era alcun Dharma che potesse venire acquisito. Tuttavia, egli dubitava ancora e pensava che vi fosse una (attuale) acquisizione quando il Buddha diceva che la pratica di tutte le buone virtù (Dharma) avrebbe consentito ad un individuo di conseguire l'illuminazione. (Egli pensò:) Il frutto Bodhi del Tathāgata non era stato acquisito? Il Buddha rispose che nulla era stato ottenuto, perché il Buddha e gli esseri viventi sono la stessa cosa, e non due entità diverse. Bodhi significa questo e niente altro. Perciò non vi è nulla che possa essere realizzato e conseguito. Quando fu detto che la pratica delle buone virtù (Dharma) conduceva al conseguimento della Bodhi, ciò significava che le quattro forme dovevano essere abbandonate, quando si praticavano queste buone virtù. Così come la pratica era equivalente alla non-pratica, il conseguimento era equivalente al non-conseguimento. Poiché non vi era alcuna acquisizione, il Dharma era veramente perfetto.

Dubbio. — Quale Dharma è il migliore, se il (concetto di) buon Dharma è errato? Il seguente paragrafo spiega che il Dharma che raggiunge il prajñā è quello insuperato.

« Subhūti, se (da una parte) un uomo, nella sua pratica di carità (dāna) dona i sette tesori, ammassati in una massa grande come tutti i Monti Sumeru dell'Universo messi insieme, e (dall'altra parte) un altro uomo riceve, tiene (in mente), legge e recita anche solo una stanza di quattro versi di questo Prajñā-pāramitā Sūtra, e l'espone ad altri, il merito derivante dal dāna del primo non varrà una centesima, una millesima, una decimillesima e una centomillesima parte di quello conseguito dal secondo, poiché tra i due non è possibile fare un confronto concepibile ».

(18) Dopo aver parlato di buone virtù, il Buddha sradicò immediatamente tutte le tracce di esse, perché Subhūti non si afferrasse al concetto dualistico di bene e male, che sono non-esistenti nella realtà universale e imparziale del prajñā.

Queste parole lodano i meriti insuperati del prajñā che abbandona la forma. Subhūti pensava che se la pratica di un buon Dharma non assicurava l'acquisizione della Bodhi, il Dharma in questione non doveva essere l'insuperato. Dunque, quale Dharma era insuperabile? Il Buddha disse che era quello che raggiungeva il prajñā. Nell'universo, vi sono 100.000.000 di monti Sumeru, e se i sette tesori venissero ammassati in un mucchio enorme, grande quanto tutti i monti Sumeru messi insieme, vi sarebbero effettivamente molti tesori da donare nella pratica di dāna. Il merito che ne risultasse (tuttavia) non sarebbe paragonabile al merito derivato da una stanza di quattro versi che raggiungesse il prajñā. La ragione è che il donatore dei tesori si aggrappa ancora alle forme ed al desiderio di acquisire qualcosa per sé. Poiché il prajñā abbandona tutte le forme, è incomparabile e insuperabile.

Dubbio. — Subhūti aveva udito che gli esseri viventi e i Buddha sono la stessa cosa (la stessa totalità indivisa). Se questo era vero, allora non vi erano affatto esseri viventi. Quindi, perché è detto che il Tathāgata deve liberare gli esseri viventi? (Così) Subhūti si aggrappava ancora al concetto di un ego e di una personalità. Nel passo seguente, questo dubbio viene reciso, spazzando via tanto l'ego quanto la personalità.

« Subhūti, che cosa pensi? Tu non devi dire che il Tathāgata ha questo pensiero (nella Sua mente): "Io devo liberare gli esseri viventi". Subhūti, tu non devi pensare questo. Perché? Perché in realtà non vi sono esseri viventi che il Tathāgata può liberare. Se vi fossero, il Tathāgata conserverebbe (il concetto di) un ego, una personalità, un essere e una vita. Subhūti, quando il Tathāgata parla di un ego, in realtà non vi è alcun ego, per quanto gli uomini comuni lo credano. Subhūti, il Tathāgata dice che gli uomini comuni non sono, ma sono (semplicemente) chiamati uomini comuni ».

Questo disperde il dubbio circa la possibilità che il Buddha conservi il concetto di un ego e di una personalità, per rivelare la vera essenza del Dharma-kāya. Era stato detto: « Il Buddha e gli esseri viventi sono la stessa cosa », e se questa dottrina dell'identità regge, non vi è alcun Buddha e non vi sono esseri viventi. Perché è detto allora: « Io devo liberare gli esseri viventi? ». Poiché un essere vivente è una personalità, se io lo

libero, esiste l'io od ego. Se ego e personalità esistono realmente, non verranno eliminate le quattro forme. Questo viene indicato nell'insegnamento Ch'an come il raggiungimento della linea di confine del Dharma-kāya, ma non come penetrazione attuale nella « Frase Trascendentale » (19) del Dharma-kāya. Per questa ragione, il Tathāgata pronunciò parole per distruggere questa idea, quando disse: « Non dire che io, il Tathāgata, ho questo pensiero di liberare gli esseri viventi. Se "io" l'avessi, "io" sarei un uomo comune ». Anche gli uomini comuni, ricordati dal Tathāgata, in realtà non sono uomini comuni. Come poteva Egli, allora, conservare ancora la nozione di un « io »? Questo spazzò via tanto il concetto di ciò che è santo quanto di ciò che è mondano, e il risultato fu l'imparziale Unica Via (20). Questo completa la dottrina del prajñā.

Dubbio. — Se il Dharma-kāya è privo di ego e se la forma di Sambhoga-kāya non può essere percepita per mezzo della forma, l'Onoratissimo che era dotato di trentadue caratteristiche fisiche non era un (vero) Buddha?

« Subhūti, che cosa pensi? Può il Tathāgata essere riconosciuto dalle Sue trentadue caratteristiche fisiche? ».

Subhūti rispose: « Sì ».

Il Buddha disse: « Subhūti, se il Tathāgata può essere riconosciuto dalle Sue trentadue caratteristiche fisiche, un sovrano del mondo (cakravartī) sarebbe il Tathāgata ».

Subhūti disse al Buddha: « Onoratissimo, così come io comprendo il tuo insegnamento, il Tathāgata non può essere riconosciuto dalle Sue trentadue caratteristiche fisiche ».

Allora l'Onoratissimo recitò il seguente gāthā:

« Colui che mi vede per mezzo dell'apparenza esteriore
(E) mi cerca nel suono
Percorre il sentiero eterodosso
(E) non può percepire il Tathāgata ».

Il Buddha indicò che il Nirmāṇa-kāya non poteva rivelare il Dharma-kāya, che era al di là di tutte le forme. Subhūti ave-

(19) Nella terminologia Ch'an, la « frase trascendentale » o « prima frase », è il simbolo del reale, o Dharma-kāya. Non appena sorge un pensiero, sarà la seconda o terza frase, perché una mente discriminante si allontana sempre dal prajñā assoluto.

(20) Unica Via, la via della liberazione dalla mortalità, Yāna Supremo.

va già compreso che un Buddha era un vero Buddha quando il suo Dharma-kāya era senza ego e il suo Sambhoga-kāya non aveva caratteristiche. Ma egli dubitava ancora e si chiedeva chi era il Buddha lì visibile con le Sue trentadue caratteristiche fisiche. Questa era la sua concezione del Buddha (21). L'Onoratissimo gli chiese: « È vero che il Tathāgata può essere riconosciuto dalle Sue trentadue caratteristiche fisiche? ». Poiché Subhūti si aggrappava a quei segni che (sembravano) mostrare il (vero) Buddha, l'Onoratissimo spezzò questa (falsa) concezione dicendo che anche un sovrano del mondo aveva le trentadue caratteristiche fisiche. Subhūti comprese che il Tathāgata non poteva essere riconosciuto per le Sue trentadue caratteristiche fisiche, e l'Onoratissimo lesse il gāthā dell'abbandono delle forme, che diceva: « Colui che mi vede per mezzo dell'apparenza esteriore — e mi cerca nel suono — percorre il sentiero eterodosso — e non può percepire il Tathāgata ».

Dubbio. — Subhūti aveva udito che né il Dharma-kāya né il Sambhoga-kāya avevano forma e che il Nirmāṇa-kāya non era reale. Ora sorse nella sua mente, per quanto riguardava il Dharma-kāya, l'idea dell'annientamento, poiché era incapace di raggiungere la reale natura del Dharma-kāya. Il Buddha spezzò questa concezione con la Sua dottrina del non-annientamento.

« Subhūti, se tu hai (in mente) questo pensiero: " Il Tathāgata non conta sul possesso di caratteristiche per ottenere la suprema Illuminazione ", Subhūti, bandisci tale pensiero. Subhūti, se tu lo pensi, mentre sviluppi la Mente dell'Illuminazione Perfetta, tu sosterrai l'annientamento di tutti i Dharma. Non avere un tale pensiero. Perché? Perché chi sviluppa la Mente della Suprema Illuminazione, non sostiene l'annientamento (delle cose) (22).

« Subhūti, se (da una parte) un Bodhisattva donasse, nella sua pratica di dāna, tutti i sette tesori in quantità sufficienti a riempire tanti mondi quanti sono i granelli di sabbia del Gange, e se (dal-

(21) Conservando la nozione dell'esistenza del Buddha, Subhūti si afferrava ancora alla concezione dualistica di un « soggetto » (colui che conservava questa nozione) e di un « oggetto » (il Buddha considerato come esistente). Questa concezione dualistica impediva il conseguimento della Bodhi.

(22) Poiché tutte le forme non sono state create in origine, non devono essere annientate. Creazione e annientamento sono due contrari, e non ci si deve aggrappare a queste nozioni quando si sviluppa la Mente della Bodhi, che è libera dalla dualità delle cose.

l'altra parte) un altro uomo comprendesse che tutti i dharma sono privi di ego e così conseguisse la perfezione della pazienza (ksānti), il merito di quest'ultimo supererà quello del primo. Perché? Perché, Subhūti, tutti i Bodhisattva non ricevono ricompensa per i loro meriti ».

Subhūti chiese al Buddha: « Onoratissimo, perché i Bodhisattva non ricevono ricompensa per i loro meriti? ».

« Subhūti, i Bodhisattva non devono avere desideri e attaccamenti quando praticano virtù meritorie: perciò, non ricevono una ricompensa ».

Il Buddha spezzò la concezione di annientamento. Quando Subhūti udì che la forma doveva essere abbandonata per percepire il Buddha, gli sorse nella mente la concezione dell'annientamento, ed egli pensò che il Tathāgata non contasse sul possesso di caratteristiche per conseguire l'illuminazione. Il Buddha gli insegnò questo: « Non avere un simile pensiero, perché se lo hai (nella tua mente), sosterrai l'annientamento (di tutti i dharma). Coloro che sviluppano la Mente della Bodhi, non sostengono l'annientamento delle cose, ma soltanto la non-esistenza dell'ego in tutte le cose. Se un Bodhisattva sa che tutti i dharma sono senza ego e riesce a praticare la perfezione (pāramitā) della pazienza, il suo merito supererà quello di colui che donasse i sette tesori in quantità sufficiente a riempire mondi numerosi come i granelli di sabbia del Gange, perciò il primo non riceve ricompensa per i suoi meriti. Quando vien detto che egli non riceve alcuna ricompensa, ciò non significa che non vi è affatto ricompensa alcuna. È sufficiente non desiderare alcun merito né esservi attaccati. È detto: « Nessuno che fa, nessun fatto e nessuno che riceve (ma) il karma buono e malvagio non può essere spazzato via ».

Dopo la sua comparsa in questo mondo, e per quarantanove anni, l'Onoratissimo disse soltanto la parola NO. Tutti gli esseri viventi dei nove mondi (23) si aggrappavano al concetto di un ego in tutte le cose, ma il Tathāgata usò (soltanto) la parola NO per distruggerlo. Questo era il giusto occhio del Dharma che guardava diritto nella Via Trascendentale. Per questa ra-

(23) I nove mondi sono quelli dei: 1) Bodhisattva, 2) Pratyeka, 3) Śrāvaka, 4) deva, 5) uomini, 6) asura, 7) animali, 8) spettri famelici e 9) abitanti degli inferni.

gione, la Setta Ch'an trasmette soltanto l'indicazione diretta, l'unica per mezzo della quale si può penetrare (la realtà).

Dubbio. — Era detto che non vi è né ego né ricevitore di meriti, ma quando si vedeva il Tathāgata camminare, stare fermo, sedere o sdraiarsi, questo non era il Suo ego? Ciò era dovuto all'attaccamento alla falsa concezione di unità-con-differenziazione (24) dei Tre Corpi (Trikāya) e alla non-comprensione del Dharma-kāya universalizzato.

« Subhūti, se qualcuno dice che il Tathāgata viene o va, siede o giace, non comprende ciò che io intendo dire. Perché? Perché il Tathāgata non ha (un luogo da cui) viene né (un luogo a cui) va. Perciò Egli è chiamato il Tathāgata ».

Questo indica il ritorno finale alla realtà del Dharma-kāya. Fino a questo momento, Subhūti, a causa della sua (falsa) concezione del venire e dell'andare, aveva pensato che il Tathāgata fosse uno il cui portamento ispirava «rispetto» (25). Il Tathāgata, in realtà, veniva e andava? Era venuto al momento in cui ogni attaccamento era scomparso e tutti i sentimenti e le sensazioni erano cessate, e in cui il discepolo comprese l'identità del mutevole e dell'immutabile. Egli raggiunse così la meravigliosa realtà dell'assoluto. Tuttavia, egli conservava ancora la (falsa) concezione dell'unità-con-differenziazione e la sua mente non poteva ancora afferrare il profondo significato del Trikāya in un unico corpo. Questa concezione (errata) viene spazzata via nel seguente paragrafo che parla del mondo e della polvere.

« Subhūti, che cosa pensi? Se un uomo virtuoso od una donna virtuosa riducesse in polvere tutti i mondi dell'Universo, quelle particelle di polvere sarebbero molte? ».

Subhūti rispose: « Molte, Onoratissimo. Perché? Perché se esse esistessero davvero, il Buddha non direbbe che sono particelle di polvere. E perché? Perché, quando il Buddha parla di particelle di polvere, esse non sono, ma sono (semplicemente) chiamate particelle di polvere. Onoratissimo, quando il Tathāgata parla di mondi, essi non sono, ma sono (semplicemente) chiamati mondi. Perché? Perché, se

(24) Unità-con-differenziazione: monismo e pluralismo, Unità e alterità.

(25) Portamento che ispira rispetto: dignità nel camminare, stare fermi, sedere e giacere.

esistono davvero, sono soltanto agglomerati (26). Il Tathāgata parla di agglomerati che non sono, ma sono (semplicemente) chiamati agglomerati ».

« Subhūti, non è possibile parlare di ciò che è chiamato un agglomerato, ma l'uomo volgare prova desiderio ed attaccamento per esso » (27).

Questo spezzava la (falsa) concezione dell'Unità-con-differenziazione. Poiché la mente di Subhūti non aveva ancora afferrato la realtà del Trikāya in un Unico Corpo, l'Onoratissimo usò come esempi la polvere e il mondo, per indicare che la prima non era monistica, né l'altro pluralistico. Le particelle di polvere, unite insieme per formare un mondo, sembrano pluralistiche, ma in realtà non lo sono. Quando il mondo viene spazzato e ridotto in polvere, sembra monistico, ma in realtà non lo è. Perciò la (cosiddetta) Unità-con-differenziazione non si realizza in alcun luogo, e quindi non è reale. Se l'Unità-con-differenziazione esistesse, sarebbe soltanto un agglomerato (senza realtà permanente). Un agglomerato deve (la sua esistenza apparente) ad una concezione dualistica, perché il monismo non può essere pluralistico, né il pluralismo può essere monistico. Se la polvere esiste realmente, non può agglomerarsi per formare un mondo, e se esiste davvero un mondo, non può essere ridotto in polvere. L'uomo comune scambia per unità tutto questo, ma l'unità di cui parlava il Tathāgata era diversa. Se i due estremi vengono spazzati via, questo può essere chiamato unità; ma quando i due estremi sono stati eliminati, è impossibile parlare di questa unità (28). L'uomo comune non può rinunciare ai due estremi, come esistenza e non-esistenza, o monismo e pluralismo, e si aggrappa ad essi. Questo spiega la sua incapacità di comprendere la dottrina del Trikāya in un unico corpo del Dharma-kāya universalizzato.

Dubbio. — Se il Dharma-kāya è universale e se tutte le cose sono irreali e non possono essere concepite, perché il Buddha parlava della concezione delle quattro forme? Questo dubbio viene risolto dal paragrafo seguente.

(26) Particelle di polvere unite insieme per formare un mondo.

(27) L'irreale fenomenico.

(28) Perché è la realtà ed è inesprimibile.

« Subhūti, che cosa pensi? Se qualcuno dice: " Il Buddha parla della concezione di un ego, una personalità, un essere e una vita ", Subhūti, questa persona comprende ciò che io intendo dire? ».

« No, Onoratissimo, quella persona non comprende. Perché? Perché (quando) il Tathāgata parla della concezione di un ego, una personalità, un essere e una vita, essa non è realmente, (ma) è (semplicemente) chiamata concezione di un ego, una personalità, un essere e una vita » (29).

« Subhūti, colui che sviluppa la Mente dell'Illuminazione Suprema deve sapere, vedere, credere e comprendere (tutte le cose); non deve erigere nella sua mente la percezione delle cose (dharma-lakṣaṇa) (30). Subhūti, il Tathāgata dice che la cosiddetta forma delle cose non è, (ma) è (semplicemente) chiamata forma delle cose ».

Questo spazzò via la (sottile) concezione dell'abbandono della forma. Subhūti aveva già compreso la dottrina dell'assoluto Dharma-kāya universalizzato, ma dubitava ancora e pensava: Se il corpo, o sostanza, del Dharma-kāya non poteva essere veduto per mezzo della forma, perché il Tathāgata parlava dell'abbandono della concezione delle quattro forme? Il Buddha temeva che Subhūti potesse avere ancora questo dubbio celato nella mente e gli rivolse questa domanda: « Se qualcuno dice: " L'Onoratissimo afferma che vi è la concezione delle quattro forme ", tu pensi che costui comprenda ciò che io intendo dire? ». Allora Subhūti comprese e rispose: « No, questa persona non può comprendere ciò che intende il Tathāgata. Perché? Perché (quando) l'Onoratissimo parla della concezione delle quattro forme, in realtà non vi è alcuna concezione del genere che possa venire indicata e discussa ». Questo servì a spazzare via l'attaccamento alla concezione relativa alle forme. Perciò, Egli disse: *No*, e questo *No* era di significato diverso da quello che aveva detto nelle occasioni precedenti in cui Egli aveva usato tale parola. Prima era usato frequentemente in senso negativo, mentre qui bandiva completamente la concezione relativa alle forme, conservata nelle menti degli esseri viventi. Essi, non il Buddha, conservavano questa concezione. Perciò egli disse: « È chiamata la concezione del-

(29) Il Buddha parlava di queste concezioni nutrite dagli uomini mondani, ma non le condivideva.

(30) Dharma-lakṣaṇa: forma, apparenza, aspetti e caratteristiche dei dharma, o cose.

le forme ». Qui, anche le due parole « è chiamata » differiscono nel significato da quando erano state usate prima. Gli studenti debbono esaminare attentamente questa differenza di significato.

Poiché tutti gli esseri viventi sono illusi e sconvolti dalle loro concezioni delle forme e poiché questo loro attaccamento è molto difficile da spezzare, il Buddha usò la saggezza di Diamante per demolire queste concezioni una ad una, per consentire ai Suoi discepoli di percepire la fondamentale saggezza del corpo del Dharma-kāya.

Dapprima essi si aggrappavano alle forme dei cinque aggregati (skandha) del corpo e della mente, e ai dati dei sei sensi. Erano attaccati a queste forme mentre donavano elemosine (dāna) per acquisire meriti, nella loro ricerca dello stato di Buddha. L'Onoratissimo spezzò questa concezione con la dottrina del non-attaccamento.

Poi, essi si aggrapparono alla forma della Bodhi, e il Buddha spezzò questa concezione con la dottrina del non-conseguimento.

Poi, essi si aggrapparono alla forma delle terre del Buddha adornate di carità (dāna), e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che non vi sono terre che possano essere adornate.

Poi, essi si aggrapparono ai meriti che sarebbero apparsi sotto l'aspetto del corpo della Ricompensa (o Sambhoga-kāya), e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che non è in realtà il corpo completamente perfetto (Rūpa-kāya).

Poi, essi si aggrapparono all'apparenza del Trikāya che il Tathāgata possedeva, e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che il Nirmāṇa-kāya non è reale e che il Sambhoga-kāya è al di là delle forme.

Poi, essi si aggrapparono alla concezione che il Dharma-kāya debba avere forme, e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che il Dharma-kāya non ne ha.

Poi, essi si aggrapparono all'esistenza di un vero ego nel Dharma-kāya, e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che tutte le cose erano prive di ego.

Poi, essi si aggrapparono alla concezione che il Tathāgata possedesse le forme del Trikāya, e il Buddha spezzò questa concezione dichiarando che in realtà non è né monistico né pluralistico.

Così, tutte le loro concezioni errate vennero spezzate una

dopo l'altra, e con l'eliminazione di ogni idea di forma e di apparenza, la mente non aveva piú dove posarsi. (Era venuto il momento in cui) la Legge fondamentale era nella sua assolutezza, dopo l'abbandono di tutti i sentimenti e di tutte le sensazioni, e indicava direttamente la realtà del Dharma-kāya. Poiché tutte le false forme che *erano vedute* erano non-esistenti, era svanita anche la vista che *poteva vederle*. Questo era il disegno supremo del vero Prajñā, che penetrava nel Sentiero Trascendentale del Dharma-kāya. Perciò, il Buddha diede loro questo comandamento: « Colui che sviluppa la mente della Bodhi deve, nei confronti di tutte le cose, sapere, vedere, credere e interpretare; non deve far sorgere (nella propria mente) cose con forma (dharma-lakṣaṇa) ». Soltanto allora potevano esservi il vero sapere, vedere, credere e interpretare, e non sarebbero mai piú sorti il falso conoscere e vedere la forma delle cose. In questo modo, le due concezioni della realtà dell'ego e delle cose (dharma) sarebbero scomparse; la concezione del santo e del mondano sarebbe stata sepolta nell'oblio, e non vi sarebbe stato spazio per parole e discorsi e per attività mentali. Poiché sarebbe errato agitare la mente e far sorgere un pensiero, Egli ripeté loro: « Il cosiddetto dharma-lakṣaṇa non è dharma-lakṣaṇa ». Questo era il vero e reale dharma-lakṣaṇa, che non era quello considerato falsamente. Questa era la profonda dottrina del Prajñā nella sua sottigliezza suprema.

Dubbio. — Subhūti, che era stato destato alla sostanza del Dharma-kāya dubitava e pensava che, se il Dharma-kāya non poteva esporre il Dharma, chi parlava era il Nirmāṇa-kāya e il Dharma esposto dal Nirmāṇa-kāya non poteva raggiungere la regione del Dharma-kāya. Dunque, come potevano acquisire meriti coloro che osservavano questo Dharma? Il paragrafo seguente spiega che il Dharma esposto dal Nirmāṇa-kāya era il vero Dharma, perché il Trikāya era in un unico corpo.

« Subhūti, se da una parte qualcuno donasse in carità (dāna) i sette tesori, in quantità sufficienti a riempire tutti i mondi in innumerevoli eoni, e se dall'altra parte un uomo virtuoso od una donna virtuosa sviluppasse la mente della Bodhi, e ricevesse, tenesse (in mente), leggesse e recitasse anche una sola stanza di quattro versi di questo sūtra e l'esponesse ad altri, il merito di quest'ultima persona supererebbe quello della prima. In qual modo ciò deve essere

insegnato ad altri? Insegnandolo senza attaccamento alla forma, con l'immutabilità dell'assoluto » (31).

Questo indica che il Buddha *Nirmāṇa-kāya* insegna il Dharma assoluto. *Subhūti* dubitava e pensava che, se il Dharma insegnato dal Buddha *Nirmāṇa-kāya* non raggiungeva la regione del Dharma-kāya, non era possibile conseguire meriti. Il Buddha disse che il Dharma insegnato dal *Nirmāṇa-kāya* era, esattamente, come se venisse insegnato dal Dharma-kāya, a causa dell'unità del *Trikāya*; e se anche soltanto una stanza di quattro versi di questo Dharma fosse stata tenuta (in mente) e insegnata ad altri, i meriti risultanti sarebbero stati insuperabili, grazie al distacco della forma nell'immutabilità dell'assoluto. Questa è stata chiamata la spiegazione del Dharma per mezzo della polvere e delle regioni (32).

Dubbio. — Poiché il Dharma-kāya è calmo e non suscettibile (di reincarnazione) come può chi è calmo esporre il Dharma? Il passo seguente indica l'esatta meditazione. Poiché il *Prajñā* è immateriale, per prima cosa si deve guardare nel fenomeno per ottenere la (susseguente) entrata nel vuoto che è chiamato vuoto assoluto, in considerazione dell'identità dell'apparente con il reale.

Perché è così? Perché:
 « Tutti i fenomeni sono come
 Un sogno, un'illusione, una bolla ed un'ombra,
 Come la rugiada e il lampo,
 Così voi dovete meditare su di essi ».

Questa meravigliosa meditazione conduce all'entrata nel vero vuoto del *Prajñā*. Poiché il vero vuoto è immobile e silenzioso e insondabile, la meditazione deve essere fatta per mezzo dell'apparenza, e se la meditazione sulle sei cose sopra ricordate.

(31) Alla lettera: l'immobilità del *Bhūtatathā*.

(32) Termine buddista: le orecchie del *Bodhisattva Samantabhadra* potevano udire un filo di paglia, una pianta e una particella di polvere che esponevano il meraviglioso Dharma insuperato. Questo significava che nelle dieci direzioni dello spazio, ogni particella di polvere aveva una regione, ed ogni regione aveva un Buddha che esponeva l'*Avatamsaka Sūtra*. In altre parole, questo *Bodhisattva* percepiva la realtà che pervade ogni cosa in ogni particella di polvere, in ogni pianta e in ogni regione.

cioè sogno, illusione, bolla, ombra, rugiada e lampo, riesce, appare il vero vuoto. Fino a questo punto è stato esposto il Principio Dominante (o Legge Fondamentale) ma qui viene dato il metodo di meditazione che gli studenti debbono seguire per entrare (nel Prajñā). Qui viene trattato finalmente il vero regno del Dharma-kāya.

Quando il Buddha ebbe finito di esporre questo sūtra, l'anziano Subhūti e tutti i bhikṣu, bhikṣuni, upāsaka, upāsikā, e tutti i mondi di deva, uomini e asura che avevano ascoltato il Suo insegnamento si allietarono e credettero, lo ricevettero e l'osservarono.

Gli ascoltatori si allietarono e le loro menti furono meravigliosamente unite alla dottrina. Poiché la loro fede era sincera, essi ricevettero con zelo il sūtra, e l'osservarono risolutamente.

PARTE QUARTA

UN DISCORSO FRANCO SUL SUTRA DEL CUORE

(Prajñā-Pāramitā Hṛdaya Sūtra)
del Maestro Ch'an Han Shan
(dal Hsin Ching Chih Shuo)

Premessa

Secondo la Scuola T'ien T'ai (Tendai) i cinque periodi dell'insegnamento del Buddha sono:

1) L'Avatamsaka o primo periodo, in tre suddivisioni, ognuna di sette giorni, dopo la Sua illuminazione, quando Egli espose questo lungo sūtra.

2) I dodici anni durante i quali Egli espose gli Agama nel parco dei cervi.

3) Gli otto anni durante i quali Egli espose le dottrine Mahāyāna-con-Hīnayāna, il periodo Vaipulya.

4) I ventidue anni durante i quali Egli espose i Sūtra della Saggezza (Prajñā).

5) Gli otto anni durante i quali Egli espose il Sūtra del Loto e, in un giorno e una notte, il Mahāparinirvāṇa-Sūtra.

Il Sūtra del Cuore (Hṛdaya Sūtra), che viene ora presentato ai Buddisti occidentali, è breve, poiché vi è condensato, in un totale di soli duecentosessantotto caratteri cinesi, compreso il titolo, l'intero insegnamento dei Sūtra della Saggezza che si protrasse per un periodo di ventidue anni, e che consiste di non so quanti milioni di caratteri cinesi. Il Sūtra, perciò, è molto difficile da comprendere, ma con un commentario esauriente del maestro Ch'an Han Shan, scritto dopo la sua illuminazione, comprenderlo è relativamente agevole per coloro che già conoscono la dottrina Mahāyāna. Il suo scopo è spazzare via tutte le tracce di illusioni dei cinque aggregati, i sei organi dei sensi e i dati dei sei sensi, le sei coscienze, i diciotto regni del senso, i dodici anelli della catena delle esistenze, i quattro dogma e infi-

ne persino la saggezza e il conseguimento, in modo da liberare la mente da tutti i dualismi che non sono altro che una sola cosa per loro stessa natura e non hanno spazio nella Realtà assoluta. Quando viene liberata da tutte le concezioni dualistiche, anche la mente scompare, integrandosi nella sua natura fondamentale. Questa è la realizzazione della verità, o conseguimento dell'illuminazione (Bodhi).

Questo Sūtra tratta la teoria, e il suo mantra dà il metodo della pratica. Il mantra è paragonabile a uno dei hua t'ou escogitato dai maestri Ch'an per arrestare l'interminabile catena di pensieri, e se viene tenuto fermamente nella mente in ogni tempo e in ogni luogo, consentirà a chi lo tiene di liberarsi da ogni illusione e di scoprire l'assoluta saggezza inerente nella sua stessa natura. La saggezza è paragonata ad una spada tagliente che abbatte tutti gli ostacoli sulla via della liberazione. Come diceva il Maestro Han Shan, non vi è metodo che superi quello insegnato in questo breve Sūtra.

In questa presentazione, ho usato gli equivalenti dei termini sanscriti, seguiti dalle parole sanscrite tra parentesi, perché nessuna traduzione può trasmettere il pieno significato di queste ultime. Ho aggiunto anche note esplicative, in modo che i lettori possano trovare il significato di ogni termine sanscrito.

In tutta la versione, invece della parola «Mente» ho usato la parola «Cuore» per essere in armonia con il titolo e il testo, perché «Cuore» è l'equivalente di ciò che viene chiamato «Mente» in Occidente.

In Cina, il Sūtra del Diamante e il Sūtra del Cuore sono raccolti in un solo volume, e il primo precede il secondo; i Buddisti cinesi che recitano l'uno, recitano anche l'altro. Il Sūtra del Cuore cinese differisce dal Sūtra del Cuore tibetano, solo in quanto quest'ultimo contiene alcune frasi di apertura e di chiusura che non figurano nel primo. Nonostante questa lieve differenza, il significato è esattamente identico in entrambi i Sūtra.

Tutte le parentesi sono mie.

Upāsaka Lu K'uan Yü

Hongkong, 30 novembre 1957

Prajñā Pāramitā-Hṛdaya Sūtra

Nel titolo, *Prajñā* significa « Sagghezza » e *Pāramitā* « Raggiungere l'altra sponda ».

Il mondo (*samsāra*) (1) di miserabili destini è simile ad un grande oceano e i sentimenti ed i pensieri degli esseri viventi non hanno sponde. Essi sono ignoranti e non sanno che le onde della loro coscienza (*vijñāna*) (2) sono altissime, e sono la causa di illusioni e di azioni karmiche (3) che hanno come conseguenza il ciclo (interminabile) di nascite e morti. Le loro sofferenze sono inesauribili, ed essi sono incapaci di traghettarsi attraverso (l'oceano doloroso della mortalità). Perciò, viene chiamata « questa sponda ».

Il nostro Buddha usò il fulgore della Sua grande sagghezza per illuminare e spezzare le passioni (*kleśa*) causate dai sei oggetti dei sensi (*guṇa*) e per porre fine per sempre a tutte le sofferenze. Questo conduce alla completa eliminazione delle due specie di morte (naturale e violenta) e all'attraversamento, in un solo balzo, dell'oceano di infelicità, per la realizzazione del *Nirvāṇa*. Perciò è chiamata « l'altra sponda » (4).

Il *cuore* nominato (nel titolo) è il cuore della grande sagghez-

(1) *Samsāra*: il mondo della nascita e morte; rinascita e seconda morte; vita e morte.

(2) Le onde del discernimento particolarizzato.

(3) *Karmico*: aggettivo derivato da *karma*: azioni ed effetti in relazione alle forme di trasmigrazione.

(4) *Nirvāṇa*: estinzione e fine di tutti i ritorni alla reincarnazione, con le sue sofferenze concomitanti, ed ingresso nel regno trascendentale della vera permanenza, beatitudine, personalità e purezza.

za (prajñā) che raggiunge l'altra sponda. Non è il cuore (umano) che (gli uomini mondani usano per) pensare erroneamente. L'uomo ignorante non sa di possedere fondamentalmente il cuore della luce fulgida della saggezza. Egli considera come reale la massa (di muscoli) attaccata alla carne ed al sangue, che riconosce (soltanto) le ombre risultanti dal pensare erroneo e dall'attaccamento stimolato dalle circostanze. Di conseguenza il corpo di carne e di sangue è (erroneamente) considerato come un suo possesso, ed è usato per commettere ogni specie di malvagia azione (karma) (3). In questo modo i pensieri si susseguono l'uno all'altro nella loro catena interminabile, senza che neppure uno (solo) di essi (tali uomini) rivolga la luce all'interno, verso se stesso, per conoscersi. Se vi è un accumularsi interminabile esclusivamente di karma e di sofferenza dalla nascita alla morte e dalla morte alla nascita, come può qualcuno traghettare se stesso attraverso (l'oceano della mortalità)? Soltanto il Buddha, che era un santo (ārya), era consapevole della vera saggezza fondamentale che può illuminare e spezzare il corpo e il cuore dei cinque aggregati (skandha) (5) che sono fondamentalmente non-esistenti, e la cui sostanza è interamente vuota. Perciò, Egli scavalcò (l'apparenza) e raggiunse istantaneamente l'altra sponda, e in questo modo attraversò l'oceano doloroso. Poiché Egli ebbe pietà degli uomini illusi, si servì di questa porta del Dharma (verso l'illuminazione) che egli aveva sperimentato personalmente, per rivelarla ad essi (tali uomini) e per guidarli, in modo che ogni uomo fosse conscio del fatto che la sua coscienza era fondamentalmente prigioniera di se stessa, che i suoi pensieri erronei erano fondamentalmente falsi, che il suo corpo e il suo cuore erano completamente non-esistenti e che l'universo non era altro che una trasformazione. Allora, per evitare di combattere azioni malvagie e per sottrarsi al Samsāra, ogni uomo si sarebbe sollevato dall'oceano di sofferenze e avrebbe raggiunto la beatitudine del Nirvāna. Per questo Egli espone questo sūtra.

Sūtra è la parola e l'insegnamento del Santo, e la Legge eterna (Dharma).

(5) I cinque skandha, o aggregati. Le componenti di un essere intelligente, in particolare di un essere umano, sono:

I - Rūpa: forma, materia, la forma fisica legata ai cinque organi dei sensi.

Quando il Bodhisattva Avalokitesvara praticava il profondo Prajñā-pāramitā, indagò e percepì che i cinque aggregati (skandha) (5) erano non-esistenti, assicurando così la propria liberazione da ogni angoscia e da ogni sofferenza.

Il Bodhisattva era uno *che poteva praticare* (il soggettivo) e il profondissimo Prajñā-pāramitā era il Dharma *che era pratica-to* (l'oggettivo). L'indagine e la percezione della non-esistenza dei cinque aggregati erano il *metodo* della pratica. La liberazione da ogni angoscia e da ogni sofferenza era la reale *efficacia* della pratica.

Avendo udito il Buddha parlare di questo profondo Prajñā-pāramitā, questo Bodhisattva vi pensò e lo praticò usando la propria saggezza per esaminare i cinque aggregati che sono vuoti, sia internamente che esternamente, giungendo alla realizzazione che corpo, cuore e universo (in realtà) non esistono affatto, al superamento improvviso tanto del mondano quanto del supramondano, alla completa distruzione di ogni sofferenza ed all'acquisizione di una indipendenza assoluta. Poiché questo Bodhisattva poté liberare se stesso per mezzo di questo (Dharma), ogni uomo può affidarsi ad esso e praticarlo.

Per questa ragione, l'Onoratissimo spinse deliberatamente Śāriputra ad indicare il meraviglioso risultato ottenuto da Avalokiteśvara, che Egli voleva fare conoscere a tutti. Se noi facciamo la stessa contemplazione, in un istante realizzeremo che i nostri cuori possiedono fondamentalmente lo splendore della saggezza, così immenso e pervadente da risplendere attraverso i cinque aggregati che fondamentalmente sono vuoti, ed i quattro elementi (6), che sono non-esistenti.

(Dopo questa realizzazione) dov'erano le sofferenze che non potevano essere annientate? Dove erano i ceppi del karma che

- II - Vedanā: ricezione, sensazione, sentimento, funzionamento di mente e sensi in rapporto a cose e situazioni.
 - III - Sañjñā: concezione o discernimento: il funzionamento della mente nel discernere.
 - IV - Samskāra: funzionamento della mente nel suo processo riguardante attrazione e repulsione, bene e male, ecc.; discriminazione.
 - V - Vijñāna: facoltà mentale relativa a percezione e cognizione, che discrimina cose e situazioni. Coscienza.
- (6) I quattro elementi: terra, acqua, fuoco ed aria.

incatenavano? Dov'era l'ostinata discussione sull'ego e sulla personalità e sul giusto e sull'ingiusto? Dov'era la discriminazione tra fallimento e riuscita e tra guadagno e perdita? E dove erano i legami con cose come la ricchezza, gli onori, la povertà e il disonore? Questa era la vera efficacia dello studio del Prajñā compiuto da questo Bodhisattva.

I cinque aggregati sono: forma (rūpa), ricezione (vedanā), concezione (sañjñā), funzione mentale (samskāra) e coscienza (vijñāna) (5). L'indagine viene dal Prajñā che *può contemplare* (il soggetto) e i cinque aggregati sono gli oggetti che *sono contemplati* (l'oggetto). (La scoperta che) i cinque aggregati sono vuoti dimostra la *reale efficacia* (del metodo).

Sāriputra!

Questo era il nome di un discepolo del Buddha. Sāri è il nome di un uccello dagli occhi molto brillanti ed acuti. La madre del discepolo aveva gli occhi brillanti ed acuti e perciò portava il nome di quell'uccello. Perciò il discepolo portava quel nome, in quanto era figlio di una donna che aveva occhi da śāri. Tra i discepoli del Buddha, egli era il piú saggio. Questa porta del Prajñā-dharma era la piú profonda, e soltanto coloro che erano dotati di grande saggezza potevano apprenderla e comprenderla. Perciò, Sāriputra venne deliberatamente chiamato in causa, per sottolineare il fatto che questo discorso poteva essere rivolto soltanto ad un ascoltatore saggio.

La forma (rūpa) (5) non differisce dal vuoto (sūnya), né il vuoto differisce dalla forma. La forma è identica al vuoto (e) il vuoto è identico alla forma. E così sono egualmente la ricezione (vedanā), la concezione (sañjñā), la funzione mentale (samskāra) e la coscienza (vijñāna) in relazione al vuoto.

Questo fu detto a Sāriputra per spiegare il significato del vuoto dei cinque aggregati. Dei cinque aggregati il primo, la forma, venne indicato per primo. Questa forma è l'apparenza (lakṣaṇa) del corpo (umano) che l'uomo afferra come proprio possesso. È prodotta dalla cristallizzazione del suo pensiero errato, saldo e duraturo. È (causata dalla) conservazione del concetto di un ego, concetto che è difficilissimo da spezzare.

Ora, all'inizio della meditazione, si deve prestare attenzio-

ne a questo corpo (fisico) che è una combinazione fittizia dei quattro elementi (6), e che è fundamentalmente non-esistente. Poiché la sua sostanza è interamente vuota tanto all'esterno quanto all'interno, un individuo non è più confinato dentro questo corpo e, perciò, non ha più alcun impedimento nei confronti della nascita e morte e del venire e dell'andare. Questo è il (metodo per) spezzare il (primo) aggregato, la forma. Se la forma viene spezzata, gli altri quattro aggregati possono, allo stesso modo, essere assoggettati alla stessa (profonda) introspezione.

L'insegnamento circa la *forma (rūpa) che non differisce dal vuoto (śūnya)* (7) aveva lo scopo di spezzare la nozione dell'uomo mondano, secondo la quale (la personalità) è permanente. Poiché gli uomini mondani ritengono che il corpo fisico sia reale e permanente, essi fanno piani per un secolo, senza comprendere che il corpo è irreali e non-esistente, è soggetto ai quattro cambiamenti (nascita, età, malattia e morte) da un istante all'altro, senza interruzione, fino alla vecchiaia e alla morte, con il risultato conclusivo che esso è impermanente e alla fine ritorna al vuoto. Questo è pur sempre il vuoto relativo in relazione alla nascita e alla morte, e non raggiunge ancora il limite della legge fondamentale (cioè del vuoto assoluto). Infatti la forma illusoria costituita dai quattro elementi non differisce fundamentalmente dal vuoto assoluto. Poiché gli uomini mondani non sanno questo, il Buddha disse: *La forma (rūpa) non differisce dal vuoto (śūnya)*, intendendo che il corpo fisico non differisce fundamentalmente dal vuoto assoluto.

Quando il Buddha disse: *Il vuoto (śūnya) non differisce dalla forma (rūpa)*, Egli intendeva spezzare il concetto di annientamento (ucchedadarśana) (8) sostenuto da eretici, Śrāvaka (9) e Pratyeka Buddha (10).

Nella loro pratica, gli eretici non si rendavano conto che

(7) Śūnya: vuoto, vacuità, non-esistente.

(8) Ucchedadarśana: la nozione che la morte ponga fine alla vita, in contrasto con la nozione che la personalità sia permanente (entrambe nozioni eterodosse); la nozione eretica dell'estinzione del mondo e della fine della causazione.

(9) Śrāvaka: un ascoltatore, discepolo di Buddha, che comprende i quattro dogma, si libera dell'irrealità del fenomenico, ed entra nel Nirvāṇa incompleto.

(10) Pratyeka Buddha: uno che vive in disparte dagli altri e consegue l'illuminazione da solo, o per se stesso, in contrasto con l'altruismo del principio dei Bodhisattva.

il corpo fisico era creato dal Karma e che il Karma era prodotto dal Cuore, risultando in un movimento ininterrotto della ruota attraverso i tre periodi (del passato, presente e futuro). Questo era dovuto alla loro incapacità di comprendere il principio della relazione corrispondente tra Causa ed Effetto nei tre periodi. Essi ritenevano che, dopo la morte, il puro vapore ritorni al cielo e il vapore impuro alla terra, e che la reale natura spirituale ritorni allo spazio. Se questa nozione fosse esatta, non vi sarebbe assolutamente alcuna legge di retribuzione. In questo modo, le buone azioni sarebbero vane, e le azioni malvagie sarebbero redditizie. Se la natura ritornasse allo spazio le azioni buone e malvagie non avrebbero alcun effetto e scomparirebbero completamente senza lasciare dietro di sé alcuna traccia. Se fosse così, sarebbe veramente una grande sfortuna! Confucio ha detto: « Poiché l'anima vagante è una trasformazione, si possono conoscere le condizioni degli spettri e degli spiriti » (11). Questo dimostra che la morte non è annientamento e che la legge della retribuzione e della trasmigrazione è chiarissima. Gli uomini mondani non indagano in questa direzione, e nulla è più fallace della loro idea arbitraria di annientamento.

In quanto agli Śrāvaka ed ai Pratyeka Buddha, per quanto essi praticassero l'insegnamento del Buddha, non comprendevano che il triplice mondo (12) fu creato soltanto dal cuore e che tutte le cose furono prodotte dalla coscienza (vijñāna). Essi non comprendevano chiaramente che nascita e morte erano un'illusione e una trasformazione. Per loro, il triplice mondo esisteva veramente. Essi consideravano questi mondi di esistenza come prigioni e detestavano le quattro specie di nascita (13), che consideravano autentici ceppi. Essi non nutrivano neppure un solo pensiero circa la liberazione degli esseri viventi e rimanevano immersi nel vuoto, stagnanti nell'immobilità. Poiché erano immersi nella calma e nell'estinzione (del Nirvāna incompleto), il Buddha disse: *Il vuoto (śūnya) non differisce dalla forma (rūpa)*. Questo significa che il vuoto assoluto è fundamentalmente non

(11) Citazione tratta da Confucio; il Maestro Han Shan se ne serviva per insegnare ai suoi discepoli, che erano tutti Confuciani.

(12) Triplice mondo: mondo del desiderio, mondo della forma e mondo senza forma.

(13) Le quattro specie di nascita: dalle uova, dagli uteri, dall'umidità e per trasformazione.

diverso dalla forma illusoria, ma non è il Vuoto (relativo) e annichilante in opposizione alla forma. Questa (frase) rivela che il Prajñā è l'assoluto Vuoto della Realtà. Perché? Perché l'assoluto Vuoto del Prajñā è simile ad un grande specchio e tutte le specie di forme sono simili ad apparenze riflesse in quello specchio. Se qualcuno comprende che quelle immagini riflesse non sono separate dallo specchio, comprenderà rapidamente (il significato della frase): *Il vuoto (śūnya) non differisce dalla forma (rūpa)*. Il suo scopo era spezzare la (falsa concezione sostenuta da) Śrāvaka e Pratyeka Buddha circa il vuoto (relativo) e annichilante in contrasto con la forma e le (concezioni errate sostenute dagli) eretici circa il vuoto.

Poiché Egli temeva che gli uomini mondani potessero scambiare le due parole *forma* e *vuoto* per due cose diverse e, in considerazione della loro identità, non potessero avere una mente imparziale nella loro contemplazione, il Buddha identificò l'una con l'altro *forma* e *vuoto* in questa frase: *La forma (rūpa) è identica al vuoto (śūnya) e il vuoto (śūnya) è identico alla forma (rūpa)*.

Con la (corretta) contemplazione e con la realizzazione risultante che la forma non differisce dal vuoto, non vi sarà alcun desiderio per suono, forma, ricchezza e guadagno, non vi sarà attaccamento per le passioni dei cinque desideri (che derivano dagli oggetti dei cinque sensi, cose viste, udite, odorate, assaporate o toccate). Lo scopo è l'istantanea liberazione degli uomini mondani dalle loro sofferenze.

Se si realizza che il vuoto è identico alla forma, apparirà un portamento che ispira rispetto (14) senza che vi sia interferenza nella condizione di Samādhi; vi saranno atti di liberazione degli esseri viventi senza deviazioni dalla Realtà (immutabile); vi sarà il rimanere nel vuoto nonostante l'effervescenza di tutti i modi della salvazione e vi sarà contatto con l'esistente, mentre l'Unica Via (cioè, la Natura di Buddha) rimane pura e monda. Tutto questo è il superamento istantaneo di tutti gli attaccamenti degli eretici, degli Śrāvaka e dei Pratyeka Buddha.

Se forma e vuoto vengono realizzati come identici l'una all'altro, nella condizione di talità universale, non si vedranno es-

(14) Dignità nel camminare, nello stare fermi, nello stare seduti e nel giacere.

seri viventi che vengono liberati, nonostante il fatto che ogni pensiero è dedicato alla loro salvazione; né frutto del Buddha da conseguire, nonostante il fatto che il cuore è interamente rivolto alla ricerca dello stato di Buddha. Questa è la completa perfezione del Cuore Uno senza (alcuna idea di acquisizione di) saggezza e conseguimento. È un balzo al di sopra dello stadio di Bodhisattva, nell'ascesa istantanea allo stato di Buddha. Questa è l'altra sponda.

Se la forma è contemplata in questo modo, gli altri quattro aggregati (skandha) si allineano al pensiero esatto e sono nella completa perfezione. Questa è esattamente come « la liberazione di tutti i sei organi dei sensi, quando uno di essi è ritornato alla sua fonte (cioè alla Realtà Una) » (15). Perciò, il Buddha disse: *E così sono egualmente la ricezione (vedanā), la concezione (saññā), la funzione mentale (samskāra) e la coscienza (vijñāna) in relazione al vuoto (śūnya).*

Se può essere conseguito tutto questo, ogni sofferenza verrà stroncata istantaneamente, il frutto del Buddha sarà ottenibile e l'altra sponda non sarà troppo lontana. Tutto questo dipende esclusivamente da colui che medita il quale, nel tempo di un pensiero, può conseguire la contemplazione (esatta) del Cuore. Un simile Dharma non è forse molto profondo?

Sāriputra, il vuoto (śūnya) di tutte le cose non è creato, non è annientato, non è impuro, non è puro, non cresce e non decresce.

Poiché Egli temeva che gli uomini mondani potessero usare il cuore samsārico (o umano) per interpretare erroneamente questo Dharma reale del vero Prajñā del vuoto assoluto, come se includesse anche il Dharma di nascita e morte, purità e impurità, accrescimento e decrescimento, il Buddha si rivolse a Sāriputra e gli spiegò che la realtà del vuoto assoluto non era il Dharma di nascita e morte, purità e impurità, accrescimento e decrescimento, poiché tale Dharma appartiene al regno del sentire e del vedere degli esseri viventi. La sostanza della Realtà del vero Prajñā del Suo vuoto assoluto è (fondamentalmente)

(15) Citazione tratta dal Sūraṅgama Sūtra; è tratta dalle istruzioni impartite da Mañjuśrī ad Ananda per ordine ed in presenza del Buddha.

del tutto pura e monda, ed è il Dharma supramondano. Per questa ragione, il Buddha usò la negazione *non* per respingere (l'idea che il vuoto di tutte le cose sia creato o annientato, impuro o puro, e crescente o decrescente) e per rivelare che i cinque aggregati sono (fondamentalmente) null'altro che la realtà del vuoto assoluto, spazzando via completamente, così, tutti quegli errori, uno ad uno.

Perché, nel vuoto (*sūnya*) non vi è né forma (*rūpa*), né ricezione (*vedanā*), né concezione (*sañjñā*), né funzione mentale (*samskāra*), né coscienza (*vijñāna*); non vi è occhio, orecchio, naso, lingua, corpo e mente; non vi è forma, suono, odore, gusto, tatto e idea; non vi sono (i diciotto regni dei sensi) (*dhātu*) (16) (dal regno della vista fino a quello della facoltà della mente (*vijñāna*)); non vi sono (i dodici anelli della catena dell'esistenza) (*nidāna*) (17) (dalla ignoranza (*avidyā*) con la fine dell'ignoranza, fino alla vecchiaia e morte (*jarāmarana*) con la fine della vecchiaia e della morte (18); non vi sono le quattro nobili verità (19) e non vi è saggezza e non vi è conseguimento.

Questa è una esauriente spiegazione del *Prajñā* per eliminare tutti gli errori. Il vuoto reale del *Prajñā* può spazzare via tutti gli errori, poiché è puro e mondo, e non contiene neppure

(16) I diciotto *dhātu*: regni dei sensi, cioè i sei organi dei sensi, i loro oggetti o condizioni e le loro percezioni.

(17) I dodici *nidāna*, o anelli della catena dell'esistenza, sono:

I - *Avidyā*: ignoranza, o non-illuminazione;

II - *Samskāra*: azione, attività, concezioni, disposizione;

III - *Vijñāna*: coscienza;

IV - *Nāmarūpa*: nome e forma;

V - *Saḍāyatana*: i sei organi dei sensi, cioè occhio, orecchio, naso, lingua, corpo e mente;

VI - *Sparśa*: contatto, tocco;

VII - *Vedanā*: sensazione, sentimento;

VIII - *Tṛṣṇā*: sete, desiderio, appetito;

IX - *Upādāna*: afferrarsi a qualcosa, attaccamento;

X - *Bhāva*: essere, esistenza;

XI - *Jāti*: nascita;

XII - *Jarāmarana*: vecchiaia, morte.

(18) I dodici *nidāna* e le loro fini: dall'ignoranza e fine dell'ignoranza alla vecchiaia/morte e fine della vecchiaia/morte, sono dodici coppie di opposti, che sono non-esistenti e non hanno posto nel *Prajñā* assoluto. Queste coppie di contrari devono venire spazzate via, prima che sia possibile conseguire l'illuminazione.

(19) Le Quattro Nobili Verità, o dogmi, dottrine primarie e fonda-

re una sola cosa, perché (in esso) non vi sono tracce dei cinque aggregati (skandha); non soltanto non vi sono i cinque aggregati, ma non vi sono neppure i sei organi; non soltanto non vi sono i sei organi, non vi sono neppure i sei oggetti dei sensi (guṇa); e non soltanto non vi sono i sei guṇa, non vi sono neppure le sei coscienze (vijñāna). Infatti il regno dei sei organi, degli oggetti dei sensi e delle coscienze, è il Dharma degli uomini mondani. Queste cose non hanno posto nell'assoluto vuoto del Prajñā. Perciò, il Buddha disse che tutte queste cose non sono nel Vuoto assoluto. Perciò, esso è al di là del Dharma degli uomini mondani. Tuttavia, nel Prajñā, non soltanto non vi è alcun Dharma degli uomini mondani, ma non vi è neppure un Dharma dei Santi (Arya).

Le quattro nobili verità, i dodici anelli nella catena dell'esistenza e le sei perfezioni (pāramitā) sono il Dharma supramondano dei Santi dei Tre Veicoli.

Le quattro nobili verità, infelicità (duḥkha), accumulazione di infelicità (samudaya), estinzione delle passioni (nirodha) e sentiero (mārga) (sostengono) avversione all'infelicità, distruzione dell'accumularsi dell'infelicità, aspirazione all'estinzione delle passioni e pratica della dottrina del sentiero, e sono il Dharma degli Śrāvaka.

I dodici anelli della catena dell'esistenza sono: dall'ignoranza, disposizioni; dalle disposizioni, coscienza; dalla coscienza, nome e forma; da nome e forma, i sei organi dei sensi; dai sei organi dei sensi, contatto; dal contatto, sensazione; dalla sensazione, desiderio; dal desiderio, attaccamento; dall'attaccamento, esistenza; dall'esistenza, nascita; e dalla nascita, vecchiaia e morte. Questi dodici anelli sono identici alle due (prime) nobili verità, infelicità (duḥkha) e accumularsi di infelicità (samudaya).

(Le estremità dei dodici anelli nella catena dell'esistenza) da quello dell'ignoranza a quello della vecchiaia e morte, sono le porte dell'estinzione e sono identiche alle due (ultime verità), l'estin-

mentali del Buddha, che vengono dette simili, nella forma, a diagnosi mediche, sono:

- I - Duḥkha: infelicità che è un attributo necessario dell'esistenza senziente;
- II - Samudaya: accumulazione dell'infelicità causata dalle passioni;
- III - Nirodha: estinzione delle passioni;
- IV - Mārga: dottrina del Sentiero che conduce all'estinzione delle passioni.

zione delle passioni (nirodha) e il sentiero (mārga). Questi sono (l'intero) metodo (Dharma) di contemplazione dei Pratyeka Buddha.

Nella sostanza del Prajñā non vi sono (cose quali) i due Dharma sopra menzionati e, se è spinta alla sua estrema (profondità), essa non contiene né i Dharma degli Śrāvaka e dei Pratyeka Buddha, né il Dharma dei Bodhisattva. Perché? Perché la Sagghezza è la sagghezza contemplante, che è la sagghezza dei Sei Pāramitā e il Cuore che ricerca (il soggettivo). La conquista è il frutto del Buddha, l'oggetto ricercato (l'oggettivo). Tuttavia, nella coltivazione di sé del Bodhisattva, la cosa piú importante è la sagghezza che consiste nel convertire gli esseri viventi quaggiú per il solo scopo di acquisire il frutto del Buddha lassú. Poiché il regno di Buddha è come il vuoto e non ha nulla su cui contare, se la ricerca dello stato di Buddha è fondata su di un cuore che ricerca il conseguimento, il risultato non sarà genuino, perché nella sostanza del vuoto assoluto del Prajñā non vi sono fundamentalmente tali cose (come la sagghezza e il conseguimento). Perciò il Buddha disse: *Non vi è sagghezza e neppure conseguimento*. (Infatti) l'assenza di conseguimento è il vero conseguimento supremo.

Per l'assenza del conseguimento, i Bodhisattva che contano sul Prajñā-pāramitā non hanno ostacoli nei loro cuori, e poiché non hanno ostacoli, essi non hanno paura, sono liberi da idee contrarie e illusorie e conseguono il Nirvāna Finale.

Poiché il frutto del Buddha può essere ottenuto (soltanto) per mezzo del non-conseguimento, nella loro coltivazione di sé i Bodhisattva devono contare sul Prajñā, nella loro meditazione. Poiché tutte le cose sono fundamentalmente nella condizione di Nirvāna, se la meditazione viene compiuta contando su sentimenti e pensieri discriminanti, il cuore e gli oggetti si legheranno l'uno agli altri, e non potranno mai essere liberati dagli avidi attaccamenti conseguenti, che sono tutti ostacoli. Se la meditazione è compiuta per mezzo della vera sagghezza del Prajñā, poiché il cuore e gli oggetti sono non-esistenti, tutti i loro contatti producono soltanto la liberazione. Perciò il Buddha disse che se si conta sul Prajñā, il cuore non avrà ostacoli. Poiché il cuore non ha ostacoli, non può esservi paura della nascita e morte. Perciò,

il Buddha disse che essi (i Bodhisattva) non avevano paura. Poiché non vi è paura della nascita e morte, non vi sarà quindi alcun frutto del Buddha da ricercare, poiché tanto la paura della nascita e morte quanto la ricerca del Nirvāṇa sono idee contrarie ed illusorie.

Il Sūtra della Completa Illuminazione (Yuan Chueh Ching) dice: « Sāmsara e Nirvāṇa sono paragonati al sogno di ieri ». Tuttavia, senza la perfetta contemplazione per mezzo del Prajñā, è impossibile spazzare via queste idee contrarie e illusorie. Se non è possibile spazzarle via, è impossibile raggiungere il Nirvāṇa supremo.

« Nirvāṇa » significa « Calma e cessazione (di ogni ritorno alla reincarnazione) », oppure « Calma Perfetta »: in altre parole, la perfetta eliminazione delle cinque condizioni fondamentali (di passione e illusione) (20) e la gioia eterna nella calma e nell'estinzione (dell'infelicità). Fu il ritorno del Buddha al Frutto Supremo. Questo significa che soltanto abbandonando ogni sentimento riguardo a santi e peccatori, un individuo può sperimentare l'entrata nel Nirvāṇa. La coltivazione di sé di un Bodhisattva compiuta con qualunque altro metodo non sarà quella esatta.

Tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro ottennero la completa visione e la perfetta illuminazione (anuttara-samyak-sambodhi) contando sul Prajñā-pāramitā. Perciò noi sappiamo che il Prajñā-pāramitā è il grande Mantra sovrannaturale (21), il grande, fulgido, insuperato e ineguagliato Mantra (21) che può veramente infallibilmente spazzare via tutte le sofferenze.

Non soltanto i Bodhisattva praticavano secondo il Prajñā; ma anche tutti i Buddha dei tre tempi l'esercitarono per conseguire il frutto della suprema, perfetta illuminazione (anuttara-

(20) Le cinque condizioni fondamentali della passione e dell'illusione sono:

- I - Concezioni errate, che sono comuni al Triloka, o triplice mondo;
- II - Attaccamento, nel regno del desiderio;
- III - Attaccamento, nel regno della forma;
- IV - Attaccamento, nel regno senza forma, che è ancora mortale;
- V - Lo stato di non-illuminazione o ignoranza nel Triloka, che è la causa-radice di tutte le illusioni angosciose.

(21) Mantra, o Dhāraṇi: un incantesimo, formula magica, giuramento. Formule mistiche usate nello Yoga.

samyak-sambodhi). Perciò il Buddha disse che tutti i Buddha dei tre periodi contavano sul Prajñā-pāramitā per conseguire anuttara-samyak-sambodhi, che significa: *a(n)*, non; *uttara*, superato; *samyak*, universalmente giusto, e *sambodhi*, perfetta illuminazione. È il termine definitivo per il frutto del Buddha.

Tutto questo dimostra che il Prajñā-pāramitā può scacciare il demone dell'angoscia (kleśa) nel mondo (samsāra): perciò è detto il grande Mantra sovranaturale. Poiché può spezzare le tenebre dell'ignoranza, causa della nascita e morte, è chiamato il grande, fulgido Mantra. Poiché non vi è alcun Dharma mondano e supramondano che possa superarlo, è chiamato il Mantra insuperato. Poiché il Prajñā permette a tutte le madri Buddha di produrre tutti i meriti infiniti, e poiché nessuna cosa mondana o supramondana può essere eguale ad essi, è chiamato il Mantra ineguagliato.

Ciò che viene chiamato Mantra non è una cosa diversa e separata, ma è soltanto questo Prajñā. È già stato chiamato Prajñā, perché dunque è chiamato Mantra? Ciò avviene solo per mostrare la rapidità della sua efficacia sovranaturale, come un ordine segreto dato all'esercito, che può assicurare la vittoria, se viene eseguito silenziosamente. Il Prajñā può infrangere l'esercito dei demoni nel mondo (samsāra) ed è paragonato al nettare (amṛta) che consente a chi lo beve di conseguire l'immortalità. Coloro che assaporano il Prajñā possono scongiurare la più grande sciagura, causata da nascita e morte. Perciò il Buddha disse: *Può eliminare tutte le sofferenze*. Quando Egli disse che è vero e infallibile, Egli intendeva dire che le parole del Buddha non erano ingannevoli, e che gli uomini mondani non debbono nutrire alcun sospetto su di esso e di conseguenza debbono risolversi a praticarlo.

Perciò, Egli proferì il mantra del Prajñā-pāramitā, che dice:

Poiché il Prajñā ha veramente il potere di eliminare le sofferenze e di portare la beatitudine, venne insegnato il Mantra, perché tutti gli esseri viventi possano conservarlo in silenzio, per conseguirne il potere.

Gate, gate, pāragate, pārasamgate Bodhi Svāhā! (22).

(22) I maestri indiani che si recarono in Cina, dove tradussero sūtra

Questo è sanscrito. Prima che questo Mantra venisse insegnato, il Prajñā era stato insegnato exotericamente, ed ora veniva esposto esotericamente. Qui non vi è spazio per pensare e interpretare, vi è la silenziosa ripetizione del Mantra, che assicura una rapida efficacia, resa possibile dal potere inconcepibile acquisito attraverso l'abbandono di ogni sentimento e sensazione e l'eliminazione di ogni interpretazione. Questo Prajñā, che rende possibile questo rapido conseguimento, è la luce del cuore che ogni uomo possiede, ed è realizzato da tutti i Buddha per i loro poteri sovranaturali e per le loro opere meravigliose. Gli esseri viventi che sono illusi al suo riguardo, se ne servono per creare angoscia (kleśa) con il loro erroneo pensiero. Sebbene essi se ne servano quotidianamente, essi non sono consapevoli di ciò. E così, ignorando la propria realtà fondamentale, essi continuano a sopportare inutilmente sofferenze di ogni genere. Non è un vevò peccato? Se essi potessero venire istantaneamente deitati al loro stesso essere, questo basterebbe a rivolgere immediatamente la luce all'interno di loro stessi. Con il pensiero di un solo istante, per mezzo della coltivazione di sé in armonia con tutto ciò, tutte le barriere del sentimento e della sensazione del mondo (samsāra) si schianteranno, così come la luce di una lampada illumina una stanza in cui le tenebre sono esistite per mille anni. Perciò, non vi è bisogno di ricorrere a nessun altro metodo.

Se nella nostra determinazione di uscire dal Samsāra noi non ci serviamo del Prajñā, non vi sarà alcun altro mezzo. Per questa ragione è detto che nel mezzo dell'oceano delle sofferenze, il Prajñā è un traghetto, e nelle tenebre dell'ignoranza, il Prajñā è la luce.

Gli uomini mondani percorrono un sentiero pericoloso, e vanno alla deriva su di un oceano tremendo; tuttavia essi non sono ancora disposti a cercare il Prajñā. In verità, le loro intenzioni non possono essere indovinate! Il Prajñā è come una spada (affilata) che può recidere tutte le cose, con un tocco tan-

sanscriti in cinese, non diedero il significato dei mantra. Il mantra in questione significa:

« O Saggazza che è andata, andata, andata all'altra sponda, andata al di là dell'altra sponda... Svāhā! ».

Poiché « questa sponda » e « l'altra sponda » sono due estremi od opposti, questa coppia di contrari è spazzata via dall'ultima parte del mantra, « Andate al di là dell'altra sponda », che espone la condizione assoluta del Prajñā.

to tagliente che le cose stesse non sapranno di essere state tagliate. Chi, tranne i saggi ed i santi, può servirsene? Certamente non gli ignoranti.

GLOSSARIO DEI NOMI, TERMINI E LUOGHI
CINESI E SANSKRITI

- Abbuta-Dharma*: Miracoli; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Agama*: Raccolta di dottrine Hīnayāna. I Quattro Agama sono: Dīrghāgama, o trattati « lunghi »; Madhyamāgama, o trattati « medi », Samyuktāgama, o trattati « miscellanei » ed Ekottāragama, o trattati « numerici ».
- Agantu-Kleśa*: Atomo forestiero, o elemento intruso, che penetra nella mente e causa angoscia e illusione.
- Ajātasatru*: Un re di Magadha, che uccise il padre per salire al trono. Dapprima nemico del Buddha, in seguito si convertì e divenne famoso per la sua liberalità.
- Ajñāta-Kaundinya*: Un principe di Magadha, primo discepolo del Buddha.
- Akaṣṭha*: Il cielo piú alto del regno delle forme.
- Alakṣana*: Senza forma, apparenza, aspetti, segni e caratteristiche.
- Alaya-Vijñāna*: Coscienza fondamentale o « magazzino »; l'ultima delle otto coscienze, chiamata di solito ottava coscienza.
- Amitābha-Buddha*: Buddha della luce infinita della Terra Pura d'Occidente, che ha il Bodhisattva Avalokiteśvara alla sua sinistra e il Bodhisattva Mahasthamaprabhā alla sua destra.
- Amoghavajra*: Il famoso capo della scuola Yogācāra in Cina (Setta della Vera Parola). Singalese di discendenza brahmanica settentrionale, a quindici anni giunse in Cina, dove nel 718 divenne discepolo di Vajrabodhi. Morì nel 774, a settant'anni.
- Amṛta*: Bevanda ambrosia che dona l'immortalità.
- Anāgāmin*: Un Arhat che non ritorna, che non rinascerà; la terza fase del sentiero.
- Ananda*: Giovane fratello di Devadatta e cugino del Buddha. Era noto come il piú dotto discepolo del Buddha, e si rese famoso per avere ricordato i Suoi insegnamenti. Fu il compilatore dei sūtra e il secondo Patriarca della setta Ch'an.
- Anāsrava*: Senza falle, senza perdita; al di fuori del fiume delle passioni, in contrapposizione ad Asrava, causa « con falle » o mondana.
- Anubodhi*: Abbreviazione per Anuttara-samyak-sambodhi.
- Anuttara-Samyak-Sambodhi*: Insuperata, completa illuminazione, attributo di

tutti i Buddha. Tradotto in cinese: la conoscenza o consapevolezza più elevata, esatta e completa, od universale, la perfetta saggezza di un Buddha, Onniscienza.

Aparagodāniya: Uno dei quattro continenti abitati, ad occidente del monte Sumeru che sta al centro.

Arhat: Un sant'uomo, il tipo più elevato o santo ideale nel Hinayāna, in contrapposizione con un Bodhisattva, che è il santo ideale nel Mahāyāna.

Arya: Santi famosi per saggezza, che trascendono i Bhadra per saggezza e carattere.

Asaikṣa: Non apprendere più, al di là di ogni studio, stato di arhat, il quarto degli stadi śrāvaka: i tre stadi precedenti richiedono lo studio. Quando un arhat è libero da tutte le illusioni, non ha più nulla da studiare.

Asamskṛta: Wu wei in cinese, tutto ciò che non è soggetto a causa, condizione o dipendenza; al di fuori del tempo, eterno, inattivo, trascendentale.

Asaṅkhyā: Innumerevoli kalpa od eoni.

Asino, Anno dell': In Cina, viene scelto un animale come simbolo di ogni anno lunare: poiché non è stato scelto un asino, l'anno dell'asino non esiste.

Asipattra, Inferno: L'inferno delle spade, o inferno degli alberi dalle foglie a spada, uno dei sedici inferni.

Asrava: Causa mondana o « con falle »: all'interno del fiume delle passioni, in contrapposizione con anāsrava, al di fuori del fiume delle passioni.

Asura: Demoni titanici, nemici degli dèi, con i quali, in particolare Indra, combattono una guerra incessante.

Aśvaghoṣa: Un Brahmino convertito al Buddhismo: si stabilì a Benares e divenne il Dodicesimo Patriarca della Setta Ch'an. Autore de « Il Risveglio della Fede ».

Atmagraha: Attaccamento al concetto dell'ego.

Avadāna: Parabole, metafore, storie, illustrazioni; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.

Avalokiteśvara: In Cina, dea della Misericordia, così chiamata perché il Bodhisattva appare come una dama benefica. Egli conseguì l'illuminazione per mezzo della facoltà dell'udito. (Vedasi il Śūraṅgama Sūtra).

Avatamsaka Sūtra: Il primo lungo sūtra esposto dal Buddha dopo la Sua illuminazione.

Avidyā: Ignoranza, non-illuminazione; il primo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.

Avīci: L'ultimo e più profondo degli otto inferni, in cui i peccatori soffrono e muoiono e rinascono istantaneamente per soffrire ininterrottamente.

Avyākṛta o *Avyākhyāta*: Inclassificabile, non registrabile come buono o malvagio: neutro, né buono, né malvagio, cose che sono innocenti e non possono venire classificate in categorie morali.

Bhadra: Coloro che sono celebrati per la loro bontà ma sono ancora di normale condizione umana.

Bhāva: Essere, esistere; il decimo dei dodici anelli della catena dell'esistenza. Bhāva ed abhāva sono « esistenza » e « non-esistenza ».

Bhikṣu: Monaco buddista.

Bhikṣuṇī: Monaca buddista.

Bhūtatathatā: Bhūta è sostanza, ciò che esiste; tathatā è « talità », è essere così: cioè, tale è la sua natura. Significa il reale, sempre così, eternamente tale; cioè, la realtà in contrapposizione all'irrealtà, o apparenza, e l'immutabile in contrapposizione con forma e fenomeni.

Bodhi: Illuminazione.

Bodhidharma: Il Ventottesimo Patriarca, che si recò in Cina nel 520 per insegnare il Ch'an; fu il Primo Patriarca della Cina e morì nel 528.

Bodhimandala: Campicello della verità, luogo sacro, luogo d'illuminazione; il luogo in cui il Buddha conseguì l'illuminazione.

Bodhisattva: Seguace del Mahāyāna che ricerca l'illuminazione per illuminare altri: è privo di egoismo e si dedica ad aiutare tutti gli esseri viventi.

Brahmaloka: I diciotto cieli del regno della forma, divisi in quattro regioni dhyāna.

Buddha: L'Illuminato; il primo elemento della Triplice Gemma: il secondo è il Dharma ed il terzo il Saṅgha.

Buddha, Dharma del: Dottrina del Buddha.

Cakravartī: Un dio dell'Universo; un dominatore del mondo.

Canto dell'Illuminazione: Un canto composto da Yung Chia, e poi tradotto in sanscrito in India.

Canto del portatore di tavole: Un canto composto dal maestro Ch'an Han Shan (Montagna Sciocca) che esortava i suoi discepoli a non dimorare nel silenzio e nell'immobilità della mente, ma a compiere un passo avanti per realizzare le loro menti e per percepire la loro natura di sé.

Ch'an: Nome della mente; Ch'an è il nome e la mente è la sostanza; erroneamente interpretato come meditazione, astrazione, o dhyāna in sanscrito (giapponese Zen).

Chan Jan Di Ching Ch'i: Nono Patriarca della Scuola T'ian T'ai (Tendai).

Chao Chou: Il Maestro Ts'ung Shen di Chao Chou, successore di Nan Chuan, famoso per il suo kung an « Wu » (no). Morì nell'897 a 120 anni.

Chao Ku Hua T'ou: Prendersi cura del proprio hua t'ou: guardare nella propria mente.

Chia Shan: Eminente maestro Ch'an, discepolo del Monaco della Barca. Morì nell'881.

Chi Hsien di Hsiang Yen: Eminente maestro Ch'an, discepolo di Kuei Shan. Morì nel 914 a 96 anni.

Chih I (Chih Che): Quarto Patriarca della Scuola T'ien T'ai (Tendai).

Chih Yuen Lu: Il titolo completo è « Shui Yueh Chai Chih Yueh Lu », o « Il Dito che Indica la Luna »; raccolta di testi Ch'an, compilata nel 1602, in 10 volumi.

Ch'ing Lung, Commentario di: Un Commentario sul Sūtra del Diamante, redatto da Tao Yin del monastero di Ch'ing Lung.

Ching Te Ch'uan Terg Lu: La Trasmissione della Lampada, raccolta di testi Ch'an compilata sotto il regno di Ching Te (1004-1007), in 14 volumi.

Ch'u Shin Ch'uan: Storie di eminenti upāsaka, raccolta compilata sotto il regno di Ch'ien Lung (1770-1775), in 4 volumi.

Chu Ti Di Chin Hua: Eminente maestro Ch'an, discepolo di T'ien Lung, vissuto nel IX secolo.

Chung Feng Kuang Lu: Detti di Chung Feng, raccolta dei detti del maestro di stato Chung Feng, che fu discepolo del maestro Yuan Miao della montagna Kao Feng. Morì nel 1337. 6 volumi.

Cuore, Commentario sul Sūtra del: Commentario sul Sūtra del Cuore, redatto da Han Shan (Montagna Sciocca).

Dāna: Il primo pāramitā; carità, elemosina, sia di denaro, di beni o di dottrina.

Deva: La più alta incarnazione dei sei mondi di esistenza.

Devadatta: Cugino del Buddha, di cui fu nemico e rivale.

Dhāraṇi: Vedere *Mantra*.

Dharma: Legge, verità, religione, tutto ciò che è Buddista. Connota il Buddismo come religione perfetta: ha il secondo posto nel triratna o Triplice Gemma.

Dharma-Cakra: La Ruota della Dottrina: verità del Buddha che può schiacciare ogni male ed ogni opposizione, come la ruota di Indra, e che passa da uomo a uomo, da luogo a luogo, da epoca in epoca.

Dharma del Buddha: Vedere *Buddha, Dharma del*.

Dharma del mondo: La legge del mondo, o legge di questo mondo, in particolare legge di nascita e morte.

Dharmadhātu: Regno del Dharma: la realtà spirituale unificante, considerata come base o causa di tutte le cose, l'assoluto da cui tutto procede.

Dharma, Età del: Numero di estati o di anni disciplinari dopo l'ordinazione di un monaco o di una monaca.

Dharma, Porta del: Le dottrine del Buddha considerate come la porta verso l'illuminazione; un metodo; una qualsiasi scuola.

Dharma-Kāya: Corpo nella sua natura essenziale, o quello del Buddha in quanto tale. Soltanto i Buddha possono vederlo.

Dharmakāya-Buddha: Il Buddha nel suo corpo essenziale che è percettibile solo agli altri Buddha.

Dharmalakṣaṇa: Scuola Fa Hsiang (in giapponese Hosso); fondata in Cina al ritorno di Hsuan Tsang, dopo la sua traduzione delle opere del Yogācārya. Il suo scopo è comprendere il principio fondamentale della natura e le caratteristiche di tutte le cose.

Dharma, Maestro del: Un Maestro della Legge qualificato a spiegare ed a commentare i sūtra nella sala del Dharma.

Dharma-Rāja: Re della Legge, cioè il Buddha.

Dharmatā: Natura del Dharma; la natura fondamentale di tutte le cose, il Bhūtatathatā.

Dharma, Vuoto del: Il vuoto o irrealtà delle cose; la natura illusoria di tutte le cose, composte di elementi e prive di realtà.

Dhātu, I diciotto: Regni dei sensi, cioè, i sei organi dei sensi, i loro oggetti e le loro percezioni.

Dhūta: Asceta: monaco votato all'austerità.

Dhyāna: Meditazione, contemplazione astratta.

Dhyāna-pāramitā: Metodo per conseguire l'illuminazione per mezzo della meditazione o contemplazione.

Dhyāna-Samādhi: Samādhi del Ch'an, o stato di imperturbabilità raggiunto mediante la pratica del Ch'an.

Diamante, Prajñā del: Saggezza di diamante, la saggezza inerente nella natura dell'uomo, che è indistruttibile come il diamante.

Diamante, Tagliadubbi di: Commentario sul Sūtra del Diamante del maestro Ch'an Han Shan (1546-1623).

- Dipamkara Buddha*: Il ventiquattresimo predecessore di Śākyamuni; predisse che quest'ultimo avrebbe conseguito lo stato di Buddha.
- Duḥkha*: Sofferenza, infelicità, attributo necessario dell'esistenza senziente: la prima delle Quattro Nobili Verità.
- Ego e Dharma*: Ego e cose, il dualismo piú sottile che deve essere eliminato per conseguire l'illuminazione.
- Elementi, I Quattro*: Terra, acqua, fuoco e vento o aria; i quattro elementi fondamentali che costituiscono il corpo fisico.
- Faccia Fondamentale*: L'eterna natura del sé.
- Fa Ch'ang della montagna Ta Mei*: Successore nel Dharma di Ma Tsu. e insegnante di T'ien Lung. Morì, a ottantotto anni, nell'VIII secolo.
- Fa Hsiang Tsung*: Vedere Dharmalaksana.
- Fa Hua*: Sesto Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Fa Yen, Setta*: Una delle cinque Sette Ch'an della Cina (Hogen Zen in giapponese).
- Fu Ta Shih*: Un eminente upāsaka Ch'an (497-569).
- Gāthā*: Poesie o canti; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Geya*: Brani metrici; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Grande Saggezza-Specchio*: Perfetta saggezza del Buddha, che riflette ogni cosa.
- Guna*: Polvere; particelle; molecole, atomi, esalazioni; elemento o materia, considerato come contaminazione; principio attivo condizionato in natura, che contamina la mente pura; impurità. I sei guṇa sono i sei dati dei sensi: vista, suono, odorato, sapore, tocco e dharma.
- Han Shan*: « Montagna Sciocca »: nome adottato dal maestro Ch'an Te Ch'ing che fece rinascere la Setta Ch'an in Cina, sotto la dinastia Ming. Nacque nel 1546 e morì nel 1623.
- Hetu*: Una causa.
- Hinayāna*: « Piccolo Veicolo », chiamato anche « Mezza Parola », insegnamento preliminare impartito dal Buddha ai Suoi Discepoli che non erano ancora qualificati per ricevere le Sue Dottrine Mahāyāna, dette anche « Parola Intera ».
- Hsing Szu*: Famoso maestro Ch'an della montagna Ch'ing Yuan; successore del Dharma del Sesto Patriarca ed insegnante di Hsi Ch'ien della Rocca Shih T'ou. Morì nel 741.
- Hsu Yun*: Il Maestro Hsu Yun, alias Te Ch'ing, considerato il giusto occhio del Dharma della generazione attuale. Nato nel 1840, morì nel monastero di Chen Ju, sulla montagna Yun Ch'u, nella provincia di Kiangsi, nell'ottobre del 1959.
- Hsuan Tsang*: Famoso monaco cinese che si recò in India e tradusse settantacinque opere (660-664).
- Hsueh Feng*: Il Maestro I Tsun del Picco Hsueh Feng, insegnante di Yun Men. Morì nel 909 a 87 anni.
- Hua T'ou*: Alla lettera, testa di una parola o di un pensiero, ante-parola o ante-pensiero; la mente prima che sia agitata da un pensiero. Tecnica escogitata da maestri illuminati che insegnavano ai loro discepoli a concentrare la loro attenzione sulla mente per porre fine a tutti i pensieri e per conseguire l'unità di mente, per realizzarla al fine di percepire la loro natura di sé.

- Hua Wei*: Termine usato dal maestro Hsu Yun per spiegare il significato di hua t'ou: hua wei è la coda di una parola, la mente già sconvolta dal pensiero discriminatorio del hua t'ou.
- Huai Jang*: Un successore nel Dharma del Sesto Patriarca, insegnante di Ma Tsu. Morì nel 744 a 64 anni.
- Huang Lung*: Il maestro Ch'an P'u Chueh della montagna Huang Lung. Morì nel 1069 a 68 anni.
- Huang Mei*: Il Quinto Patriarca della Setta Ch'an della Cina.
- Huang Po*: Il maestro Hsi Yun della montagna Huang Po: successore nel Dharma di Pai Chang ed insegnante di Lin Chi (Rinzai). Morì durante il regno di Ta Chung (847-859).
- Hui Chueh di Lang Yeh*: Maestro Ch'an della dinastia Sung (960-1279).
- Hui Chung di Nan Yang*: Famoso maestro Ch'an, successore nel Dharma del Sesto Patriarca. Morì nel 776.
- Hui K'o*: Il Secondo Patriarca cinese della Setta Ch'an. Morì nel 713 a 76 anni.
- Hui Ts'ang di Shib Kung*: Il monaco cacciatore, eminente maestro Ch'an, discepolo di Ma Tsu. Morì nell'VIII secolo.
- Hui Ssu di Nan Yo*: Terzo Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Hui Wen di T'ien T'ai*: Secondo Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Hui Yuan*: Fondatore della Scuola della Terra Pura in Cina, durante la dinastia Chin (317-419).

I Hsing: Eminente maestro Ch'an che fondò in Cina la Scuola della Vera Parola (Chen Yen Tsung) (672-717).

Illuminazione, Profonda: Illuminazione di sé per illuminare altri, il 52° stadio nell'illuminazione di un Bodhisattva.

Illuminazione, Universale: Onniscienza, il 51° stadio dell'illuminazione di un Bodhisattva.

Inferno: Il più basso dei sei mondi dell'esistenza.

Inclassificabile: Vedere Avyākṛta.

Itivṛttaka: Narrazioni, una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.

Jambudvīpa: Uno dei quattro continenti abitati, ad est del centrale Monte Sumeru; il nostro mondo.

Jarāmarāṇa: Vecchiaia e morte: l'ultimo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.

Jātaka: Storie di vite antecedenti del Buddha: una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.

Jāti: Nascita: l'undicesimo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.

Jetavana, Giardino: Un giardino nei pressi di Srāvastī, che si dice fosse stato concesso dal principe Jetā all'anziano Anāthapiṇḍada, e nel quale erano eretti edifici monastici. Era la dimora preferita del Buddha.

Jñānabhaisajya: Un maestro del Tripitaka, indiano, che piantò un albero della bodhi accanto all'altare del monastero di Pao Lin e predisse che il Sesto Patriarca sarebbe venuto, circa 170 anni più tardi, per esporre il Supremo Veicolo.

Kaśīrāja: Un re di Magadha famoso per la sua violenza: è detto che in una precedente incarnazione egli tagliò le orecchie, il naso e le mani del Buddha, che sopportò imperturbabile.

- Kalpa:** Il periodo di tempo tra la creazione, distruzione e ricreazione di un mondo o universo. Eone.
- Kao Seng Ch'uan:** Storie di monaci eminenti, in quattro raccolte: raccolta della dinastia Ling, 4 volumi (67-519); raccolta T'ang, 10 volumi (520-645), raccolta Sung, 8 volumi (fino al 988); raccolta Ming, 2 volumi (1127-1617).
- Karma:** Azione morale che causa una futura retribuzione ed una trasmissione buona o cattiva.
- Karmađāna:** Distributore di doveri, secondo nella gerarchia di un monastero.
- Karunā:** Pietà, compassione: la seconda dei Quattro Incommensurabili, che consiste nel salvare esseri viventi dalla sofferenza.
- Kaśāya, I Cinque:** I cinque periodi di impurità e torbido: 1) il kalpa della decadenza, in cui subisce deteriorazione e dà origine di conseguenza alla forma; 2) sorgono la deteriorazione della concezione, l'egoismo, ecc.; 3) prevalgono le passioni e le illusioni di desiderio, collera, stupidità, orgoglio e dubbio; 4) di conseguenza le miserie umane aumentano e decresce la felicità; 5) la durata della vita umana si riduce gradualmente a dieci anni.
- Kleśa:** Preoccupazione, ansia, angoscia, affanno e tutto ciò che li causa.
- Kliṣṭa-Mano-Vijñāna:** La settima coscienza: è il senso discriminante.
- Kṣāna:** La più breve delle misure di tempo: 60 kṣāna equivalgono ad uno schioccare di dita, 90 ad un pensiero, 4.500 ad un minuto.
- Kṣānti:** Il terzo pāramitā, o pazienza, costanza in ogni circostanza.
- Kṣāntyrīṣi:** Un rīṣi, chiamato anche erroneamente immortale, che soffrì pazientemente insulti, cioè Śākyamuni in una esistenza antecedente, che soffrì la mutilazione per convertire Kalirāja.
- Kṣitigarbha Bodhisattva:** Alla lettera: Magazzino della Terra: il suo ruolo è quello di salvatore di tutte le creature tra il Nirvāṇa di Śākyamuni e l'avvento di Maitreya.
- Ku Tsun Su Yu Lu:** « I Detti degli Antichi Maestri », raccolta di dieci volumi compilata nel terzo anno del regno di Hsien Ch'un (1267).
- Ku Yen:** Nome del Dharma del maestro Hsu Yun, quando fu ordinato nel monastero di Ku Shan nel 1859.
- Kuan Ch'i:** Il maestro Ch'an Chih Hsien di Kuan Ch'i, successore nel Dharma di Lin Chi e di Mo Shan. Morì nell'895.
- Kuan Fen:** Un ricco accademico che lasciò la propria casa e seguì il maestro Hsu Yun come suo discepolo anziano.
- Kuan Ting di Chang An:** Il Quinto Patriarca della Scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Kubhāna:** Kashmir.
- Kuei Shan:** Il maestro Ch'an Ling Yu della montagna Kuei. Shan: successore nel Dharma di Pai Chang e insegnante di Yang Shan. Co-fondatore della Setta Kuei Yang (Ikkyo Zen in giapponese). Morì nell'853 a 83 anni.
- Kuei Yang, Setta:** In giapponese, Ikkyo Zen. Setta Ch'an fondata da Kuei Shan e dal suo discepolo Yang Shan: una delle cinque Sette Ch'an della Cina.
- Kung An:** In giapponese, koan: dossier, incartamento, documentazione, leggi e regolamenti pubblici emanati per risolvere le dispute e per mantenere la legge e l'ordine. Tutte le istruzioni impartite da maestri illuminati ai loro studenti sono chiamate kung an, o cause concorrenti. Il significato di un kung an è irrevocabile, poiché è valido come la legge.

- Laksana*: Forma, apparenza, indicazione, segno, aspetto e caratteristica.
- Leng Yeng Ching*: Vedere *Sūrangama Sūtra*.
- Liang Wu Ti*: Imperatore della dinastia Nan Liang (502-526).
- Lien Ch'ih*: Il maestro Lien Ch'ih alias Yun Hsi, maestro Ch'an della dinastia Ming, che esortava i suoi discepoli di bassa spiritualità a ripetere il nome del Buddha. Morì nel 1615 all'età di 81 anni.
- Lin Chi*: Il maestro I Hsuan di Lin Chi (giapponese Rinzai), discepolo di Huang Po e fondatore della Setta Lin Chi, una delle cinque Sette Ch'an della Cina. Morì nell'867.
- Ling Chao*: Figlia dell'upāsaka P'ang Yun, adepta della Setta Ch'an. Morì sotto il regno di Chen Yuan (785-804).
- Loto, Sūtra del*: Saddharma-pundarīka-sūtra, esposto dal Buddha, prima del Mahāparinirvāṇa-sūtra, nell'ultimo dei suoi cinque periodi di insegnamento.
- Loto, Tesoro del*: Magazzino del Loto o Mondo del Loto, la Terra Pura di tutti i Buddha nei loro Sambhoga-kāya o corpi della Ricompensa.
- Lu Tung Ping*: Alias Shun Yang, appartenente al famoso gruppo degli Otto Immortali della dinastia T'ang (IX secolo).
- Lung T'an*: Il Maestro Ch'ung Hsin di Lung T'an (Stagno del Drago); fu successore nel Dharma di Tao Wu del monastero di T'ien Huang e maestro di Te Shan (conosciuto come Ch'au di Diamante). Morì nel IX secolo.
- Mādhyamika Sastra*: Opera di Nāgārjuna, la cui dottrina contrappone le rigide categorie dell'esistenza e della non-esistenza, a sostegno di una via di mezzo.
- Mahābrahmā Devarāja*: Re dei Diciotto Brahmaloaka. Mahābrahmā è considerato il sovrano di tutti i cieli della forma; questi cieli sono di triplice forma: Brahmā (sovrano), Brahma-purohita (ministri) e Brahma-pārisādyā (popolo). Mahābrahmā fece voto di proteggere il Dharma del Buddha.
- Mahākāśyapa*: Brahmino di Magadha, discepolo del Buddha, cui fu trasmesso il Dharma della Mente al di fuori delle Scritture; fu il primo Patriarca della Setta Ch'an; si crede che presiedesse il primo sinodo e sovrintendesse alla prima compilazione dei sermoni del Buddha.
- Mahāparinirvāṇa Sūtra*: Un sūtra esposto dal Buddha poco prima del Suo Nirvāṇa. 10 volumi.
- Mahāprajñāpāramitā Sūtra*: Si dice che sia stato esposto dal Buddha in quattro luoghi, a sedici assemblee. Consiste di 600 rotoli (chuan) rilegati in 120 volumi, nella traduzione di Hsuan Tsang, ed è l'opera fondamentale del Mahāyāna sulla Saggezza che è il sesto pāramitā.
- Mahāsattva*: Un Bodhisattva perfetto, piú grande di qualunque altro essere, eccetto i Buddha.
- Mahāyāna*: Il Grande Veicolo che indica l'Universalismo, o Salvezza per tutti, perché tutti sono Buddha e conseguiranno l'illuminazione.
- Maitreya*: Il Messia Buddista, o Buddha futuro, ora nel cielo Tuṣita, che verrà circa 5.000 anni dopo il Nirvāṇa di Śākyamuni Buddha.
- Maitrī*: Bontà; la prima dei Quattro Incommensurabili, che dispensa felicità.
- Mañjuśrī*: Un Bodhisattva che è simbolo della Saggezza ed è posto alla

- sinistra del Buddha, che ha Samanthabhadra alla destra. Il suo Bodhimāṇḍala è sulla montagna dalle Cinque Vette. (Vedere Wu T'ai).
- Mano-Vijñāna*: La facoltà della mente, chiamata di solito sesta coscienza.
- Mantra*: O Dhāraṇī: incantesimo, formula magica, giuramento; formule mistiche usate nello Yoga.
- Māra*: Un demone.
- Mārga*: Il Sentiero che conduce all'estinzione della sofferenza: l'ultima delle Quattro Nobili Verità.
- Ma Tsu*: Alias Tao I di Kiangsi; fu successore nel Dharma di Huai Jang della montagna Nan Yo e insegnante di Pai Chang. Morì nel 788.
- Maudgalaputra*: Chiamato anche Mahā-maudgalyāna, uno dei dieci principali discepoli del Buddha, famoso soprattutto per i suoi poteri miracolosi.
- Mente, Dharma della*: Dottrina della mente.
- Mente, Lampada della*: La lampada della mente: luce interiore, saggezza.
- Mente, Natura della*: Immutabile corpo della mente, o fondamentale mente pura, il Tathāgata-garbha.
- Menti infinite, Le Quattro*: Catvāri apramāṇāni, i quattro incommensurabili od universali: Bontà (maitrī), pietà (karuṇā), gioia (muditā) e indifferenza (upekṣā).
- Mo Shan*: Eminente monaca Ch'an, discepola di Ta Yu e insegnante di Kuan Ch'i (IX secolo).
- Mṛgaḍāva, Giardino di*: Famoso giardino a nord-est di Vārānaśī, residenza favorita del Buddha.
- Muditā*: Gioia nel vedere altri salvati dalla sofferenza: la terza dei Quattro Incommensurabili.
- Nāgārjuna*: Il Quattordicesimo Patriarca della Setta Ch'an: fondò la Scuola di Mezzo o Mādhyamika. È considerato il Primo Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Naivasamjñānāsamjñānāyatana*: Esseri viventi che non sono dotati né privi di pensiero; il cielo o luogo dove non vi è né pensiero né non-pensiero; il quarto dei quattro cieli immateriali, conosciuto come Akaniṣṭha, il più alto cielo della forma.
- Nāmarūpa*: Il quarto dei dodici anelli della catena dell'esistenza; nome e forma.
- Nan Chuan*: Il maestro Ch'an P'u Yuan della montagna Nan Chuan; successore nel Dharma di Ma Tsu. Morì nell'834, all'età di 87 anni.
- Natura del sé*: La sostanza del sé, o carattere immutabile.
- Nayuta*: Un numerale, 100.000, o un milione, o dieci milioni.
- Nidāna*: Cause od anelli della catena dell'esistenza. Anche sūtra scritti dietro richiesta o in risposta ad una domanda, perché erano stati violati certi precetti o a causa di certi eventi; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Nirmāna-Kāya*: Corpo di trasformazione di un Buddha, che ha il potere di trasformarsi a volontà assumendo qualsiasi forma, per la salvezza onnipresente di coloro che hanno bisogno di Lui. È percettibile agli uomini.
- Nirodha*: Estinzione delle passioni; la terza delle Quattro Nobili Verità.

- Nirvāna:** Completa estinzione dell'esistenza individuale, cessazione della rinascita ed entrata nella beatitudine.
- Nirvāna incompleto:** Nirvāna del Hīnayāna.
- Nirvāna perfetto:** Nirvāna finale, trascendentale o assoluto, così come è esposto dal Mahāyāna.
- Niṣīdana:** Pezzo di tessuto per sedersi, che i monaci portano in una tasca, dentro una delle grandi maniche. Viene tradotto anche come « tap-petino ».
- Nobili Verità, Le Quattro:** Catvāriārya-satyāni, i quattro dogmi che sono: sofferenza (duḥkha), la sua causa (samudāya), la sua fine (nirodha) e il sentiero per la liberazione (mārga). Sono le dottrine predicate inizialmente dal Buddha ai suoi cinque compagni asceti, e coloro che le accettavano erano allo stadio di śrāvaka.
- Non-nascita, Legge della:** Pazienza o costanza che conduce all'esperienza personale dell'increato, o immortalità, cioè l'assoluto che è al di là della nascita e della morte; la pazienza e la costanza sono necessarie per domare la mente vagabonda.
- Oceano della natura:** L'oceano del Bhūtatathatā, che contiene ogni cosa, natura immateriale del Dharma-kāya.
- Ospitato, Ospitante:** Il fenomenico e il fondamentale.
- Pai Chang:** Il maestro Ch'an Huai Hai (Ta Chih) della montagna Pai Chang; successore di Ma Tsu e maestro di Kuei Shan e di Huang Po. Mori nell'814.
- Pañca Kleśa:** I cinque vizi stupidi: desiderio, collera o risentimento, stupidità o sciocchezza, arroganza e dubbio.
- P'ang Yur** (Tao Hsuan): Un eminente upāsaka che all'inizio del regno di Cheh Yuan (785-805) fece visita a Shih T'ou e fu destato alla verità. In seguito si recò da Ma Tsu e conseguì l'illuminazione istantanea. La sua famiglia era composta da una moglie, un figlio e una figlia; tutti realizzarono la realtà assoluta.
- Pao Lin, Monastero di:** Monastero « Bosco Prezioso » costruito dal maestro indiano Guṇabhadra nel V secolo, in previsione dell'avvento del Sesto Patriarca, che nacque nel 638.
- Pāramitā, I Sei:** I sei metodi per conseguire l'illuminazione: dāna (carità), śīla (disciplina), kṣānti (pazienza o costanza), vīrya (zelo e progresso), dhyāna (meditazione) e prajñā (saggezza).
- Peng Tsu:** Il Matusalemme cinese, che si dice sia vissuto 800 anni.
- Perfezionante, Saggezza:** La saggezza perfezionante di Amoghāsiddhi.
- Polvere Forestiera:** Vedere guṇa.
- Prajñā:** Saggezza fondamentale che è inerente in ogni uomo.
- Prajñā Pāramitā-Hṛdaya Sūtra:** Il Sūtra del Cuore; un riassunto, in un breve sūtra di 268 caratteri cinesi, dell'insegnamento dei sūtra della saggezza, che il Buddha protrasse per un periodo di ventidue anni.
- Pratirūpaka:** Periodo del simbolo o dell'immagine, che incomincia cinquecento anni dopo il Nirvāna del Buddha.
- Pratyeka Buddha:** Uno che vive in disparte dagli altri e consegue l'illuminazione da solo, o per se stesso, in contrapposizione con l'altruismo del principio dei Bodhisattva.
- Profonda Saggezza Osservante:** La profonda saggezza osservante di Amitābha Buddha.

P'u T'o: Un'isola sacra, al largo di Ningpo, dove è situato il Bodhimaṇḍala, o luogo sacro, del Bodhisattva Avalokiteśvara; si dice che di tanto in tanto i devoti lo scorgano nella grotta di Fan Yin.

Pūrvavideha: Uno dei quattro continenti abitati, ad oriente del Monte Sumeru.

Rampicanti: Cose non necessarie che non riguardano il reale.

Rṣi: Un immortale; il Sūrangama Sūtra elenca dieci specie di Rṣi.

Rūpa: Il primo aggregato (skandha): forma, materia, la forma fisica in relazione ai cinque organi dei sensi.

Rūpakāya: Corpo fisico.

Sacco di tela, Il monaco dal: Sotto la dinastia Liang (907-921) visse un monaco vagabondo che portava sempre con sé un sacco di tela, e per questo venne denominato in questo modo. Si dice fosse un avatar di Maitreya.

Saḍāyatana: I sei organi dei sensi, cioè occhio, orecchio, naso, lingua, corpo e mente; il quinto dei dodici anelli della catena dell'esistenza.

Saggezza dell'eguaglianza: La saggezza del levarsi al di sopra di distinzioni come Io e Te, che consente di liberarsi dell'idea dell'ego, e saggezza nei confronti di tutte le cose, egualmente e universalmente.

Sabhā: Il nostro mondo di nascita e morte.

Saiḥya: Bisogno di studio; nel Hīnayāna coloro che si trovano nei primi tre stadi di śrāvaka, hanno bisogno di studio prima di raggiungere il quarto stadio, quello di Arhat.

Saḥyāgāmin: Che deve venire, o nascere, ancora una volta; il secondo stadio del Sentiero, che comporta una sola rinascita.

Sākyamuni Buddha: Il santo del clan Śākya; il Buddha umano.

Samādhi: Stato interiore di imperturbabilità, esente da ogni sensazione esterna.

Samādhi senza Passioni: Uno stato di Samādhi, o imperturbabilità, in cui vi è assenza di dibattito, disputa o distinzione tra sé ed altro.

Samantabhadra: Un Bodhisattva, simbolo della legge fondamentale, del dhyāna e della pratica di tutti i Buddha. È l'assistente che sta alla destra del Buddha, mentre Mañjuśrī sta alla Sua sinistra. La sua regione è in Oriente. Il suo Bodhimaṇḍala è il Monte O Mei nello Szechuan, in Cina, ed i devoti che vi si recano vedono miriadi di lampade del Buddha nel cielo notturno.

Sambhoga-Kāya: Corpo della Ricompensa di un Buddha, corpo della beatitudine o del godimento dei frutti delle sue passate opere di salvezza. È percettibile soltanto ai Bodhisattva.

Samsāra: Il regno della nascita e morte.

Samskṛta: Il quarto aggregato (skandha); funzionamento della mente nel suo processo relativo ad attrazione e repulsione, bene e male, ecc.; discriminazione. È anche il secondo anello della catena dell'esistenza.

Samskṛta: Yu wei in cinese: attivo, creativo, produttivo, funzionante, causativo, fenomenico, processo risultante dalla legge del karma.

Samudya: Accumulazione di infelicità causata dalle passioni: la seconda delle Quattro Nobili Verità.

Samyuktāgama: Uno dei Quattro Āgama; raccolta di dottrine delle Scrit-

- ture Hinayāna; le altre tre sono: Dīrghāgama, Mādhyamāgama e Ekotara-āgama.
- Saṅgha*: L'Ordine Buddista, l'ultimo elemento della Triplice Gemma.
- Saṅghārāma*: Tempio o monastero buddista.
- Saññā*: Il terzo aggregato (skandha); concezione o discernimento; funzionamento della mente nel discernere.
- Sāriputra*: Un discepolo del Buddha, celebrato per la sua saggezza.
- Sarvajña*: Tutta saggezza, saggezza del Buddha, perfetta conoscenza, onniscienza.
- Sāstra*: Trattati; una delle tre divisioni del Tripitaka.
- Sesto Patriarca, Sūtra dell'altare del tesoro del Dharma del*: Sūtra esposto dal Sesto Patriarca Hui Neng.
- Shen Hsiu*: Un discepolo del Quinto Patriarca, che perse il sesto patriarcato, assunto da Hui Neng.
- Shen Tsan*: Successore nel Dharma di Pai Chang (metà del IX secolo).
- Shih T'ou*: Il maestro Ch'an Hsi Ch'ien del Picco Shih T'ou, successore nel Dharma di Hsing Szu di Ch'ing Yuan, e maestro di Yo Shan e di Tao Wu. Morì nel 791, all'età di 91 anni.
- Sigillo della mente*: Impressione mentale, certezza intuitiva; la mente è la mente-Buddha in tutto, che può sigillare o assicurare la verità; il termine indica il metodo intuitivo della Setta Ch'an, che è indipendente dalla parola scritta o parlata.
- Sīla*: Precetto, proibizione, comando, disciplina, regola, moralità; il secondo pāramitā.
- Skandha, I Cinque*: Pañcaskandha in sanscrito; i cinque aggregati: forma, sentimento, ideazione, reazione e coscienza.
- Soggetto, Oggetto*: I due termini indicano le idee attive e passive, cioè la capacità di trasformare e l'oggetto che è trasformato.
- Sparśa*: Contatto, tocco; il sesto dei dodici anelli della catena dell'esistenza.
- Spettri Famelici*: Abitanti del quinto e del sesto regno dell'esistenza.
- Spolverino*: Uno spolverino cinese, fatto di crini di cavallo.
- Srāvaka*: Ascoltatore, discepolo del Buddha che comprende le Quattro Nobili Verità, si libera dell'irrealtà del fenomenico ed entra nel Nirvāna incompleto.
- Sramāna*: Monaco buddista.
- Srāvastī*: «La Città Famosa», nei cui pressi vi era il giardino di Jetavana, residenza favorita del Buddha.
- Srota-Apanna*: Colui che è entrato nel fiume della santa vita, primo stadio del sentiero.
- Stūpa*: Pagoda, specie di torre piramidale che custodiva le ossa od i resti di un monaco morto, o altre reliquie sacre.
- Subhadra*: Un Brahmino di 120 anni, che fu l'ultimo convertito dal Buddha.
- Subhūti*: Un discepolo anziano del Buddha.
- Sūnya*: Vuoto, non-esistente.
- Supremo Veicolo*: La Suprema Realtà, così come è insegnata dal Buddha.
- Sūrangama Sūtra*: Leng Yen Ching, un sūtra tradotto da Paramiti nel 705, nel quale il Buddha rivelò le cause d'illusione che portano alla creazione di tutti i mondi dell'esistenza ed i metodi per sottrarsi.
- Sūtra*: I sermoni del Buddha; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.

- Ta Kuan:** Chiamato anche Arya Tzu Pe, un famoso maestro Ch'an, intimo amico di Han Shan, con il quale sedette faccia a faccia, a gambe incrociate, per quaranta giorni e quaranta notti senza dormire. Le sue opere furono compilate in una raccolta intitolata « Opera di Tzu Pe » (Tzu Pe Lao Jen Chi), in 10 volumi (1543-1604).
- Tan Hsia:** Un successore nel Dharma di Shih T'ou, divenuto famoso per aver bruciato una statua lignea del Buddha per illuminare un monaco. Morì nell'824 all'età di 86 anni.
- Tao Sui:** Decimo Patriarca della scuola T'ien T'an (Tendai); è considerato un patriarca in Giappone perché fu l'insegnante di Dengyo Daishi, che nel IX secolo introdusse il sistema Tendai in quel paese.
- Tathāgata:** Colui che venne come tutti i Buddha; che prese la via assoluta di causa ed effetto, e conseguì la perfetta saggezza: uno dei titoli più alti di un Buddha.
- Tathāgata Grano d'Oro:** Un Buddha che apparve come l'upāsaka Vimalakīrti.
- Te Ch'ing:** Nome del Dharma di Han Shan (1546-1623).
- Te Ch'ing:** Nome del Dharma del maestro Hsu Yun, quando fu ordinato nel monastero di Ku Shan nel 1859.
- Teh Ch'eng di Hua Ting:** Successore nel Dharma di Yo Shan e insegnante di Chia Shan; chiamato anche il Monaco della Barca (IX secolo).
- Teh Shao:** Il maestro di Stato Teh Shao della montagna T'ien T'ai, successore nel Dharma di Fa Yen (fondatore della Setta Fa Yen), una delle cinque Sette Ch'an della Cina. Si recò in Corea dove esisteva l'unica copia delle opere di Chih I, la ricopiò e ritornò in Cina per far rivivere la scuola T'ien T'ai (Tendai). Morì nel 972 all'età di 82 anni.
- Teh Shan (o Te Shan):** Nome del maestro Hsuan Chien della montagna Teh Shan, successore nel Dharma di Lung T'an e insegnante di Hsueh Feng. Morì nell'865 all'età di 84 anni.
- T'ien Hui Ch'e:** Un maestro Ch'an del monastero di Kao Min a Yang Chou durante il regno di Yung Cheng (1723-1735).
- T'ien Kung:** Settimo Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- T'ien Lung:** Il maestro Ch'an T'ien Lung di Hang Chou, discepolo di Ta Mei e insegnante di Chu Ti. Morì nel IX secolo.
- T'ien T'ai:** Giapponese Tendai. Scuola buddista che si fonda sul Sūtra del Loto, sul Mahāparinirvāna Sūtra e sul Mahāprajñāpāramitā Sūtra, e sostiene l'identità dell'assoluto e del mondo dei fenomeni, tentando così di schiudere i segreti di tutti i fenomeni per mezzo della meditazione.
- Trikāya:** Il triplice corpo di un Buddha, cioè il Dharma-kāya, o corpo essenziale, percettibile solo ai Buddha; il Sambhoga-kāya, o corpo della ricompensa, percettibile soltanto ai Bodhisattva; e il Nirmāna-kāya, percettibile agli uomini.
- Tripitāka:** Il canone buddista, che consiste di tre divisioni: sūtra (sermoni), vinaya (regole di disciplina) e śāstra (trattati).
- Tri-Sabasra-Mahā-Sabasra-Loka-Dhātu:** Un grande trichilocosmo. Il Monte Sumeru e i sette continenti, gli otto mari e il cerchio di montagne di ferro che lo circondano costituiscono un piccolo mondo; 1.000 di questi mondi formano un piccolo chilocosmo; 1.000 di questi piccoli chilocosmi formano un chilocosmo medio; 1.000 di questi ulti-

- mi formano un grande chiliocosmo, che consiste di 1.000.000.000 di piccoli mondi.
- Trṣṇā*: Sete, desiderio, appetito; l'ottavo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.
- Ts'ao Ch'i*: Fiume Ts'ao; è anche il nome del distretto in cui il Ts'ao Ch'i scorre, e dove fu eretto il monastero del Sesto Patriarca.
- Ts'o Ch'i*: L'Ottavo Patriarca della scuola T'ien T'ai (Tendai).
- Tzu Yang*: Un eminente Taoista, molto versato nel Ch'an; le sue opere attestano la sua realizzazione della mente. L'imperatore Yung Cheng lo considerò un vero Buddista Ch'an e incluse le sue opere nella Selezione Imperiale di Detti Ch'an.
- Ucchedadarśana*: La nozione che la morte ponga fine alla vita, in contrapposizione con la nozione che la personalità sia permanente: entrambe sono nozioni eterodosse; concezione degli eretici circa l'estinzione del mondo e la fine della causazione.
- Udāna*: Improvvisazione, sermoni non sollecitati; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Unità-con-differenziazione*: Unità e alterità; monismo e pluralismo.
- Upādāna*: L'aggrapparsi, attaccamento: il nono dei dodici anelli della catena dell'esistenza.
- Upadeśa*: Discorsi e discussioni per domanda e risposta: una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Upādhyāya*: Termine generale per indicare un monaco.
- Upāsaka*: Un discepolo laico che si impegna ad osservare le prime cinque regole della moralità.
- Upāsikā*: Discepolo laica che si impegna ad osservare le cinque regole della moralità.
- Upekṣā*: Indifferenza, rinuncia, abbandono di tutte le cose, levarsi al di sopra di tutti i sentimenti. L'ultimo dei Quattro Incommensurabili.
- Vaipulya*: Sūtra ampliati; una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Varicana*: Il Dharma-kāya di Śākyamuni Buddha; il Suo Sambhoga-kāya è chiamato Locana e il Suo Nirmāna-kāya è chiamato Śākyamuni.
- Vajracchedikā-Prajñā-Pāramitā Sūtra*: Il Sūtra del Diamante.
- Vajra, Spada del re*: L'indistruttibile spada della saggezza.
- Vajramati*: Guru indiano che si recò in Cina nel 619 per introdurre la Scuola della Vera Parola.
- Vajrasattva*: Una forma di Samanthabhadra, considerato il secondo degli otto Patriarchi della Scuola della Vera Parola.
- Varga, I Quattro*: Monaci, monache, devoti e devote.
- Vasubhandhu*: Il Ventunesimo Patriarca della Setta Ch'an.
- Vedanā*: Il secondo aggregato (skandha): ricezione, sensazione, sentimento, il funzionamento della mente e dei sensi in rapporto a cose e situazioni. È anche il settimo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.
- Veleni, I Tre*: Concupiscenza o desiderio, collera o risentimento e ignoranza o stupidità.
- Vijñāna*: Il quinto aggregato (skandha); facoltà mentale relativa alla percezione e alla cognizione, che discrimina cose e situazioni. Coscienza. E anche il terzo dei dodici anelli della catena dell'esistenza.
- Vimalakīrti*: «Reputazione Immacolata», nome di un nativo di Vaiśālī, ritenuto un avatar del «Tathāgata Grano d'Oro», apparso in forma

- di upāsaka per assistere Śākyamuni Buddha nella conversione della gente alla dottrina Mahāyāna.
- Vinaya-Pitaka*: Una delle tre divisioni del canone Mahāyāna o Tripiṭaka. Insiste sulla disciplina e la moralità. Le altre divisioni sono: sūtra (sermoni) e śāstra (trattati).
- Virūdhaka*: Re Cristallo, conosciuto come il Re Mal Nato, che uccise e soppiantò il padre, re di Srāvastī.
- Vīrya*: Il quarto pāramitā: zelo e progresso.
- Vuoto, Pazienza del*: Pazienza o costanza acquisita considerando tutte le cose come vuote o irreali.
- Vuoto assoluto*: Vuoto completo, realtà.
- Vuoto relativo*: Vuoto incompleto.
- Vyākaraṇa*: Profezie, una delle dodici divisioni del canone Mahāyāna.
- Wei To*: Uno dei generali agli ordini del re deva del Sud, guardiano in un monastero: il suo voto è di proteggere il Dharma del Buddha nei continenti del Sud, dell'Ovest e dell'Est.

- Wen Shu*: Nome cinese di Mañjuśrī.
- Wu*: No. (Vedere Chao Chou per il suo kung an « no »).
- Wu*: Risveglio (giapponese Satori).
- Wu Chu (Wen Hsi)*: Eminente maestro Ch'an, discepolo di Yang Shan. Morì nel 900 all'età di 80 anni.
- Wu T'ai*: La Montagna dalle Cinque Vette in Cina: Bodhimāṇḍala di Mañjuśrī, che si dice vi apparisse talvolta come un mendicante o un vecchio.
- Wu Teng Hui Yuan*: Cinque Lampade che si Raccogliono alla Fonte, collezione di testi Ch'an, compilata durante la dinastia Sung (960-1279), in 20 volumi.
- Wu Wei*: Asamskrta, tutto ciò che non è soggetto a causa, condizione o dipendenza; fuori dal tempo, eterno, inattivo, trascendentale.

- Yāna*: Veicolo.
- Yang Shan*: Successore nel Dharma di Kuei Shan, e co-fondatore della Setta Kuei Yang (Ikkyo Zen in giapponese). Morì nel IX secolo.
- Yen Ch'e*: Nome del Dharma del maestro Hsu Yun quando fu ordinato nel monastero di Ku Shan nel 1859.
- Yen Kuan*: Il maestro Ch'i An di Yen Kuan, successore nel Dharma di Ma Tsu. VIII secolo.
- Yen Shou di Yung Ming*: Famoso maestro Ch'an, successore nel Dharma del maestro di Stato Teh Shao. Ritenuto un avatar di Amitābha Buddha scrisse l'ampia raccolta « Lo Specchio della Setta » (Tsong Ching Lu), in cui collegò le dottrine buddiste, apparentemente contraddittorie, ad una sola realtà. Morì nel 975 all'età di 72 anni.
- Yen T'ou*: Il maestro Ch'uan Huo di Yen T'ou, successore nel Dharma di Teh Shan. Morì nell'887 all'età di 60 anni.
- Yo Shan*: Il maestro Wei Yen della montagna Yo Shan, successore di Shih T'ou e insegnante di Yun Yen. Morì nell'834 all'età di 84 anni.
- Yogācārya*: Yogācārya-bhūmi-śāstra, tradotto da Hsuan Tsang che l'introdusse in Cina nel 647.
- Yu Hsuan Yu Lu*: Selezione Imperiale di Detti Ch'an, raccolta compilata dall'imperatore Yung Chen (1723-1735), in 14 volumi.
- Yuan Miao di Kao Feng*: Eminente maestro Ch'an della dinastia Sung,

successore nel Dharma di Yun Yén e maestro di Chung Feng. Morì nel 1295.

Yun Men: Il maestro Wen Yen del monastero Yun Men, fondatore della Setta Yun Men, una delle cinque Sette Ch'an della Cina. Morì nel 949.

Yung Cheng: Terzo imperatore della dinastia Ch'ing (mancese); era ben versato nel Ch'an e usava tenere nel palazzo imperiale settimane Ch'an che produssero maestri e upāsaka illuminati (1723-1735).

Yung Chia: Il maestro Ch'an Hsuan Chueh di Yung Chia conseguì l'illuminazione il giorno in cui si recò dal Sesto Patriarca per chiedere istruzione; fu chiamato «l'Illuminato da un giorno all'altro». Scrisse la raccolta «Yung Chia» e compose il famoso «Canto dell'Illuminazione», che fu letto in tutto il paese e in seguito fu tradotto in sanscrito. Morì nel 712.

Yu Wei: Vedere Samskrta.

Julius Evola

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Per chi dell'India ha soltanto l'idea corrente di una civiltà basata sulla semplice contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvāna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, il presente libro avrà il valore di una vera scoperta.

L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente indù, il Tantrismo e lo Çaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dall'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa « trasformare in cibo ogni veleno ».

Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga*, che è un'epoca della dissoluzione. Ha in proprio un tipo speciale di yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta « Via della Mano Sinistra » e il « Rituale segreto dei Cinque Elementi » che comprende l'uso del sesso e dell'orgia a fini mistici.

Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, l'Autore espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, facendo ravvicinamenti interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lumeggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.

Julius Evola è noto come l'autore di numerose opere di metafisica, di scienza spirituale, di orientalismo e di critica alla civiltà, non poche delle quali sono state anche tradotte in diverse lingue straniere. Insieme al suo libro *La dottrina del Risveglio*, questo *Yoga della Potenza* è stato giudicato dalla critica come « indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale ».

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalini* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalini*, chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalini* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arrestate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne»), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Karlfried von Dürckheim

H A R A

(Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen)

L'Autore ha soggiornato a lungo in Giappone dove è stato in contatto anche con maestri spirituali, in gran parte di orientamento « Zen ». Nel presente libro egli espone insegnamenti tratti da tali fonti, che aprono nuovi orizzonti nel campo della ricerca spirituale.

Si tratta anzitutto dell'*hara*, centro misterioso che viene localizzato nella parte inferiore del corpo ma che non coincide con quello che lo Yoga indù situa alla base della colonna vertebrale e concepisce come la sede del « potere del serpente » (vedi il libro di A. Avalon avente tale titolo, uscito in questa stessa collana) sebbene anche l'*hara* venga associato ad una forza quasi sovrasensibile che renderebbe capaci di prestazioni eccezionali.

Oltre a ciò, si tratta della scoperta del vero centro del proprio essere, dove esso è in contatto con l'« Originario », e di uno spostamento della coscienza dall'Io comune in esso. A questo spostamento, da associare ad una nuova costituzione, viene attribuito un modo diverso sia di sentirsi che di agire. Si parla di una calma distaccata, di un'azione precisa, di una forza intrepida, in base alle quali si verrebbe a conoscere una spontaneità trascendentale; nella creazione artistica, nel tiro dell'arco, nella lotta, ecc. un'altra forza interviene, che porta da sé, quasi magicamente, al risultato e al gesto efficace, spesso andando al di là di quanto è possibile alle facoltà comuni dell'individuo chiuso nel suo Io. Si parla poi di una impassibilità attiva, non inerte, di fronte ad ogni situazione e alla stessa morte (vengono ricordati i *kamikaze*, i piloti suicidi della seconda guerra mondiale). Viene anche accennato, fra l'altro, all'*ojo*, all'ideale di una morte naturale serena e cosciente. D'altra parte il noto termine *harakiri* ha relazione con l'*hara*: ci si toglie la vita con un taglio del ventre che tronca la connessione con l'*hara*.

Se l'Autore mostra la parte che orientamenti del genere hanno avuto nella formazione della vita e del carattere giapponesi, egli mette anche in rilievo il loro significato generale, quindi l'interesse che essi possono avere per gli stessi Occidentali. Ciò, specie per quel che riguarda un addestramento specifico cosciente, del quale nel libro vengono indicati i campi principali (la postura del corpo, i rapporti fra tensione e distensione, gli esercizi col respiro). Si passa così al piano iniziatico e a quello della realizzazione spirituale.

Infine può avere interesse la relazione fra la « discesa nell'*hara* », concepita come la premessa per una vera « ascesa nelle altezze », e le vedute della « psicologia del profondo » occidentale (Jung, ecc.).

Il libro è completato da una scelta di passi tradotti di testi di Maestri giapponesi.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Mircea Eliade .

Mefistofele e l'Androgine

Mircea Eliade è uno dei piú quotati scrittori contemporanei di scienza e storia delle religioni. I suoi libri, tradotti in diverse lingue e assai citati, sono caratterizzati dall'introdurre nella ricerca anche punti di vista spirituali e, in parte, tradizionali, che di solito esulano dagli studi accademici bidimensionali dedicati a questa materia. Nel presente libro questo aspetto ha un particolare rilievo. Oltre ai problemi riguardanti il metodo e la comprensione dei simboli, trattati nel capitolo finale, ha un interesse particolare il mito dell'androgine, reperibile in tradizioni molteplici, mito il quale conduce anche a quello, metafisico, della « totalità », ossia all'idea di un supremo Principio in cui tutte le antitesi si compongono: la divinità luminosa e quella oscura, Dio e diavolo (Mefistofele), ecc. Un altro saggio, che utilizza anch'esso un vasto materiale comparativo, è dedicato alle esperienze della « luce mistica ». Un terzo saggio riguarda le forme in cui il mito delle origini si proietta messianicamente nel futuro, coi temi di un annientamento del mondo e del tempo e di un ritorno dell'età primordiale o di un ritorno ciclico: sono temi messi in luce anche nelle forme distorte presenti in credenze di selvaggi che si sono continuate fino ai nostri giorni. Non viene tralasciato il complesso che si rifà alle cosiddette « corde magiche » che, di nuovo, partendo da forme di superstizione, è innalzato fino a quello di concezioni spirituali.

Il libro, che è di facile lettura, e che non richiede nel lettore una qualche cultura specializzata, ha un valore indiscutibile per quel che riguarda un ampliamento di orizzonti spirituali e l'esplorazione di terre quasi ignote del patrimonio tradizionale e folkloristico.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Lü-Tzü

Il Mistero del Fiore d'Oro

a cura di JULIUS EVOLA

Il « Trattato sul Mistero del Fiore d'Oro del Grande Uno » è quasi l'unico testo completo che si conosca, riguardante le pratiche iniziatiche cinesi e in particolare il taoismo operativo. Su esso, il noto sinologo Richard Wilhelm è stato il primo a richiamare l'attenzione, dopo essere riuscito a procurarsi una copia del libro, in precedenza riservato ad organizzazioni segrete.

Gli insegnamenti contenuti in questo trattato erano stati per lungo tempo trasmessi per via orale; essi sono attribuiti al maestro Lü-Tzü, vissuto tra l'VIII e il IX d.C., ed hanno per oggetto procedimenti di una « alchimia interiore » spirituale, la quale, con particolari tecniche di meditazione e di direzione delle correnti sottili dell'organismo, mira alla trasmutazione e all'integrazione dell'essere umano, alla dischiusura della coscienza sulla trascendenza e sull'Originario, dischiusura simboleggiata dal « Fiore d'Oro ».

Gli insegnamenti si rifanno non solo al taoismo, ma anche alla forma « Zen » (in cinese: *Ch'an*) del buddhismo.

Si tratta di un documento unico nel suo genere, anche se dal contenuto « ermetico » e misterioso per la sua stessa natura.

Tradotto in diverse lingue, questo Trattato è ormai considerato come un classico della letteratura esoterica, ma non è privo d'interesse anche da un punto di vista non specialistico.

Lao-Tze

Il libro del principio e della sua azione (TAO-TE-CHING)

*Nuova presentazione commentata con uno studio sul Taoismo
a cura di JULIUS EVOLA*

Il Tao-tê-ching di Lao-tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao — il Principio, la Via — in termini sia di metafisica, sia di presentazione di un ideale umano superiore (l'« Uomo Reale »). La natura ideografica della lingua cinese fa sì che ogni termine sia suscettibile di diverse interpretazioni, soprattutto in funzione del contesto nel quale è articolato. Ciò è vero ancor più per il testo di Lao-tze, dato il carattere ellittico e spesso « ermetico » delle sue massime. Così, nelle scuole taoiste il grado di maturità di un discepolo veniva misurato in base ai significati sempre più profondi che egli aveva saputo cogliere studiando il testo e meditando. Nel presentarlo al pubblico italiano in una nuova edizione, Julius Evola si è tenuto al livello interpretativo più alto, utilizzando anche, nel commento, citazioni delle opere dei principali Padri del taoismo (Lieh-tze e Chuang-tze) per un inquadramento più completo, mentre nello studio introduttivo ha indicato lo spirito e gli aspetti essenziali del taoismo in genere, ed anche i suoi interessanti sviluppi iniziatici e operativi.

LU K'UAN YÜ (Charles Luk)

è nato a Canton nel 1898. Suo primo Maestro fu l'Hutuktu di Sikang, un Gran Lama illuminato. Il suo secondo Maestro fu il Venerabile Maestro Ch'an Hsu Yun, successore nel Dharma di tutte le cinque sette Ch'an in Cina.

Lu K'uan Yü è vissuto a lungo ad Hong Kong, dedicandosi a presentare al pubblico il maggior numero possibile di testi del Buddhismo Cinese, al fine di conservare e tramandare il Buddhismo almeno in Occidente, nel caso in cui, come sembra, fosse destinato a scomparire in Oriente.

CH'AN E ZEN

LUK 05762/10

Il Buddhismo Ch'an e Zen sta destando oggi un grande interesse in Occidente. Poiché i maestri qualificati ad insegnarlo sono molto pochi, si è reso necessario rivelare il significato della sua letteratura, che qualche volta è scritta deliberatamente in termini oscuri o in complessi enigmi (Koan). Anche i metodi di preparazione venivano tenuti segreti. Con la sua opera, Lu K'uan Yü definisce chiaramente i significati nascosti, e descrive, con altrettanta chiarezza, le pratiche necessarie per seguire questo antico sentiero.

Questo volume comprende: la pratica, così come venne insegnata dal Venerabile Hsu Yun, il più famoso Maestro Ch'an dei tempi moderni, fondata sulla tecnica conosciuta come hua t'ou, insegnata nello zendos giapponese; sei storie rappresentative (kung an) di antichi Maestri Ch'an, tradotte dalla selezione Imperiale di Detti Ch'an. Ogni kung an è spiegato esaurientemente, così da apparire comprensibile anche ai non iniziati; una traduzione del Sutra del Diamante e del Sutra del Cuore, con il commentario del Maestro Ch'an Han Shan.

Poco prima di morire, C.G. Jung stava leggendo proprio questo libro, e chiese espressamente alla sua segretaria di scrivere all'autore: « Jung se ne è entusiasmato... quando ha letto ciò che disse Han Shan, ha avuto la sensazione che lui stesso avrebbe potuto dire esattamente le stesse cose! La corrispondenza era perfetta! ».

L. 28.000

ISBN 88-272-0768-6



9 788827 207680
Digitized by Google