

LO ZEN ED I SUTRA

ALLE SORGENTI DELLO ZEN

di

Albert Low

Zen and the Sutras

Tuttle, 2000

Traduzione italiana

di

Aliberth (Alberto Mengoni)

Lo Zen, espressione del Buddhismo Giapponese, sostiene la pratica del suo insegnamento spirituale con la meditazione e lo studio dei Sutra del Ch'an, ritenuti essere gli insegnamenti stessi del Buddha.

Il maestro Zen Albert Low, direttore del Centro Zen di Montreal (Canada), propone un illuminante punto di vista sui cinque Sutra principali dello Zen: *Prajnaparamita Hridaya* (Sutra del Cuore della Saggezza), *Vajracchedika* (Sutra del Diamante), *Vimalakirtinirdesa* (Sutra del laico Vimalakirti), *Lankavatara* (Sutra della discesa a Lanka) ed infine *Surangama* (Sutra dell'Ornamento Fiorito).

Anziché farne un commentario ristretto e dogmatico, l'autore dimostra, anche se con un po' di rigore, la viva attualità e la pertinenza per la vita di tutti i giorni, di questi notevoli messaggi spirituali e filosofici. Questo libro è diretto agli adepti del Buddhismo, ma anche a tutti coloro che sono interessati ad una autentica pratica spirituale.

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
1/92 - <http://www.superzeko.net>

INTRODUZIONE

Quest'opera mira a far conoscere alcuni dei Sutra del Buddhismo Mahayana ed a dimostrare il loro valore per una autentica pratica spirituale. I Sutra, la cui traduzione letterale è *'filo, trama'*, sono ritenuti rapportarsi direttamente agli insegnamenti del Buddha. Essi sono indirizzati non solo ai ristretti adepti del Buddhismo Zen, ma a tutti coloro che sono interessati ad una vera pratica spirituale.

Le Origini dei Sutra

Il Buddhismo è nato con l'insegnamento del Buddha Sakyamuni, il quale visse circa duemila e cinquecento anni fa. All'inizio della nostra era, una rivoluzione all'interno del Buddhismo fece emergere una nuova scuola, chiamata *Mahayana*. Dopodiché si formarono due grandi correnti dei Sutra: quelli del *Theravada* (La Via degli Antichi) e quelli del *Mahayana* (il Grande Veicolo). I Sutra più antichi, scritti in Pali, furono raccolti nel *Tripitaka* (il Triplice Canestro) e formano una parte del Canone Buddhista. I Sutra del Mahayana, scritti in sanscrito, al tempo d'oggi quasi non esistono più; però la maggior parte di essi esiste nelle versioni Cinese o Tibetana.

La lettura dei Sutra a volte ci dà l'impressione che tanto il Buddha quanto gli altri maestri si siano espressi in una maniera alquanto compassata ed artificiale, mentre è assai probabile il contrario. Il Buddha era un uomo in possesso di un grande carisma e di molto buon senso, in grado di avvicinare qualunque tipo di persone e di adattare il suo linguaggio ai suoi ascoltatori. Sono le dotte e saccenti traduzioni riportate, che danno alle sue parole un aspetto quasi fastidioso agli occhi delle persone interessate più alla pratica che non alla teoria. Di sicuro, noi siamo debitori agli eruditi che ci hanno fatto conoscere i testi buddhisti, ma è anche certo che le loro considerazioni accademiche molto spesso avevano la meglio sulle considerazioni pratiche. Per questo motivo, io ho apportato qua e là delle modifiche nella formulazione dei Sutra, con lo scopo di renderli più accessibili.

I Sutra e lo Zen

Avendo deciso di affrontare i Sutra come guide per la pratica spirituale, cercherò di cogliere il nesso tra essi ed i koan impiegati nella pratica dello Zen, soprattutto quelli che ne derivano direttamente.

I *'ko-an'* (Cinese: *kung-an*), sono parole ed espressioni gestuali del Buddha, dei Patriarchi e dei Maestri-Zen. Uno dei più celebri, è quello del maestro Zen Hakuin. Esso si formula così: "Voi conoscete il suono di due mani che battono tra di esse. Qual è dunque il suono di una mano sola?". Una persona che lavora su di un koan, deve dimostrare al maestro la sua penetrazione in profondità. Le spiegazioni, le teorie e le speculazioni non sono di alcuna utilità. Lo scopo del koan è di condurre il discepolo al risveglio, vale a dire alla sua realizzazione di essere al di là di qualsiasi forma. Noi non siamo questo corpo, né la personalità, o una qualche anima e non siamo neanche niente di diverso. La comprensione, che è l'integrazione delle idee e dei concetti intorno ad una idea centrale, può essere utile alla personalità, ma ha ben poco valore nella soluzione dei koan.

Io preferisco utilizzare il termine 'personalità' piuttosto che il termine 'ego', perché quest'ultimo ha acquisito una connotazione molto negativa o dispregiativa. Esso è quasi diventato l'equivalente moderno del diavolo. La parola 'personalità', invece, è neutra e si riferisce ai ricordi, opinioni, giudizi e pregiudizi, idee e pensieri, nonché alle reazioni che convergono in un centro e costituiscono ciò che noi chiamiamo 'l'io'. La maggior parte del nostro tempo, noi la passiamo a nutrire, proteggere e sviluppare la personalità, a metterla in luce dandole una validità. È la cosa per

noi più preziosa. La nostra società incoraggia questa identificazione con i bisogni della personalità e qualsiasi lavoro che si faccia su se stessi, atto a superare questa personalità, è considerato quantomeno un pò bizzarro. Lo Zen è un lavoro di questo tipo; non offre nulla di valido né di vantaggioso per la personalità.

Lo Zen è anti-intellettuale?

Lo Zen ha la reputazione di essere anti-intellettuale. Esso sicuramente deve in parte questa reputazione al fatto che i maestri scartano sistematicamente le speculazioni e le teorie dei loro allievi. Inoltre essa deriva dal fatto che lo Zen ha avuto il suo sviluppo in Occidente nello stesso momento in cui la “New Age” era in piena fioritura e per il fatto che in questo periodo era molto di moda criticare l’*establishment*, compresi gli studi universitari. Questo anti-intellettualismo deriva ugualmente da un generale disincanto nei riguardi del fallimento di una buona parte di ciò che costituiva la religione tradizionale. Un sempre maggior numero di individui giudica che il pensiero religioso si sia rinchiuso in frasi sterili e dogmi inerti.

Per molti di essi, dunque, fu un sollievo sentir parlare di quel maestro Zen che, in risposta ad un suo allievo che gli chiedeva chiarimenti sui principi del Buddhismo, gli lanciò un: “Cosa hai da abbaiare come un cane!?”. O, ancora, di quel monaco che, allorché il suo maestro gli chiese quali testi del buddhismo erano stati scritti dai demoni, gli rispose: “Tutti!”. Al che, il maestro accolse questa risposta con una grande risata e si felicitò con lui dicendo: “Nessuno potrà prendersi beffe di te, d’ora in avanti!”

Ironicamente, gli stessi Sutra che noi andremo ad esaminare ora, ripetono senza sosta che le parole non possono condurci alla verità. Prendiamo, ad esempio, Ananda che era cugino del Buddha, nonché suo discepolo ed assistente personale. Egli aveva la reputazione di possedere grandi capacità intellettuali; si dice che egli avesse memorizzato parola per parola tutti i sermoni del Buddha. Dopo la morte di quest’ultimo, egli avrebbe dettato le sue parole ed i primitivi Sutra non ne sarebbero altro che la trascrizione fedele. Malgrado ciò, Ananda non pervenne al risveglio durante la vita stessa del Buddha e si disse che ciò fu proprio a causa delle sue capacità intellettuali. Nel Surangamasutra vi è un passaggio in cui Ananda dice: “Benché io sia divenuto un discepolo del Buddha, il mio cuore non si è ancora risvegliato. Io sono come il figliol prodigo che ha dimenticato suo padre. Ora vedo che malgrado le mie conoscenze, non sono migliore di un uomo ignorante e non istruito, poiché le cose che conosco non so metterle in pratica. È come se uno parlasse di alimentazione ma non si decidesse mai a mangiare e perciò non sarà mai sazio. Noi siamo tutti bloccati da questi due ostacoli: erudizione ed istruzione, vessazione e sofferenza!” (1).

È proprio vero che noi siamo ostacolati in questo modo, però dobbiamo stare attenti nell’interpretare questa dichiarazione. I maestri Zen, senza dubbio, conoscevano assai bene i Sutra. Tokusan, ad esempio, era un esperto del Sutra del Diamante che aveva ampiamente commentato prima ancora del suo incontro con un maestro Zen. Bodhidharma, il fondatore della scuola Ch’an, lo stesso che predicava ‘la Trasmissione speciale al di fuori delle Scritture’, raccomandava comunque il Lankavatarasutra. Il maestro Hogen conosceva benissimo l’Avatamsakasutra; il koan n. 26 del ‘Mumonkan’, che lo mette in scena, deriva dall’insegnamento di questo sutra. Molti altri koan fecero ugualmente, direttamente o indirettamente, riferimento ai Sutra. L’autobiografia del massimo maestro del Ch’an, Hui-neng, divenne “Il Sutra dell’Altare (o della Piattaforma)”, uno di quelli condannati da chi biasima le ricerche intellettuali e lo studio dei sutra.

Questo apparente disprezzo per l’intelletto non era universalmente condiviso dai maestri Zen Coreani. Molti di loro discesero dalla tradizione coreana facente capo a Chinul, il quale ottenne il risveglio grazie al ‘Sutra dell’Altare’. Egli stesso, in seguito, meditando profondamente sul ruolo

dei Sutra nella formazione Zen, arrivò alla seguente conclusione: “Ciò che il Benamato ha detto dalla sua bocca è l’insegnamento. Ciò che i patriarchi hanno trasmesso con la loro mente è lo Zen. La bocca del Buddha e la mente dei patriarchi non possono certamente essere in contraddizione. Perché dunque gli studiosi delle due scuole (Zen e gli ortodossi) non si rifanno alla sorgente fondamentale anziché perdere il loro tempo a fomentare stupide dispute, trascurando così la loro pratica?” (2).

In questo modo, allora, leggendo i Sutra, cerchiamo di guardare allo spirito di questa ingiunzione di Rinzai (Lin-chi): “Non mi interessa sapere se siete esperti di Sutra; voglio soltanto sapere se ne avete avuto una comprensione profonda, vera ed autentica!”.

CAPITOLO 1: I KOAN ED I SUTRA

Un monaco chiese al maestro Joshu:

'Il cane possiede la natura di Buddha?'

Joshu rispose: 'Mu!'

MUMONKAN

Il Buddha paragonò il suo insegnamento ad una zattera, da utilizzare esclusivamente per attraversare l'oceano della nascita e morte. Egli diceva: "Quando si è raggiunta l'altra sponda, a che serve continuare a trasportare la zattera sulle spalle?". Questo, purtroppo, è precisamente ciò che abbiamo fatto e facciamo continuamente noi. Non soltanto abbiamo trasportato la zattera sulle nostre spalle ma, oltretutto, l'abbiamo messa dietro una vetrina di un museo. Abbiamo studiato l'insegnamento, l'abbiamo analizzato e riprodotto; ci siamo domandati chi l'aveva detto, di che cosa era fatto, con quali parole veniva enunciato, come era stato creato e quando. Ben lungi dall'aver utilizzato l'insegnamento allo scopo di attraversare l'oceano dell'esistenza ciclica ed abbandonarlo al più presto, noi l'abbiamo trasportato nei nostri salotti ed abbiamo tentato di trovargli una sistemazione tra le suppellettili e la mobilia.

Alcuni dicono che la Via del Buddha sia una 'scienza', che il suo insegnamento dovrebbe essere considerato come una teoria e che solo in seguito si potrà verificarlo su se stessi. È un punto di vista che si può sostenere, fatto salvo però il suo sottintendere che vi sia comunque qualcosa da conoscere, apprendere o scoprire; ciò che ora è una teoria, più tardi diventerà un fatto. Eppure, non si dovrebbe cercare né nel reame dei fatti, né in quello dell'ontologia o dell'epistemologia, né tantomeno in quello dell'etica o della teologia, per trovare il significato di ciò che il Buddha insegnò.

Quando paragonò il suo insegnamento ad una zattera, il Buddha voleva significare che esso era orientato alla pratica; non era affatto interessato alla filosofia o alla teologia, anche se molte filosofie sono nate in suo nome ed il suo insegnamento è stato trasformato in religione. È stato detto, in diversi momenti, che il suo insegnamento era idealista o realista, oppure pessimista o distaccato da questo mondo. Ma, nessuna di queste etichette può esservi applicata in quanto, così come da lui stesso affermato, la dottrina è solo uno strumento necessario a raggiungere l'altra sponda.

Una teoria può rivendicare da se stessa uno stato assoluto – essa si proclama autentica, non solo per l'attuale presente, ma per tutti i tempi. Si può dire che il Buddha non avesse nessun interesse per la verità, tanto meno per la verità che è resa esprimibile con i concetti o con le idee, e quindi può essere messa in discussione. Forse, il termine più giusto per designare l'insegnamento del Buddha, sarebbe "soteriologia". Benché abbia dei forti connotati cristiani, questa parola derivata dal greco 'soterion', "salvezza, liberazione", sembra convenire adeguatamente allo scopo: l'insegnamento come un mezzo per liberarsi da tutte le illusioni, compreso l'insegnamento stesso.

L'Importanza dei Sutra

Tutto sommato, il fatto che gli eruditi abbiano conservato la zattera, ora come ora non può che farci piacere; dobbiamo essergliene riconoscenti. Il Buddha non ci ha detto di nuotare per attraversare l'oceano di nascite e morti, come invece dicono in realtà molti pretesi 'maestri', quando

affermano che nessun insegnamento è necessario e che le religioni non fanno che provocare conflitti e confusione. Quindi, grazie all'opera degli eruditi, quelli tra di noi che desiderano approdare all'altra sponda hanno accesso ad un insegnamento in una forma quanto mai abbordabile. Tuttavia, per poterne beneficiare, per poter essere 'alleviati' da questo insegnamento, bisogna farlo uscire dal contesto della erudizione e portarlo in quello della pratica. La zattera deve poter essere messa in mare, si deve gettare la zavorra e sbarazzarci di tutto ciò che non è necessario; in breve, bisogna renderla utilizzabile. È per raggiungere questo obiettivo, che abbiamo scritto questo libro.

I maestri Zen hanno certamente studiato i Sutra, dai quali discendono direttamente un gran numero di koan – piccole storielle enigmatiche. I maestri hanno utilizzato i Sutra come degli utensili da lavoro, non come gingilli da apprezzare o criticare. Noi tenteremo di fare la stessa cosa. I Sutra che esamineremo sono i seguenti: Il Sutra del Cuore, il Sutra del Diamante, qualche estratto del Vimalakirti sutra, del Lankavatara e del Surangama: i primi due sono sufficientemente corti per trattarli esaurientemente in maniera completa, gli altri sono molto più lunghi. I primi tre appartengono alla scuola della Prajnaparamita. Il Lankavatara è il sutra collegato più da vicino all'arrivo dello Zen in Cina. Bodhidharma, considerato il primo patriarca Cinese, lo portò con sé quando giunse dall'India nel V° Secolo. L'ultimo, il Surangama, ha una capitale considerazione perché si dice che quando non sarà più insegnato o studiato, l'insegnamento del Buddha cesserà di esistere.

Qualche Parola sulla Metafisica e l'Ontologia

Prima di incominciare lo studio dei sutra, converrebbe riportarli nel contesto più generale della spiritualità umana. Nell'evoluzione della coscienza e della cultura, sono emerse due forme di espressione religiosa: la preghiera e la meditazione. Che si preghi o si mediti, dipende dalla qualità metafisica, più che da quella ontologica, della nostra mente. Come monsieur Jourdain, il personaggio di Molière che scoprì con stupore di saper recitare senza averlo mai saputo, così la maggioranza delle persone resta sorpresa di venire a conoscenza di avere in sé una metafisica ed una ontologia di base.

Eppure, fin dall'infanzia, ognuno di noi stabilisce delle conclusioni sul mondo e sulla sua struttura, come pure sulla propria posizione all'interno di questa struttura. La filosofia, non meno della metafisica, è il mezzo per arrivare a queste conclusioni e costituisce le conclusioni stesse; per la maggioranza di noi, esse sono acquisite inconsciamente e mai più rimesse in discussione.

Dunque, pressoché tutte le persone optano per una comprensione dualista del mondo. Voler spiegare qui le ragioni di questa situazione, ci porterebbe troppo lontano (3); è sufficiente dire che nella maggioranza dei casi, tutti noi concludiamo che io sono "qui" e "là fuori" vi è un mondo. Di solito, quasi tutti noi non spingiamo oltre la nostra riflessione e questa visione delle cose diventa così la nostra realtà. Va da sé che, al posto di dire: "È *come se* il mondo fosse là fuori ed è *come se* io fossi qui", noi diciamo e crediamo senza ombra di dubbio che: "Lì c'è il mondo ed io sono qui!"

Malgrado ciò, tutti noi abbiamo anche una sensazione intuitiva della nostra propria individualità e del mondo come un tutt'uno indivisibile e coerente. Infatti, non ci capita di parlare dell' "*universo*", che vuol dire "rivolgersi verso l'uno"? Questa intuizione ci proviene da un profondo sentimento di unità. Dunque, da una parte noi abbiamo l'intuizione di una "unità fondamentale", ma dall'altra facciamo esperienza di una "dualità", cioè "io" ed "il mondo". È questa visione dualista del mondo che, secondo il Buddha, dà origine alla sofferenza. Il termine sanscrito per 'sofferenza' è "*dukkha*", che significa letteralmente 'dualità', (*du* = due e *kha* = condizione), cioè lo "*stato di ciò che è diviso in due*". Per dare sollievo a questa sofferenza, noi dobbiamo curare la ferita che si è creata a causa del nostro modo di vedere il mondo.

Veniamo così spinti a ritrovare la pienezza e crediamo di doverlo fare cercando tanto “all'esterno” che “all'interno”. In un contesto religioso, la ricerca dell'unità all'esterno si esprime con la ricerca del Tutto o dell'Uno trascendente, tradizionalmente chiamato “Dio”. D'altra parte, quando noi cerchiamo l'unità all'interno, la cerchiamo come un “Tutto” trascendente ma, questa volta, in qualità di ‘Sé’ unificato o supremo, l'Uno soggettivo, come “l'atman” della tradizione vedantica. Lo si chiama, di solito, ‘Sé’ con la ‘esse’ maiuscola, per differenziarlo dal ‘sé’ dualista dell'esperienza comune quotidiana. La preghiera può essere vista come un tentativo di raggiungere l'Uno trascendente “all'esterno”, mentre la meditazione sarebbe un tentativo di raggiungere il trascendente Uno direttamente “all'interno”.

Resta inteso che stiamo semplificando all'estremo idee e percezioni, le quali potrebbero avere ben più complesse e sottili sfumature. Inoltre, non tutti noi consideriamo la nostra metafisica personale come l'ultimo enunciato della verità, tanto che alcuni l'hanno sottoposta ad una delicata analisi. Sia come sia, “Dio” ed il ‘Sé’ rimangono le due principali ‘vie’ che gli umani hanno intravisto nella loro ricerca della pace e del sollievo dalla sofferenza. Se noi vediamo l'Unità come oggettiva, come se stesse ‘là fuori’, allora il soggettivo, il ‘Sé’ non è che un fantasma. Dio, Brahman o Allah, è la Realtà Suprema, o l'Essere Supremo. Se, al contrario, l'Unità è soggettiva, “all'interno”, allora tutto ciò che è oggettivo è un'illusione ed il mondo non è che un sogno. In questo caso il Sé è la Realtà Suprema.

Moltissime persone credono che il Buddhismo sia portato per la seconda ipotesi. Questa opinione, quantunque non completamente esatta, non è sostenuta solamente dai non-buddhisti. Molti buddhisti stessi vi credono, tra cui moltissimi buddhisti zen. Essi dicono che con la meditazione il buddhista ricerca l'unità trascendentale tramite un Sé o Unità soggettiva, talora chiamata “*Natura di Buddha*”. Altri Buddhisti credono che questa unità si trovi ‘là fuori’, nella Pura Terra, che può essere raggiunta grazie all'intercessione del Buddha Amida. Anche questo è errato – in quanto il Buddhismo non si basa né su una Unità, sia essa oggettiva o soggettiva, né su una fusione delle due e neanche su una negazione di una o dell'altra, ovverosia dell'importanza dell'Unità. Quando Joshu (Chao Chu) disse al monaco “*Mu*” (cioè “No!”), egli intendeva dire no all'Uno trascendente, sia come soggetto che come oggetto.

Impermanenza, Sofferenza ed Inesistenza di un ‘Sé’ Assoluto

I fondamenti del Buddhismo sono l'impermanenza, la sofferenza e l'inesistenza di un ‘sé’ assoluto. Il sutra ‘*Anguttara-nikaya*’ afferma: “che tutte le formazioni karmiche siano impermanenti (*anicca*)... soggette alla sofferenza (*dukkha*)... e non-assolute (*anatta*), cioè prive di identità, di permanenza e di absolutezza, è un fatto inalterabile, una condizione immutabile dell'esistenza ed una legge eterna”. Il sutra dichiara ancora che “non esiste nessun mondo ‘là fuori’ o ‘là in basso’”. Ciò che noi concepiamo come “un qualcosa” di fisso, permanente ed assoluto è una... illusione. Ne deriva naturalmente che non vi è un Essere Supremo, nessuna causa fissa che sia non causata, di fatto nessun Dio fisso e permanente – vale a dire che Dio stesso è impermanente – nulla di qualcosa che sia il ‘sé’, l'anima o lo spirito e nessuna coscienza cosmica o ‘Natura di Buddha’ “all'interno”. In altre parole, nessun ‘Uno’ ultimo soggettivo. L'impermanenza, come diceva Dogen, è la ‘Natura di Buddha’. È precisamente questo che significa il termine ‘*anatman*’: il ‘non-sé’. Tanto più, che è la credenza in un ‘Uno’ soggettivo od oggettivo, che è la causa della sofferenza.

Si potrebbe dunque pensare, in seguito a queste considerazioni, che il Buddha fosse completamente nichilista e che predicasse una dottrina di totale negazione. Tuttavia, pensare così implica che non si è ancora percepito la radicalità dell'insegnamento del Buddha. Per poterlo apprezzare meglio, esaminiamo ora brevemente qual è la via della negazione.

La negazione è stato un mezzo utilizzato dai mistici per tentare di esprimere l'Unità trascendente. Nella tradizione cristiana, per esempio, si trovano due rami principali: catafatico e apofatico. La tradizione catafatica è la tradizione della luce. "Essa porta ad una comprensione di Dio attraverso la sintesi affermativa: noi veniamo a conoscenza di Dio affermando che egli possiede tutte le perfezioni che noi vediamo nelle creature" (4). Ma, come sottolinea Thomas Merton, la tradizione catafatica non può penetrare l'essenza più profonda. Al contrario, è la tradizione apofatica che "tiene conto del dato più fondamentale della fede totale – un dato spesso dimenticato – che il Dio che si rivela a noi nella sua Parola, si è rivelato come ignoto nella sua essenza ultima. La presenza di Dio si rivela non con una visione luminosa, ma come 'ignota'" (5).

Il Dio di cui ci si domanda qui, è un Dio estremamente sottile. Dio 'è', ma è sconosciuto ed ignoto. Il suo essere è assoluto, ma assolutamente inconoscibile. L'Unità trascendente assoluta è affermata, ma solo come inconoscibile.

La Via del Buddha

La Via del Buddha non è affatto la via dell'affermazione o della negazione (catafatica o apofatica). In un koan zen, molto famoso, un maestro brandendo un bastone, dichiara: "Se voi chiamate questo un bastone, lo nascondete; se dite che non c'è un bastone, allora lo negate. Perciò, cos'è questo?". Secondo alcuni commentatori, con i suoi gesti e le sue parole il maestro semplicemente cerca di liberarci dai tranelli del linguaggio. Sebbene il linguaggio presenti senza dubbio una trappola per le persone credulone, può essere un errore credere che questo koan stia unicamente ad indicare una questione di termini e pensieri e che il maestro stia semplicemente cercando di guidarci al di là. Tutto ciò riporterebbe al fatto che il Buddhismo e lo Zen non sono altro che una espressione della tradizione apofatica. È sicuro che "bastone" sia un termine; allora, dire "questo" è un bastone, vuol dire che "questo" può essere conosciuto, mentre dire "questo" non è un bastone, vuol dire che "questo" non può essere conosciuto (6). In un modo o nell'altro, resta sempre un "questo". Dire che c'è un bastone, vuol dire affermare, è la tradizione catafatica. Dire che non c'è un bastone, vuol dire negare e, per ciò, situarsi nella tradizione apofatica.

In un altro koan, un maestro zen dichiara: "Se dite che c'è un bastone, ve ne darò uno; se dite che non c'è alcun bastone, ve lo toglierò!". Vale a dire, quando dite di avere un bastone, voi non fate altro che catturare un'idea, allora è ancora possibile darvene uno. Se invece dite di non averne, può darsi che siate andati al di là dell'idea, ma vi resta ancora "qualcosa" di soggiacente, inarticolato, un residuo ontologico, che potrà esservi tolto. Nel primo caso, siete nella tradizione catafatica; nel secondo, nella tradizione apofatica. Come andare al di là di entrambe? I sutra, di cui parleremo, ed i koan zen sono una risposta a questa domanda.

I Sutra ed il Risveglio

Ecco ciò che disse il maestro zen Bassui, a proposito dei sutra: "Se desiderate veramente leggere i Sutra, dovete prima risvegliare quella mente che esegue la lettura. La lettura intellettuale dei Sutra è senza alcun dubbio distruttiva. Il meraviglioso 'dharma' della nostra mente rimane immutabile durante tutti gli eoni che si succedono; esso è l'essenza di tutti i Sutra (...). Quando voi arrivate a cogliere il Sutra senza le parole, anche una sola volta, tutti i Sutra di tutti i cieli, con le loro sillabe dorate, diventano chiaramente manifesti. Se leggete i Sutra, con questo tipo di penetrazione, sarete sempre vigili per periodi di tempo incalcolabili. Se, d'altra parte, non possedete questo tipo di comprensione, passerete tutta la vostra vita a ricoprire una superficie bianca con dei sassolini neri (cioè, le vostre parole)" (7).

Il messaggio fondamentale di tutti i Sutra del Mahayana è il ‘risveglio’, ciò a cui si riferisce Bassui quando parla di “vedere il Sutra senza parole”. Sicuramente è possibile pervenire al risveglio senza aver mai sentito parlare dei Sutra, del Buddha o dello stesso risveglio. Riguardo a ciò, uno degli aneddoti più celebri racconta di come il maestro Cinese Hui-neng arrivò al risveglio al solo udire un monaco recitare un passaggio del Sutra del Diamante. Prima di allora, egli non aveva mai inteso parlare né di Buddhismo né di risveglio. Nella storia dell’umanità, un incalcolabile numero di persone ha sicuramente conosciuto questo tipo di risveglio spontaneo, senza l’aiuto delle Scritture.

Comunque, benché alcune persone possano fare fortuna vincendo alla lotteria, nondimeno la stragrande maggioranza deve lavorare per guadagnarsi da vivere. Sarebbe quindi assai stupido mettersi seduti ad aspettare che il risveglio ci caschi addosso, il che sarebbe come mettersi seduti ad aspettare che una valanga di denaro caschi giù dal cielo. Così come ci tocca lavorare per assicurarci un benessere fisico, bisogna lavorare per il nostro proprio benessere spirituale. Allora, è quando intraprendiamo questo tipo di lavoro che i Sutra diventano importanti.

Da una efficacia limitata alla via spirituale, l’intelletto dovrà pur tuttavia ricevere qualche soddisfazione se ci si vorrà applicare pienamente in questa occupazione. E se, in definitiva, la mente dovrà arrivare a comprendere la sua incapacità a risolvere le grandi domande, quelle che ci assillano durante la nostra vita, una certa preparazione è d’obbligo; una preparazione che comprende la lettura e lo studio dei testi. La lettura può ugualmente aiutarci a comprendere quanto sia difficile il lavoro spirituale autentico, dato che non offre niente di allettante per la personalità. Certamente si può praticare lo zen per migliorare la propria salute o il proprio benessere psicofisico, per sviluppare una concentrazione naturale o per divenire più creativi, ma questo non è lo scopo principale dello zen. Non è per acquisire tali risultati, che una veritiera pratica spirituale – che mira a superare tutte le forme, tutti i pensieri e ad andare al di là dell’io – può essere intrapresa.

Dal punto di vista della personalità, la pratica spirituale è inutile; ma anche ascoltare la musica è inutile, come pure stare in compagnia della persona amata, o perfino il vivere. Una delle malattie della nostra epoca è di credere che tutto debba essere utile. La teoria dell’evoluzione, che ha ormai acquisito tutte le caratteristiche di un dogma religioso, predica la sterile ed ottusa credenza che tutta la vita – tutta la sua bellezza e la sua complessità – non serva che alla trasmissione dei geni. Secondo essa, tutta l’attività della vita sarebbe attaccata alla sopravvivenza. Da un tale punto di vista, la causa e la conseguenza sono assai spesso confuse ed interscambiate.

Il senso dell’esistenza è un “non-senso”, ma ciò non significa assenza di senso. Ciò vuol dire soltanto che il senso dell’esistenza non può essere imprigionato alla nozione di utilità. Questa nozione di non-senso o di non-utilità è intrinsecamente collegata ad ogni sforzo spirituale.

La personalità ha bisogno di un senso che possa essere capito, definito, afferrato. Tuttavia, per penetrare veramente il senso che è situato al di là dell’utilità, è necessario il risveglio. La lettura e lo studio dei Sutra possono guidare la mente ad intravedere questa possibilità; essi possono fornire una sorta di fondale che permetta la sospensione temporanea della mente critica e discriminante, lasciando così spazio per il sopraggiungere di una comprensione più profonda e più penetrante.

La Meditazione ed i Sutra

La pratica dello Zen comporta tre aspetti: la meditazione, la concentrazione e la contemplazione. Tutti e tre sono inclusi nello ‘zazen’ (cin. *Tso’ ch’an*), parola giapponese che è spesso tradotta con “meditazione zen”, benché nello zen l’accento sia messo maggiormente sulla contemplazione, che è un modo di “tornare all’uno”... Per esempio, contemplare il respiro, significa essere uno con la respirazione. Non è affatto una pratica di controllo del respiro, né un certo modo di osservare, di

visualizzare o di sorvegliare la respirazione. La contemplazione è assai più flessibile della concentrazione; è ciò che si intende col termine cinese 'wu-wei', che significa "fare senza fare", oppure "azione senza agire". In giapponese, la contemplazione è anche chiamata 'shikantaza'.

La concentrazione è tuttavia necessaria sovente, soprattutto quando si lavora su un koan primario. E la meditazione stessa è ugualmente preziosa. Avendo quindi già parlato di questi tre aspetti della pratica in altre opere (8), qui non ne parlerò che in maniera breve.

La parola "concentrazione" significa 'con un centro'. È uno sforzo intenso per focalizzare la mente su un punto, così da permetterle di ancorarsi. Quando siamo seduti in zazen, la schiena dritta ed il centro di gravità nel basso ventre, l'energia generata dalla concentrazione (*yoriki*) rende la mente capace di stabilizzarsi senza lasciarsi perturbare da nessun tipo di pensieri. Quando la mente è stabile e concentrata, la contemplazione può allora prendere posto.

C'è tuttavia bisogno di molti anni di pratica assidua prima che sia possibile la contemplazione nella sua forma più pura; prima di ciò, deve passare un lungo periodo in cui la concentrazione e la contemplazione sono entrambe utilizzate in una sorta di interscambio amalgamato. Durante questo periodo, si possono sperimentare momenti molto aridi in cui la pratica sembra inutile e non apporta nessuna soddisfazione. Queste situazioni sono quelle che alcuni autori hanno paragonato alla traversata del deserto di Gobi. È necessaria una enorme fede durante questa traversata, perché vi è il rischio che, nel momento stesso in cui noi ne abbiamo grande bisogno, ella venga a mancarci. Ecco perché la meditazione è così preziosa.

La meditazione è il processo nel quale si lasciano i pensieri girare intorno ad una idea. La mente si mantiene in uno stato di flessibilità ed anche di tensione; senza questa tensione, non si può tenere ferma ed osservare l'idea su cui si medita. Per alimentare la meditazione, io di solito raccomando le letture dei maestri delle diverse tradizioni spirituali, tra cui beninteso quelle dei maestri zen. Maestri come Nisargadatta Maharaj, Ramana Maharshi, Ramakrishna, San Giovanni della Croce, l'anonimo autore della *Nube della Non Conoscenza*, i Padri del Deserto, la Bhagavadgita, S. Teresa d'Avila ed altri ancora. Dopo solo aver letto qualche frase, si lascia che il contenuto penetri profondamente nella mente, senza fare alcun sforzo di voler comprendere: si tratta di lasciare che la mente arrivi da sola alla comprensione.

Non è il caso di farlo fino all'estremo; in altre parole, è preferibile fermarsi prima che la mente non cominci a voler afferrare ciò che è stato letto. Normalmente, una ventina di minuti sono sufficienti. Un modo per prolungare il processo di meditazione anche dopo la seduta, è quello di fare allo stesso tempo una attività manuale semplice e ripetitiva, come per esempio sferruzzare, ricamare o lavorare all'uncinetto. Si possono leggere alcune frasi e poi si lascia che il significato penetri nella mente mentre ci si dedica a queste attività manuali. Si legge qualche altra frase e si continua, così. Questa pratica meditativa agisce come la pioggia che annaffia un terreno arido. Essa stimola la nostra fede e ci incoraggia a proseguire, anche se la traversata, in questo vasto deserto della mente, si fa quasi sempre nell'oscurità e senza una direzione chiara e precisa. I Padri del Deserto praticavano questo tipo di meditazione; essi intrecciavano dei cestini mentre meditavano e, quando ne avevano finito uno, lo disfacevano per ricominciare da capo.

Meditare sui Sutra è in se stessa una buona pratica, ed è in vista di una tale pratica meditativa che io ho scritto questo libro. I Sutra offrono un contesto alla pratica in generale e, in seguito, alla pratica dei koan. Essi contribuiscono a mostrare i limiti della mente discriminante (infatti questo è un tema ricorrente dei Sutra) e preparano quest'ultima a mollare la presa, permettendo agli strati più profondi della mente di prendere l'iniziativa.

I Sutra e la Pratica

Io ho tentato di affrontare i Sutra dal punto di vista della pratica spirituale ed è per questo che qualche volta mi allontanerò dal significato letterale. La mia interpretazione è comunque corroborata da anni di intensa pratica, di cui molti consacrati alla pratica dei koan. Quando io lavoro sul testo di un Sutra, lo affronto allo stesso modo come farei con un koan. Il primo, il koan preliminare, è chiamato ‘koan d’apertura’ – esso apre o risveglia alla verità che noi siamo al di là di ogni forma. La pratica dei koan successivi viene fatta alla luce del risveglio iniziale. La soluzione di ciascun koan è un nuovo risveglio che permette di approfondire il risveglio iniziale e di integrarlo più solidamente alla vita quotidiana. Il risveglio non è mai un avvenimento omogeneo, isolato; come un diamante, esso ha molteplici sfaccettature. Con la pratica dei successivi koan, ci è possibile penetrare in questa enorme fortezza piena di tesori. Tuttavia, un tale lavoro non può essere fatto se non alla luce del risveglio iniziale.

Il lavoro con i Sutra non è diverso da quello con i koan e, idealmente, entrambi dovrebbero derivare dal risveglio iniziale. Come disse Bassui: “Se voi volete veramente leggere i Sutra, dovete prima risvegliare la mente che esegue la lettura. Ogni lettura intellettuale dei Sutra, in definitiva, è distruttiva”. Essere in grado di rispondere a tutte le domande che il maestro ci fa riguardo al soggetto di un koan non è affatto la stessa cosa che penetrarlo, e confondere una cosa con l’altra ci può impedire per sempre l’accesso alla perla preziosa. Per penetrare un koan, od un Sutra, dobbiamo prima risvegliare la mente che penetra. Questo è il risveglio del primordiale conoscere, non un riflesso del pensiero; esso è sempre repentino e penetrante. Esso non può essere né incosciente e né venirci da un’altra persona. Tutto ciò che un maestro può fare è di differenziare l’oro vero dall’oro falso, dato che noi abbiamo bisogno di qualcuno capace di riconoscere la falsità dell’oro matto e di aiutarci a respingerlo. In compenso, quando l’oro puro si manifesta, noi lo sapremo.

Dunque, sembrerebbe che solo poche persone siano in grado di leggere i Sutra, se per leggere i Sutra vogliamo intendere il penetrare profondamente il loro significato. Eh sì, purtroppo è vero. Per quanto ciò non significhi che tutti non possano essere beneficiati da questa lettura. Noi siamo tutti fondamentalmente risvegliati. Allorché veniamo colpiti dalla verità di una lettura, commossi dalla sua semplice bellezza e dalla sua precisione, noi siamo portati a credere che questa luminosità venga da ciò che leggiamo. Ma non è affatto così. È come la rugiada sull’erba, in un mattino d’estate, scintillante come un miliardo di gioielli e luccicante al sole mattutino. Dal sole essa trae il suo splendore e la sua luminosità. Allo stesso modo, la luminosità e la verità che sembrano illuminare le parole dei maestri non sono altro che il riflesso della nostra propria luce, il fulgore della nostra stessa natura risvegliata.

Similmente è la base della meditazione: dimorare in questa luminosità senza tentare di afferrarla o di comprenderla concettualmente. Probabilmente, queste scintille di luce non si producono molto facilmente all’inizio ma, non appena esse sopraggiungano, devono trovarci preparati. Come disse Gesù, nella parabola delle dieci vergini: “Siate dunque all’erta, perché non conoscete né il giorno e né l’ora”. Questa vigilanza e questa assenza di concettualità, permettono ai raggi del nostro sole interno, di illuminare l’oscurità; frutto della nostra fede, esse contribuiscono ugualmente ad approfondirla ed a confermarla. Per contro, in assenza di una solida pratica di concentrazione e contemplazione, quindi senza un lungo periodo nel deserto di Gobi, là dove ci porta ogni autentica ricerca mirante a superare i *diktat* della personalità, questa pratica di meditazione può facilmente cadere in una forma di sentimentale emotività. Oscar Wilde disse che il sentimentalismo è un modo di offrirsi una emozione senza volerne pagare il prezzo. La via spirituale è certamente piena di sentimentalismo. Per quanto mi riguarda, io mi sforzerò di non trattare i Sutra come semplici oggetti di studio intellettuale, ma non sta a me rendere più facile la loro lettura.

Siccome tutti i Sutra ricoprono lo stesso territorio, ma partendo da prospettive differenti, vi saranno molti accavallamenti e ripetizioni. Io ho tentato di lasciar parlare ciascun Sutra con le sue proprie inflessioni ed accenti e questo può aver ancora di più aumentato le sovrapposizioni. Ma non è necessariamente un inconveniente. Noi non dobbiamo leggere i Sutra per ottenere informazioni od aumentare il nostro bagaglio di conoscenze, del resto non più di quanto possiamo ascoltare le parole di una canzone a scopo intellettuale. In entrambi i casi, la ripetizione può accrescere il nostro interesse piuttosto che farlo diminuire. Ed infine, poiché ciascun capitolo tratta un Sutra dal suo particolare punto di vista e non a partire da una teoria inglobante, voi potrete leggere i capitoli senza un preciso ordine. La lettura del capitolo 6, dedicato al Lankavatara, può rivelarsi un po' arduo per alcuni; in questo caso, non dovete far altro che saltarlo, pronti a riprenderlo più avanti nel tempo.

Alla fine dell'opera, presento una breve bibliografia dei Sutra e di alcuni libri che li commentano: i primi sono le fonti primarie utilizzate per scrivere questo libro; gli altri sono i testi che io ho letto per chiarire alcuni problemi di traduzione. Io ho anche tentato di ridurre al minimo le note poiché, così come ho già detto, quest'opera è prima di tutto destinata alle persone che desiderano praticare.

CAPITOLO 2: LA TRADIZIONE DELLA PRAJNAPARAMITA

*Per passare attraverso i Buddha ed i Bodhisattva
Io ho afferrato la mia spada scintillante,
Un'occhiata alla mia supremazia
Ed il Vuoto morde la polvere...*

(Poema del Risveglio)

Fin dall'inizio, nessuna cosa è. Ecco il tema fondamentale dei Sutra della Prajnaparamita. Prima di cominciare lo studio dei Sutra propriamente detto, in questo capitolo io esaminerò ciò che significa questo enunciato. In particolare esaminerò più da vicino la nozione di Essere Supremo, ovvero il Sostrato, così importante in tutte le credenze religiose, ma che la tradizione della Prajnaparamita considera invece come illusoria.

Prajna

I tre primi sutra di cui parleremo appartengono a questa tradizione. Cerchiamo di comprendere, prima di tutto, ciò che significa questa parola. Come abbiamo visto, i sutra ed i koan sono composti dalle parole, o talvolta da gesti, del Buddha e dei patriarchi Zen, vale a dire che essi provengono da menti risvegliate.

Per comprendere ciò che dice un maestro, noi dobbiamo essere uniti alla mente risvegliata o, più semplicemente, noi stessi dobbiamo essere risvegliati. La mente risvegliata e illuminata è *Prajna*. Un sutra è la piena espressione di *prajna*, così come penetrare un koan è piena espressione di *prajna*. Il Sutra del Diamante dice: “Risvegliate la mente senza darle il supporto di alcunché”, e questo è ciò che dovrebbe aiutarci a capire il termine ‘*prajna*’.

Il termine ‘*prajna*’ è composto dal prefisso ‘*pra*’ e dalla radice ‘*jna*’, e significa “conoscenza primordiale”. Secondo Herbert Guenther e Chogyam Trungpa (9), ‘*prajna*’ indica una forte intensificazione del processo cognitivo. Sfortunatamente, questa espressione “processo cognitivo” suggerisce qualche cosa di speciale, di filosofico e di astratto; ‘conoscenza’ sarebbe un termine più adeguato, nel senso che esso è più concreto ed immediato. Mentre possiamo essere certi che tutti gli esseri ‘conoscono’, non ci si può impedire di pensare che solo individui eccezionali posseggano ‘processi cognitivi’. ‘*Prajna*’ significa ‘conoscenza risvegliata’, senza contenuti, un ‘conoscere’ libero da ogni bagaglio superfluo che si sia accumulato.

Lo ripetiamo ancora: per leggere i sutra e lavorare con i koan, occorre risvegliare la nostra mente e non farla appoggiare su nulla. Un koan non è una dichiarazione assurda destinata a stroncare i meccanismi intellettuali e men che meno uno stupido indovinello. Un indovinello richiede una risposta allo stesso livello della domanda. “Perché la gallina ha attraversato la strada?”, questo è un indovinello. E non è assurdo, perché esso ha una risposta: “Perché voleva raggiungere l'altro lato”. Ma non è un koan, perché la risposta non richiede che la mente sia risvegliata senza appoggiarsi a nulla. Essa non esige un salto di livello.

Paramita

Il Mahayana parla di sei ‘*paramita*’, cioè sei virtù indispensabili alla pratica spirituale. Letteralmente, ‘*paramita*’ significa ‘*andare al di là, raggiungere l’altra sponda*’, perciò tutta la parola ‘*Prajnaparamita*’ significa, ‘*raggiungere l’altra sponda grazie alla Prajna*’. Le sei paramita sono le seguenti:

1) *Dana*; è la generosità o il donare, tanto nel senso materiale che spirituale del termine; la compassione e la sollecitudine a donare se stessi quanto i propri beni materiali.

2) *Shila*; la disciplina o l’etica morale, cioè lo sradicamento di tutte le passioni negative.

3) *Kshanti*; ovverosia la pazienza e la tolleranza.

4) *Virya*; l’energia o lo sforzo, vale a dire impegnarsi fortemente nella pratica con una attitudine concentrata.

5) *Dhyana*; la meditazione, nonché il samadhi che conduce al di là degli opposti di soggetto ed oggetto.

6) *Prajna*; il raggiungimento della Saggezza.

Il punto importante da sottolineare qui è che nella tradizione della Prajnaramita, anche se tutte le sue virtù sono indispensabili alla vita spirituale, esse nondimeno fanno capo ad una sola: *prajna*, o la virtù della Saggezza (10).

La Tradizione della Prajnaramita

Come detto poc’anzi, Ananda era il cugino ed il discepolo preferito del Buddha, di cui egli avrebbe memorizzato tutti gli insegnamenti parola per parola. Dopo la morte del Buddha, secondo la tradizione, Ananda avrebbe dettato a memoria tutti i sutra. Eppure, i sutra del Mahayana sono apparsi parecchio tempo dopo la morte di Ananda; evidentemente, essi non possono essere la trascrizione delle parole del Buddha, che Ananda avrebbe sentite e riferite. Non si conosce chi abbia scritto i sutra della Prajnaramita. Secondo Edward Conze, un grande esperto di Buddhismo, una prima formulazione della dottrina è apparsa intorno all’anno 100 a. C., in un testo dal titolo imponente: *Ratnagunasamcayagatha*. Insieme a questo testo apparvero nuovi termini, come *Bodhisattva* e *Mahasattva*, nel tempo stesso in cui cominciò a delinearsi un nuovo ‘scopo’ alla pratica. Lo scopo non era più unicamente di sfuggire dal ciclo delle rinascite, ma ora vi era la forte motivazione di raggiungere la completa buddhità.

In quel testo, era anche anteposta la Prajna, come “la madre di tutti i Buddha”. Nell’Ottuplice Sentiero, che faceva parte delle Quattro Nobili Verità del primo Buddhismo, la prajna non era menzionata, in quanto l’ultima tappa del sentiero era ‘*dhyana*’, o ‘*samadhi*’. Dunque, l’intervento di Prajna fu, come vedremo, un cambiamento epocale.

Una delle rivoluzioni della Prajnaramita è stata quella di sostituire l’ideale del Bodhisattva a quello dell’*Arhat*. L’*Arhat* era colui che, avendo raggiunto un grado elevato di perfezione, conosceva la sua ultima esistenza su questa terra. Alla fine della vita, egli doveva ottenere il benemerito riposo. Nel Buddhismo questo è chiamato “uscire dal ciclo delle rinascite”. Ma l’ideale del Bodhisattva non era più questo, tanto che il *Ratnagunasamcay-gatha* esprime:

“Così il Bodhisattva, avendo compreso nel modo giusto i dharma,
non si rifugia più nel riposo benemerito, ma egli dimora nella Prajna...”

Il benemerito riposo, *nirvrtti* in sanscrito, è il Nirvana quiescente che esclude il mondo della sofferenza. Così, nell'ottica del nuovo insegnamento, la salvezza non si trova più in una fuga dalle difficoltà di questo mondo, ma proprio nel mezzo di esse. Ciò richiama alla mente il koan nel quale Joshu (*Chao-chou*), ancora novizio, domanda al suo maestro Nansen (*Nan-chuan*): "Qual è la Via?", il quale gli rispose: "La mente di ogni giorno è la Via". È questa comprensione, che è così importante nello zen, come potremo poi vedere nel Sutra di Vimalakirti, che esalta le virtù della mente ordinaria e quotidiana e, di conseguenza, della pratica laica.

Allorché Hakuin, nel suo testo "*Il Canto dello Zazen*" dice: "Il proprio sé è non-sé, il vero 'sé' è il 'non-sé'", egli esprime l'essenza dell'insegnamento, condensato dal Buddha in un solo termine, 'anatman'. Questa dottrina è enfatizzata più volte nel Sutra del Diamante, con questa frase: "Nessun Bodhisattva degno di tal nome potrà coltivare l'idea di un 'Io', di una personalità, di un essere o di una individualità separata".

Inoltre, anziché predicare il distacco dai beni e dai legami di questo mondo, la Prajnaparamita insegna che tutti i legami sono "vuoti" e che nessun aspetto dell'esistenza può garantire la presa. In altre parole, l'attaccamento è impossibile perché non esiste, in definitiva, nessuna cosa alla quale attaccarsi. È il senso di 'anicca', l'altro insegnamento fondamentale del Buddha. Questa irrealtà ultima dell'essere, tanto 'qui' che 'la-fuori', è così sottolineata anche dal *Ratnagunasamcayagatha*:

*"...Anche se il Maestro stesso pronunciasse senza sosta
la parola "essere", dal puro inizio e per innumerevoli eoni,
tanti quanti sono i granelli di sabbia del Gange,
non potrebbe mai esservi veramente nessun essere..."*

Il *Ratnagunasamcayagatha*, così come tutta la successiva tradizione della Prajnaparamita, va ancora più lontano, affermando che non è possibile ottenere nessuna saggezza trascendente:

*"Non c'è nessuna saggezza da raggiungere, nessuna
perfezione eccellente, non c'è alcun Bodhisattva e
nemmeno nessun pensiero di risveglio, quale che sia..."*

Se non vi è alcuna saggezza, nessuna perfezione eccellente, nessun Bodhisattva, che cosa allora vi è? Il sutra risponde in tal modo:

*"Un Bodhisattva che comprenda ciò, senza essere ansioso
o sconcertato, dimora nella saggezza 'svanendo completamente'.*

Mahayana o Hinayana?

Tradizionalmente, lo sviluppo del Buddhismo si divide in due periodi. Il primo, quello che ha dominato fino all'inizio della nostra era, è chiamato *Theravada o Hinayana* (11). Il secondo, che ha avuto inizio con la scuola della Prajnaparamita, è quello del *Mahayana*. L'insegnamento Hinayana metteva l'accento sul samadhi come scopo ultimo della pratica. Letteralmente, 'samadhi' significa "stabilizzarsi fermamente" e designa uno stato avanzato di contemplazione, in cui per l'aspirante è possibile riuscire a sganciarsi dal ciclo vita-morte delle rinascite ed entrare così nel Nirvana, o estinzione totale dei desideri. Nell'insegnamento del Mahayana, per contro, raggiungere la salvezza per se stessi non è sufficiente; il risveglio deve essere raggiunto da tutti gli esseri senzienti.

Il Buddha, dopo aver abbandonato la sua dimora natale, incontrò diversi maestri di meditazione i quali, uno dopo l'altro, gli insegnarono forme sempre più sottili di samadhi. Si dice che il Buddha imparò perfettamente tutti questi insegnamenti, ma che rifiutò di accettarli come ultima via di salvezza. Egli decise piuttosto di continuare la sua ricerca, passò anni ed anni in intense pratiche ascetiche ed alla fine andò a sedersi ai piedi dell'albero 'Bo', dove ottenne e conobbe un profondo risveglio illuminato. Con questo risveglio, la sua ricerca ebbe fine.

Risveglio o Samadhi?

Questa questione del risveglio o del samadhi non riguarda esclusivamente il Buddhismo. Essa si presenta centralmente nella ricerca spirituale di tutta l'umanità e si può esprimere così: "Nella ricerca spirituale, l'ultimo consiste nel ritorno ad un sostrato eterno di pace, una totale coscienza penetrativa che supporta tutto l'universo, oppure si deve andare oltre questo stesso sostrato?" Il Taoismo, per esempio, che ha contribuito parecchio allo sviluppo del Buddhismo Zen, si rifaceva alla prima valutazione.

Tao-shin, il quarto Patriarca del Ch'an, citava spesso Chuang-tzu dicendo che il cielo e la terra non erano che un unico dito. Ma, aggiungeva Tao-shin, "Secondo il *Sutra della Buona Legge (Saddharmapundarika)*, i Buddhisti non considerano l'Uno come uno, perché essi vogliono rompere con la relatività dei numeri. Solo una persona di intelligenza mediocre considera l'uno come uno. Ecco perché io dico che Chuang-tzu aveva ancora la mente ostruita dalla nozione di uno. Lao-tzè disse che nel mistero profondo regnava una mente sottile. Questo perché egli si aggrappava sempre all'idea di una mente interna, pure se aveva abbandonato l'esterno. *L'Avatamsaka Sutra* dice che non bisogna attaccarsi alla dualità: non vi è né uno e né due. Il *Vimalakirti Sutra* dice che la mente non è all'interno, né all'esterno e né tra le due posizioni; è la nostra Intuizione. Di conseguenza, io dico che Lao-tze ristagnava ancora nella mente e nella coscienza".

Accusando i Confucianisti ed i Taoisti di mantenere un sostrato di coscienza e di serenità, quindi di aggrapparsi ad un 'essere' soggiacente, un altro anziano maestro indicava le conseguenze pratiche di una tale posizione. Egli diceva che numerosi saggi sbagliavano nell'aggrapparsi ad una serena tranquillità in se-stessi: "Secondo me, trattenendo questa tranquillità i Confucianisti della dinastia Sung si sono attaccati ad una condizione mentale che non permetterebbe la comparsa di nessun sentimento di gioia, di collera, di tristezza o di piacere. E difatti, secondo Lao-tzè, è conservando questa tranquillità che finalmente si giunge al nulla e si perviene alla serenità. La concentrazione che ottenevano gli Arhat e gli Hinayanisti, come frutto della loro illuminazione, non erano che il risultato di questo stato di tranquillità che essi tentano di trattenere, e nient'altro".

Diverse religioni hanno dato nomi differenti a questo sostrato, come Dio, Buddha, il Sé, la Coscienza Cosmica, l'Atma-Brahman, perfino la 'Natura di Buddha' nel Buddhismo Zen, e così via. In via generale, il Vedanta, il Buddhismo primitivo e la Scuola Mahayana della Terra Pura aderirono a questa idea di un sostrato che impregna ugualmente una gran parte dell'insegnamento "Soto-zen". Nel Cristianesimo, i poemi di S. Giovanni della Croce esaltano le virtù di ciò che noi chiamiamo Samadhi. Ma, come si è potuto vedere, il Buddha ha scelto di vivere anni ed anni di intensa sofferenza, piuttosto che accettare il samadhi come soluzione finale.

La differenza tra i due approcci è ben illustrata da due poesie nel Sutra dell'Altare di Hui-neng. La prima fu scritta dall'abate del monastero e la seconda da Hui-neng stesso, il quale nel monastero vi risiedeva. Entrambe furono scritte a richiesta del Quinto Patriarca che era alla ricerca del suo successore. Colui che avesse scritto i versi testimonianti la sua propria realizzazione più profonda, gli sarebbe succeduto.

L'abate Shen-hsiu compose i seguenti versi:

*“Il corpo è l'albero della Bodhi,
la mente è uno specchio lucente;
Preoccupiamoci di tenerlo sempre pulito
senza lasciare che vi si posi la polvere.”*

Ciò equivaleva a dire ciò che molti di noi si ripetono: se soltanto potessi mantenere la mia mente pura e serena, tutto andrebbe bene. La polvere sono i pensieri, le opinioni, i concetti e le idee, tutto quell'ammasso incoerente che ci passa per la testa durante le giornate. Nel suo poema, l'abate disse che una mente che agisce come un sostrato sottintende a tutto ciò che facciamo e che lo scopo della pratica spirituale è di custodire questa mente pura da ogni sozzura; allora essa diventerà come uno specchio lucente che riflette tutto senza distinzioni. Alla lettura di questi versi, Hui-neng intuì che Shen-hsiu non aveva ancora penetrato interamente la verità e, a sua volta, scrisse i versi seguenti:

*“Non c'è alcun albero della Bodhi,
né supporto di uno specchio lucente;
Poiché da sempre, non esiste alcunché,
dove potrà mai posarsi la polvere?”*

Hui-neng intende dire che uno specchio, sia o meno coperto di polvere, è comunque “qualcosa” e, di conseguenza, è *anch'esso polvere*. “Non esiste alcunché”, dice Hui-neng. “Il vuoto è esso stesso vuoto”, dice con altre parole un altro maestro.

Si dice che il poema di Shen-hsiu sia stato tipico del Ch'an del Nord, mentre quello di Hui-neng rappresenta il Ch'an del Sud. La scuola Settentrionale predicava la via del risveglio graduale, mentre quella Meridionale di Hui-neng insegnò la via del risveglio istantaneo. Non bisogna comunque vedervi unicamente delle differenze che opponevano le due scuole Cinesi, quanto piuttosto due tendenze spirituali fondamentali presenti presso gli esseri umani. Un altro modo di esprimere questo, sarebbe dire che la vita religiosa deriva, in una certa misura, dalla constatazione che la sofferenza è inerente all'esistenza. Questa sofferenza nata da una dualità fondamentale di base, ci fa aspirare ad una unità che ci permetterebbe di trascendere la dualità e di liberarci dalla sofferenza. Religioni differenti adottano mezzi e termini differenti, ma tutte quante ricercano il completamento di questa unità.

La rivoluzione del Buddha è stata di attraversare la stessa nozione di dualità dicendo che essa nasce unicamente a causa dell'ignoranza. Ed è Prajna che permette di “passarvi attraverso”; vale a dire che Prajna significa risvegliarsi dal sogno della dualità. Si intende che ogni persona deve pervenire da se stessa a questa soluzione vivente; purtroppo a causa della nostra inerzia inerente (derivante dall'illusione stessa della dualità) la tendenza a ritornare alla visione dualistica si riaffaccia regolarmente in superficie. In tutta la storia delle religioni, compreso il Buddhismo e lo Zen, l'insegnamento di base concernente il carattere illusorio del dualismo, ha dovuto essere ripreso e riscoperto più e più volte.

La rivoluzione della scuola Mahayana, ed in particolare della tradizione Prajnaramita (compreso lo Zen Rinzai che appartiene a questa tradizione) è stata di saper abbandonare qualsiasi nozione di unità soggiacente, sia sotto la forma di un Dio o di un 'sé'. Questa rivoluzione è espressa bene nel quarto dei Quattro Voti del Bodhisattva: “Faccio il voto di raggiungere la Grande Via del Buddha”. Da questo voto, questo augurio di superare il sostrato che invece il samadhi era chiamato a rivelare, la Prajna diventa di importanza capitale.

La Prajna come Prima Virtù

Verso la fine del Sutra del Cuore della Saggezza (Prajnaparamita hridaya sutra) si possono leggere questi versi:

*“Così il Bodhisattva non attaccandosi a nulla
vive nel pieno del cuore della prajna, libero da
tutte le illusioni e, senza i timori da esse generati,
ottiene così il più puro e gioioso Nirvana...”*

La fine della sofferenza si ottiene vivendo nel cuore della saggezza-prajna e non in qualche stato di beato riposo e, come con l'arrivo del Mahayana la perfetta Buddhità ha rimpiazzato il samadhi in quanto scopo ultimo della pratica, così la Prajna è diventata la prima virtù, rimpiazzando il dhyana o il samadhi. Il Sutra ci dice che il bodhisattva “vive il vuoto dei cinque skandha” (cioè il corpo, le emozioni, l'intelletto, la volizione e la coscienza) direttamente nel cuore profondo della Prajna.

Prajna è proprio *la funzione* del “conoscere”, che è stata risvegliata, intensificata, completata e liberata da tutte le “conoscenze inquinate”, cioè da tutto ciò che conosciamo. La funzione intensificata del “conoscere” è come sguainare una spada. Però, quando parliamo di “conoscere”, non dobbiamo concludere che vi sia un ‘sé’ che conosce o che ‘qualcosa’ sia conosciuta. Prajna è “l'essenza” del conoscere ed è anche il significato stesso del termine ‘bodhisattva’: *bodhi* (conoscere) e *sattva* (essere). In altre parole, non esiste un'entità, *qualcuno*, che conosce (*anatta*) né un'entità, *qualcosa*, che è conosciuta (*anicca*).

Inoltre, quando diciamo che ‘prajna’ vuol dire “essere-conoscere”, non dobbiamo altresì concludere che ‘conoscere’ sia un sostrato permanente su cui si poggia ciò che è conosciuto (cioè la ‘coscienza’ come entità). Non è una sorta di specchio da sempre esistente. Dogen disse che la Natura-di-Buddha, che io chiamo ‘essere-conoscere’, è essa stessa impermanente. E questo è implicito nella locuzione ‘essere-conoscere’, perché noi crediamo che vi sia qualcosa da conoscere, che ‘conoscere’ ci sembra una funzione permanente. In più, siccome ‘conoscere-essere’ non è un sostrato, noi possiamo affermare quindi che tutto è vuoto.

Questo punto è cruciale, per cui facciamo un'analogia per chiarirlo meglio. Immaginiamo di vedere un film in cui un uomo ed una donna fanno l'amore, poi si mettono insieme, vivendo diverse esperienze difficili, per cui si separano e, alla fine, si ritrovano. Tutto questo passa velocemente sotto i nostri occhi. La passione, il romanticismo, la tensione, la rabbia e la collera, la pace e di nuovo, l'amore; tutto questo proviene da ciò che è proiettato sullo schermo. Ciò che realmente viene proiettato sullo schermo, però, non è altro che variazioni di intensità e modificazioni della luce che esce dal proiettore. Poiché questo è da noi risaputo, la luce non è quindi ‘qualcosa’; è solo un “flusso” di immagini, provocato dal passaggio dell'energia attraverso dei poli positivi e negativi. L'energia è analoga al “conoscere-essere”, la luce è analoga alla coscienza e le immagini proiettate sono analoghe agli oggetti dell'esperienza. L'insieme di tutto ciò è quello che noi chiamiamo ‘vita’.

Ma, in tutto questo, ove è possibile trovare “qualcosa” che permane? Alcuni potrebbero dire che è l'energia, quella che permane. Ma, l'energia, è forse “qualcosa”? Qualunque fisico potrebbe darci la dimostrazione che il tempo, lo spazio, l'energia e la massa non esistono affatto nel mondo della luce. La luce è un flusso costante che non si ferma mai.

Noi siamo portati a credere che ciò che non può essere afferrato dai sensi, oppure misurato in un modo o nell'altro, non esista proprio, non abbia realtà. Nella nostra analogia, pertanto, vi sono proprio cose che non possono essere afferrate, che appartengono al mondo della luce, che è la base

delle nostre esperienze. Nel vocabolario della Prajnaparamita, è detto che “ciò che non ha forma è la base della forma”.

Dunque, l'essenza del Buddhismo, secondo la Prajnaparamita, è “*prajna*”, un conoscere ‘purificato’ da tutto il conosciuto. Che significato ha, qui, il termine “purificato”? Bèh, per saperlo, adoperiamo un'altra analogia. Noi non possiamo separare uno specchio dalla immagine riflessa; non possiamo mettere qui lo specchio e di là il riflesso. Eppure, lo specchio ed il suo riflesso non sono identici; rimane possibile distinguere lo specchio “al di là” del riflesso e, in questo modo, lo specchio è “purificato” dal suo riflesso.

Supponiamo che voi stiate guardando il vostro viso in uno specchio. Voi non vedete più lo specchio, ma il vostro viso. Nondimeno, è possibile guardare “oltre” la vostra immagine e percepire lo specchio stesso. Voi potreste, ad esempio, cercare se vi è un leggero difetto nello specchio che possa provocare una distorsione. Si potrebbe dire che lo specchio ed il suo “riflettere” si situano a livelli differenti di realtà. Lo specchio sta ad un livello, il riflesso ad un altro. E si potrebbe anche dire che lo specchio si situa ad un livello più elevato, al di là dei suoi riflessi.

Allo stesso modo, non si può separare il ‘conoscere’ da ciò che è conosciuto, sebbene sia possibile “distinguere” il ‘conoscere’ al di là di ciò che è conosciuto. Questa distinzione, o discernimento, è ciò che noi chiamiamo il “risvegliarsi”. Tutto ciò che si conosce, non è altro che “riflessi” del ‘conoscere’ e, così come lo specchio non è i suoi riflessi, il ‘conoscere’ non è le cose che sono conosciute. Ciò significa che in tutto ciò che è conosciuto o sperimentato, in nessuna parte si può trovare il ‘conoscere’. Il “conoscere” si situa ad un livello differente e più elevato del ‘conosciuto’, esso è al di là. Ma dobbiamo però fare attenzione e, come lo stesso Hui-neng ha chiaramente indicato nei suoi versi, non dobbiamo spingere l'analogia troppo oltre. Il conoscere non è un sostrato permanente; non c'è alcun essere che conosce. Conoscere non ha né prima né dopo; esso emerge costantemente ed è costantemente in procinto di generarsi.

Prajnaparamita significa dunque “raggiungere l'altra sponda con l'aiuto di *prajna*”, oppure “andare al di là della conoscenza delle cose e ottenere il puro conoscere (conoscenza senza contenuti)”. Nella raccolta di koan '*Hekiganroku*', il primo koan riporta una conversazione tra l'Imperatore Wu e Bodhidharma, primo patriarca del Ch'an. Questo dialogo riassume in poche parole tutto ciò che abbiamo detto in questo capitolo. L'Imperatore domandò: “Qual è il vostro Insegnamento?” – “Il vasto vuoto, ove non c'è nulla che possa essere chiamato ‘sacro’”, rispose Bodhidharma. Piuttosto sconcertato, l'Imperatore riprovò con un'altra domanda: “Ma voi, chi siete?” – “Non lo conosco!” rispose Bodhidharma (di solito lo si traduce con: “Non lo so!”).

Il vasto vuoto, in cui nessuna cosa può essere chiamata sacra è il ‘non-conoscere’ o ‘conoscere-senza-contenuti’, quindi il vuoto senza definizioni. Il termine “vasto” pare voglia riferirsi alla distesa infinita dello spazio; non è esattamente ciò che voleva dire Bodhidharma. Qui, ‘vasto’ significa “senza barriere”, senza ostruzioni di alcun tipo. La mente che non si appoggia su nulla!

CAPITOLO 3: PRAJNAPARAMITA HRIDAYA (IL CUORE DELLA PERFETTA SAGGEZZA)

*Magnifico! Splendido! Magnifico!
Nessuno conosce l'ultima parola,
Il fondo dell'oceano si è infiammato
E dal vuoto sorsero agnelli di legno!*
(Poema di prima della morte)

(1)

*Il Bodhisattva della Compassione
Nello stato più profondo della prajna
Vede il vuoto dei cinque skandha e
Spezza i vincoli della sofferenza.*

(2)

*Sappi che la forma non è che vuoto
E che il vuoto non è che forma;
La forma non è diversa dal vuoto
Ed il vuoto non è diverso dalla forma.*

(3)

*Così è anche per sentimenti, pensieri
Sensazioni, impulsi e coscienza;
perfino tutti i fenomeni sono vuoti,
tutti i dharma sono vuoto originale.*

(4)

*Non c'è nulla che nasce, nulla che può morire
Niente che si appanni o che risplenda,
Nulla che sia di per sé puro od impuro,
Niente che cresca oppure diminuisca.*

(5)

*Perciò nel vuoto non c'è forma,
né sentimenti, né percezioni,
né desideri, né impulsi, né volontà
e nessun 'sé' della coscienza.*

(6)

Non vi è occhio, né orecchie, né naso

Né lingua, né corpo e né mente.

Nessun colore, suono e né odore,

Niente da gustare, niente da toccare,

(7)

Nulla da poter pensare o percepire,

nessun oggetto da considerare;

Non c'è nessun tipo di ignoranza

E nemmeno fine dell'ignoranza;

(8)

Nulla che nasce a causa dell'ignoranza

E niente che muore per la stessa ragione,

Non c'è malattia, né declino o vecchiaia,

E nemmeno la fine di questa o quella.

(9)

Non c'è sofferenza e né dolore,

e nemmeno la causa e la cessazione;

non esiste nemmeno il nobile sentiero

e nessuna saggezza da ottenere.

(10)

Poiché anche la conoscenza è vuota,

Così il Bodhisattva non si attacca a nulla,

E vivendo nella prajna senza pensieri

Egli è libero da tutte le illusioni.

(11)

Lontano dalle illusioni e senza paura

Egli non è più preda dei timori e così

Può raggiungere il puro Nirvana,

dimorandovi fino alla fine dei tempi.

(12)

Grazie alla loro fede per la Prajna

Tutti i Buddha ed i Bodhisattva passati

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
21/92 - <http://www.superzeko.net>

*Come pure quelli presenti e futuri
Realizzano l'Illuminazione ed il Risveglio.*

(13)

*Bisogna perciò conoscere il mantra-dharani
Il cui splendore è incomparabile,
Il mantra che allevia tutti i mali,
Il mantra infallibile della Prajnaparamita*

(14)

*Esso è la saggezza infinita oltre ogni dubbio
Che diffonde la sua verità senza errori:*

Gate gate paragate parasamgate bodhi Svaha!

Gate gate paragate parasamgate bodhi Svaha!

Gate gate paragate parasamgate bodhi Svaha!

(Andato, andato, andato al di là, totalmente andato al di là, nell'Illuminazione, Svaha!)

Il *Prajnaparamitahrdayasutra* è il condensato di un testo più esteso, avente circa centomila righe. Esso fu ridotto prima ad ottomila righe e, poi, nuovamente ridotto alla versione attuale del "*Hridaya*", che significa "Cuore" o "Essenza". Ecco perché il *Prajnaparamitahrdayasutra* è designato come "Sutra del Cuore". E, quest'ultimo, può ancora venir condensato; tradizionalmente, si dice che può essere ridotto alla lettera 'A'. Dal punto di vista di coloro che praticano i koan, è più significativo dire che esso può essere ridotto a 'Mu' (o 'Wu' in Cinese). 'Mu' (vacuità) è l'essenza di questo Sutra e ciò implica che uno studio del Prajnaparamita Sutra può servire da contesto per la pratica di 'Mu'.

Il koan 'Mu!' è il primo di una raccolta di quarantotto koan, intitolata "*Mumonkan*" (12). In questo koan, un monaco domanda al maestro Joshu (*Chao-chou*): "Il cane ha la natura-di-Buddha?" e Joshu rispose: "Mu!". La dottrina insegna che tutti gli esseri viventi sono Buddha. Perché allora Joshu rispose "Mu!", che significa "No!"? La stessa questione può essere posta riguardo al Sutra del Cuore che, ad esempio, dice "Né occhi, né orecchie, né naso". Perché esso dice ciò, quando è evidente che noi abbiamo gli occhi, le orecchie, un naso, ecc.? In altri termini, tanto il sutra quanto il koan ci incitano entrambi a esaminare ciò che noi abitualmente diamo per scontato. Che cosa significa dire: 'Io' 'possiedo' occhi, orecchie e naso? Che significa chiedere se un cane ha o non ha la natura-di-Buddha?

*"Il Bodhisattva della compassione,
nello stato più profondo della prajna,
vede il vuoto dei cinque skandha"*

Poiché questo sutra concerne 'prajna' – cioè la saggezza -, noi dobbiamo chiederci perché esso si riferisca ad Avalokitesvara, il Bodhisattva della Compassione, anziché a Manjusri, che è il Bodhisattva della Saggezza. Perché Avalokitesvara ne è il principale protagonista e non Manjusri? D'altronde Manjusri è il protagonista di un altro sutra, *La Perfezione della Saggezza*, in 700 righe.

Di fatto, tra tutti i Sutra sulla Saggezza, solo nel Sutra del Cuore appare il Bodhisattva della Compassione. Come mai è così? Dunque, la saggezza senza la compassione risulta sterile, fredda e distante; la compassione senza la saggezza è emotiva e sentimentale. I due sono dunque essenziali; la presenza del Bodhisattva della compassione in un sutra concernente la saggezza mette in evidenza questo tema.

Una delle ingiuste accuse portate allo Zen è che esso sembra egoista. Non è forse egoistico, si domanda qualcuno, preoccuparsi della propria salvezza mentre vi è così tanta sofferenza nel mondo? Beh, in effetti, potrebbe sembrare così, ma non lo è. Che cos'è, in definitiva, "la propria salvezza"? È veramente possibile praticare lo Zen per la propria esclusiva salvezza? Ciò su cui si basa la pratica, non è forse una fondamentale contraddizione? La compassione è essenzialmente un impegno e non ci si può invero impegnarsi, se non quando si vede la vacuità dei cinque aggregati (*skandha*). Questi cinque aggregati (corpo, emozioni, sensazioni intellettive, volizioni e coscienza) sono tutto ciò che contribuisce a comporre un essere umano. Prajna, è bene ricordarlo, vuol dire "risvegliare la mente senza fissarla su alcunché". Risvegliare la mente in questo modo, vuol dire "vedere la vacuità dei cinque aggregati". Il maestro Hakuin disse le stesse cose, anche se in maniera diversa, nel suo "Canto dello Zazen": "Il vero 'sé' è non-sé, il sé è proprio il non-sé". Risvegliare la mente significa che non vi è alcun sé da risvegliare, nessun sé da salvare. Vedere la vacuità dei cinque skandha vuol dire "vedere la natura illusoria del sé, radice e causa dell'egoismo".

La compassione, cioè il totale impegno, non è possibile se non quando si è chiaramente visto che il 'vero sé' è 'non-sé'. Lungi dall'essere egoista, l'attività che sbocca da questa visione è sicuramente la meno egoista di tutte le altre. Vedere che il 'vero sé' è 'non-sé' esige l'abbandono di ogni rivendicazione del tipo "io, prima di tutto", "io sono importante", "io sono tutto ciò che conta". La casa, la patria, la famiglia, l'impresa, un ideale o un dio possono pur sostituire il termine "io", ma questo 'io' serve loro proprio da base e dà loro un certo significato. Nisargadatta Maharaj, grande saggio Indiano vissuto fino ai primi anni ottanta, diceva: "Non smettete mai di amare gli altri come voi stessi. Finché non realizzerete che essi sono una sola cosa con voi, non potete veramente amarli (...) il vostro amore per gli altri è il risultato della conoscenza di se stessi e non la causa. Non c'è nessuna vera virtù senza la realizzazione di sé" (13). La realizzazione di sé è la penetrazione che il 'vero sé' è "non-sé".

La compassione si esprime quando noi siamo in grado di dare più importanza al benessere altrui che al nostro. L'amore, si dice, è "essere uno con l'altro" nella sua felicità, mentre la compassione, è "essere uno con l'altro" soprattutto nel suo dolore. Per essere compassionevoli, per che il benessere dell'altro abbia la precedenza sul nostro proprio benessere, bisogna che il "me" di me stesso sia fatto ammorbidire. Più questo "io" sarà duro, energetico, aggressivo e predominante, più l'egoismo sarà presente. Grazie alla pratica, quando si vede la vacuità dei cinque aggregati, il cuore comincia a fondere e le barriere che ci separano dagli altri diventano trasparenti. È così che viene nutrita la compassione.

Un giorno, io domandai ad una Lama tibetano: "Che cos'è il Buddhismo?". Lui mi rispose che era lo sviluppo della saggezza e della compassione. Io chiesi ancora: "Come si sviluppa la compassione?" e lui: "Con la saggezza". "E come si può sviluppare la saggezza?". "Vedendo che tutto è vuoto" concluse lui.

Presentando il Sutra nell'ottica del Bodhisattva della compassione, abbiamo messo in chiaro ciò che diremo ancora, più avanti.

I Cinque Skandha: nulla permane, tutto è impermanente

La parola sanscrita 'skandha' significa "aggregato, gruppo o mucchio"; sarebbe preferibile, però, la traduzione con il più attuale termine "sistema". I cinque 'skandha' contribuiscono a costruire un 'sistema' che è ciò che noi chiamiamo "persona, o personalità". Essi sono, in sanscrito, 'rupa, vedana, samjna, samskara e vijinana'. 'Rupa' significa "forma" che, tuttavia, deve essere inteso nella sua più vasta accezione. Esso non corrisponde unicamente al termine "cosa", ma anche a tutto ciò che può essere percepito, immaginato o conosciuto. 'Vedana' si traduce con "sensazione", mentre 'samjna' è talora tradotta con "percezione" ma, sarebbe preferibile "ideazione", in quanto essa letteralmente significa "conoscere con". 'Samskara', che significa "formazioni mentali" come i concetti e le idee, poiché in realtà riconduce all'aspetto dinamico della persona, comprende l'attenzione, la volontà, la concentrazione e la discriminazione. Il termine più adeguato sarebbe, pertanto, "motivazione". 'Vijinana' vuol dire "coscienza separata" ed è un termine frequentemente impiegato nel *Lankavatara sutra*, come potremo poi vedere nel capitolo 6.

Allorché il Sutra dice che il Bodhisattva vede la vacuità nei cinque aggregati, questo sta a significare che ciò che noi abbiamo sempre considerato come un individuo, o una persona a sé stante, in realtà non possiede alcuna sostanza innata, nessun'anima, né mente e né 'sé'. Le caratteristiche degli aggregati sono la nascita, la vecchiaia, la morte, nonché la temporaneità ed il cambiamento. In altre parole, non vi è nulla che permane e tutto è impermanente. Come soleva dire Henri Bergson: "Non è tanto il fatto che le cose cambino, quanto piuttosto che le cose *sono esse stesse* il cambiamento!". Dire che le caratteristiche degli aggregati siano la nascita, la vecchiaia e così via, è identico a dire che esse sono senza entità, cioè senza un essere (*anicca*) e, dunque, impermanenti, senza un 'sé' (*anatta, o anatman*) e, dunque, prive di un 'io' permanente e, di conseguenza, che esse sono la causa della sofferenza (*dukkha*).

Ancora una volta, dobbiamo far ritorno alla prima Nobile Verità del Buddhismo: la base della Via è la sofferenza. La sofferenza è inerente ai cinque aggregati perché, sebbene essi siano privi di natura propria e siano impermanenti, noi ci comportiamo come se essi possedessero una natura propria e, ciò che è peggio, come se questa natura propria fosse immortale. Ed ancora, come anche affermato poi dalla seconda Nobile Verità, la nostra sofferenza proviene dal desiderio, dal desiderio di acquisire una natura propria, dal desiderio di essere 'qualcun0' in qualche parte, per una qualche ragione. Inoltre, tutto ciò, noi non lo desideriamo soltanto per il tempo presente, ma per sempre. Noi vogliamo essere 'assoluti' in assoluto, cioè essere eternamente qualcuno, in qualche parte, per qualche ragione.

Il pellegrinaggio del Buddha verso il territorio della verità cominciò nel momento in cui egli prese coscienza dell'impermanenza dei cinque aggregati, nel contatto con un malato, un vecchio ed un cadavere. Prima di questi tre incontri, il Buddha era ancora attaccato alla credenza di un 'sé', da qui la sua costernazione alla vista di queste tre testimonianze della nostra impermanenza. Fu questa stessa costernazione, questa sofferenza, questa estrema vulnerabilità, il sentimento di precarietà dell'esistenza e la sua apparente contingenza che lo spinsero, e spinge anche noi stessi, verso la pratica spirituale.

La prima strofa di questo Sutra riassume in essa tutta la pratica spirituale, cioè che noi dobbiamo vedere la vacuità dei cinque aggregati per spezzare i nodi della sofferenza. La pratica dei koan (in particolar modo, "Mu!", oppure "Chi sono io?"), è una via diretta per poter vedere la vacuità dei cinque skandha, per vedere il 'non-sé'. Il termine giapponese per 'non-sé' è 'mu-ga', ma 'Mu' è sufficiente. 'Mu' è "non-sé". Chiedersi continuamente e sinceramente "Chi sono io?", strovolge e brucia l'illusoria corazza degli skandha e lascia filtrare la luce della verità.

Nella seconda strofa vi è il cuore dell'insegnamento: la forma è vuota, il vuoto è forma. "Il vuoto (o Vacuità)" è il termine-chiave in questo Sutra. È l'equivalente di Prajna e permette di evitare l'errore di credere che prajna sia "vedere dentro il vuoto". "Vedere" è già prajna e prajna è già "il vuoto". Ciò è vero anche nel senso di udire, gustare e sentire – che sono tutti modi di conoscere, della prajna e, quindi, sono tutti vuoti. Dire che prajna è 'vedere dentro il vuoto', rischia di venir inteso come se vi fossero due cose separate, cioè "il vedere" ed "il vuoto" e, quindi, di dover sperimentare una cosa alla volta. Per usare un'espressione del filosofo Alfred N. Whitehead, "si commette l'errore di uno spostamento di concretezza". Il termine "vuoto" è temporaneo e non ha un vero senso, non deve quindi essere utilizzato se non quando si vede che la stessa vacuità "è vuota". In altre parole, il vuoto non ha alcuna entità ontologica e non è una indicazione di *assenza*. Secondo un commentatore dei sutra, il vuoto è il modo stesso di essere della forma (14). Sarebbe più giusto dire che la forma non ha un modo di essere che le sia 'proprio', ecco perché si dice che essa sia "vuota".

Quando si dice "la forma 'è' il vuoto", non bisogna pensare che questo 'essere' sia una entità di identità. La forma non è affatto 'identica' al vuoto. La forma è la forma, il vuoto è il vuoto. Ma, allo stesso tempo, la forma "è" vuota. Qui noi possiamo ancora usare l'analogia dello specchio: lo specchio 'è' i suoi riflessi ed i riflessi 'sono' lo specchio. Purtuttavia, i riflessi *sono i riflessi*, e lo specchio è *lo specchio*. Dire che lo specchio 'è' i suoi riflessi, significa che non è possibile vedere i riflessi senza lo specchio; così come non si può vedere la forma senza il vuoto poiché, come detto prima, "vedere" è il vuoto. Così come il riflettere è nella natura dello specchio, la natura del conoscere, o del vedere, è quella di conoscere e di vedere.

Questa dichiarazione: "La forma è il vuoto, il vuoto è la forma" non è simmetrica. Se, per esempio, io dicessi: "A è B, e B è A" la formulazione sarebbe simmetrica – io affermo la stessa cosa in due modi diversi. Al contrario, se io dico: "Il riflesso è lo specchio", è ben differente dal dire che "Lo specchio è il riflesso". Il riflesso dipende dallo specchio per la sua esistenza stessa, mentre lo specchio non dipende dal riflesso, se non per essere in grado di funzionare come specchio. Il riflesso è totalmente dipendente da qualcos'altro, cioè dallo specchio. Lo specchio, invece, non dipende che dalla sua propria natura, dalla sua potenzialità di riflettere.

Allo stesso modo, se io dico: "La forma è il vuoto", io intendo dire che la forma, per essere quella forma, dipende dal vuoto. Se io vedo un albero, la forma dell'albero dipende dalla mia visione: la sua forma sarà differente secondo il punto ove io mi metto per guardarlo. La forma dell'albero non è la stessa vista dall'alto di un elicottero, vista dal suolo a tre metri di distanza o dal punto di vista di un osservatore che sia seduto su uno dei suoi rami. "Vedere", com'è stato detto prima, è già 'il vuoto'; vedere è già *prajna*. Questo punto sarà più chiaro man mano che esamineremo anche gli altri Sutra. Però, dire che "vedere l'albero" compone un 'tutto-continuato' non è sufficiente, perché noi diamo ugualmente il via a due aspetti differenti: "vedere" e "l'albero". Dire semplicemente che la forma è il vuoto ridurrebbe la Prajnāparamitā ad una filosofia idealista. Ecco perché il Sutra aggiunge: "Il vuoto è forma". Un altro modo di esprimere ciò, è come dire che il conoscere è dinamico: il conoscere deve conoscere. Perché noi si veda, dobbiamo per forza vedere qualcosa! Alberi, uccelli, strade, automobili, fabbriche – tutto viene immancabilmente riflesso.

In ogni modo, le spiegazioni non bastano per aiutarci a comprendere il senso veritiero di questa ingiunzione: "Il vuoto è forma, la forma è vuota!". Per poterne penetrare la verità, è necessario un "salto" o, per usare una espressione del *Sutra del Diamante*, noi dobbiamo "risvegliare la mente senza fissarla su alcunché". Poiché questo "salto" deve essere fatto al cuore stesso dei sutra della *Prajnaparamitā* e dei koan dello Zen, facciamo qui una piccola deviazione per tentare di approfondirne il significato.

L'Ironia Spirituale

Dire: "La forma è vuota, il vuoto è forma" è un po' come esprimere una sorta di *ironia spirituale*; per discernere veramente ciò che stiamo dicendo, bisogna capire in che cosa l'ironia risulta efficace per aiutarci a fare quel famoso salto. I sutra ed i koan sono utilizzati per incoraggiare gli allievi a fare quel salto e alcuni passaggi dei sutra nonché i koan dello zen, sono carichi di ironia spirituale.

Per poter comprendere l'ironia spirituale, esaminiamo prima l'ironia ordinaria. Accadde, nel corso degli anni Sessanta, che alcune persone affissero sui vetri delle loro automobili delle etichette adesive in cui era scritto: "Una guerra atomica potrebbe rovinare... la vostra giornata". Cerchiamo di non sottovalutare il "potrebbe" di questa frase. Quasi tutti direbbero che una guerra atomica sarebbe la fine della civiltà come noi la conosciamo, o magari anche la fine del mondo stesso. Perché allora l'adesivo si contentava di questo monito: "...*potrebbe* rovinare la vostra giornata?". La giornata di una sposa potrebbe certo essere rovinata se qualcuno facesse cadere della vernice sul suo vestito nuziale. Un dirigente che scopra all'ultimo minuto che il rapporto che doveva presentare al consiglio di amministrazione è zeppo di errori, potrebbe anch'egli vedere rovinata la sua giornata. Come pure la giornata di un giocatore di golf che soffra di una borsite. Ma una guerra atomica! Chi penserebbe mai che una guerra atomica potrebbe rovinargli la giornata? L'enormità del fatto è talmente sproporzionata in rapporto alla banalità di una giornata rovinata! Di sicuro una guerra atomica rovinerebbe la nostra giornata! Com'è possibile dichiarare una cosa simile! Più ci rigiriamo su questa frase e più ci si trova presi in una spirale: è folle affermare una cosa simile, ma è comunque una verità; certamente è da folli dirlo... però...

Il solo modo di uscire da questa spirale è saltare ad un livello di visione superiore. Un salto simile a quello che bisogna fare guardando questa ambigua immagine:

[*illustrazione*]

Questa illustrazione rappresenta una giovane donna con cappellino, ma anche una vecchia megera. Per vedere l'una e, in seguito, l'altra, dobbiamo "saltare" dalla giovane alla vecchia e viceversa. Questo salto da un'immagine all'altra è un salto da parte a parte; è un salto che va da un punto di vista ad un altro dello stesso livello. Con l'ironia, noi saltiamo però ad un livello più elevato. Che significa, dunque, tutto questo? Significa che noi ci sganciamo dalla spirale creata dall'adesivo, dicendo: "Oh! Che ironia! Ciò che esso vuole dire, in realtà, è questo: la fine della civiltà arriverà con la velocità di un treno espresso e tutto ciò non ci preoccupa più di un abito da sposa sporcato, un rapporto inesatto o una borsite, semplici cose che possono rovinare la giornata, ma dai!". Insomma, l'ironia associa due idee incompatibili in un insieme significativo. Noi proviamo un senso di sconforto, fintantoché non facciamo questo salto ad un livello di visione superiore.

Di sicuro l'ironia, così come una storia divertente, diventa banale e prosaica allorché è applicata. La ragione per cui essa è così potente è che l'ironia dice molto con poche parole. In che cosa, tutto ciò si applica ai koan? Rammentiamoci di quel celebre koan in cui Joshu, dopo un lungo, pericoloso e spossante viaggio, incontrò il maestro Nansen e gli chiese: "Qual è la Via?". E Nansen gli ribatté: "La mente ordinaria è la Via!". La mente ordinaria! Joshu aveva intrapreso quel difficile viaggio, proprio per cercare giustamente di liberarsi. Perciò, con quella domanda: "Qual è la Via?" egli intendeva chiedere: "Come sfuggire dalla sofferenza creata da questa mente ordinaria?". E tuttavia Nansen gli rispose: "La mente ordinaria è la Via!".

Proprio come l'adesivo, questo koan contiene due incompatibilità, in questo caso: la Via verso l'emancipazione spirituale e la mente ordinaria. La contraddizione tra due idee, nell'adesivo si

risolve con un salto ad un punto di vista superiore, da cui si può cogliere la frivolezza delle persone talmente immerse nelle loro piccole preoccupazioni quotidiane da essere totalmente ciechi nei riguardi della minaccia nucleare che porterebbe una distruzione massiva. La contraddizione nel koan si risolve lo stesso con un salto. Un salto, però, che non si fa verso un punto di vista più inglobante; ma un salto verso *nessun punto di vista*.

In un altro koan, un monaco si reca da un maestro e gli chiede: “Senza parlare e senza tacere, qual è la verità?”. Alcuni maestri spirituali, come ad esempio Aurobindo, avendo coscienza dei limiti delle parole, sceglievano di restare in silenzio. Ma la domanda del monaco, impediva la possibilità di scegliere il silenzio. Se qualcuno, dunque, non può utilizzare le parole – incluse tutte le forme di comunicazione, compresi i gesti e la danza – né può restarsene silenzioso, come risponderà?

Il *Sutra del Cuore* afferma: “La forma non è che il vuoto”; qui, due idee incompatibili, la forma e il vuoto (la non-forma), sono presenti contemporaneamente. Questa contraddizione può venir risolta con un salto, con il “risvegliare la mente”, un salto che non porti a nessun punto di vista poiché, prosegue il sutra, “non bisogna fissarsi su alcunché”. Come poter fare questo salto verso *nessun punto di vista*? Non sarebbe poi, questo *nessun punto di vista*, tanto un’astrazione quanto un salto nell’assurdo?

Per la risposta, ritorniamo alla faccenda dell’adesivo. Esso non dice: “Svegliatevi, stupidi, lasciate perdere le vostre meschine questioni e le vostre preoccupazioni infantili, altrimenti saremo tutti distrutti”. Esso si limita a dire: “Una guerra atomica potrebbe rovinarvi la giornata!”. L’ironia ci invita a fare il salto, proprio rifiutando di farlo. La mia spiegazione, offrendo una scappatoia, fino ad un certo punto ha indebolito l’ironia di questa frase. In quanto la forza dell’ironia ovviamente risiede nell’invito a fare un salto verso un punto di vista unificante, proprio rifiutando che quel salto venga fatto, obbligando così il lettore a rimanere in una implacabile contraddizione.

Il *Prajnaparamita Sutra* dice: “La forma non è che il vuoto, il vuoto non è che forma.” Non bisogna, alla guisa di certi eruditi, prendere questa ingiunzione alla lettera e credere che essa significhi: ‘la forma è identica al vuoto’, e quindi immaginarsi di poter senza difficoltà sostituire il termine ‘forma’ col termine ‘vuoto’ e viceversa.

Se credete che questa trasposizione sia senza conseguenze, proviamo allora a tradurre in altro modo questa frase, mettendo il termine ‘materia’ al posto di ‘forma’ e il termine ‘mente’ al posto di ‘vuoto’. Ora avremo l’ingiunzione seguente: “La mente non è che materia e la materia non è che mente”. Si potrebbe vedere che moltissimi scienziati sarebbero d’accordo con questo enunciato (15). Io scommetterei che quest’ultimi sono coloro che non si lasciano prendere dall’ironia dell’esistenza, ma che essi lavorano piuttosto al suo interno. In compenso, c’è chi afferma che la mente non è che materia, ma esegue ricerche nel campo della vita artificiale, dell’intelligenza artificiale e nel campo del cervello, parecchi vi si fanno coinvolgere. Per esempio, prendiamo ciò che ha detto Francis Crick, vincitore di Premio Nobel: “Le vostre gioie e le vostre pene, i vostri ricordi e le ambizioni, il senso dell’identità personale ed il libero arbitrio, tutto ciò in realtà non è che il comportamento di un grande aggregamento di cellule nervose e di molecole che sono tra loro associate” (16). Egli non tiene conto dell’ironia ed afferma che la mente ‘è’ la materia – il vuoto è la forma.

Noi vedremo parecchi esempi di ironia spirituale durante i brani che seguono. Ciascun esempio esige che si faccia un salto – un salto verso *nessun punto di vista* – ma poiché esso non viene fatto, questo stesso salto dà un potere immenso all’affermazione.

Sentimenti, pensieri, scelte e perfino la coscienza, sono tutti vuoti

Questi sono gli altri quattro skandha. La forma ne costituisce la base; essi sono tutti forme, anche se sono via via molto più sottili. Essendo la forma vuota, i sentimenti, i pensieri, le scelte e la coscienza sono anch'essi tutti vuoti. I cinque skandha sono analizzati in profondità in un celebre testo di psicologia Buddhista, l'*Abhidharmakosha*, in cui in sostanza si dichiara che il sé, essendo strutturato in cinque aggregati, non può essere di natura permanente. Il *Prajnaparamitasutra* va ancora più lontano col dire che questi stessi cinque aggregati sono privi di natura propria, vale a dire sono essi stessi vuoti. Il *Prajnaparamitasutra* pare svalutare perfino l'insegnamento dell'*Abhidharmakosha*, ma soltanto agli occhi di coloro che non tengono conto dell'ironia spirituale.

Il termine '*dharma*' è uno di quelli a cui è quasi impossibile trovare un equivalente nelle lingue occidentali. In questo contesto, si potrebbe tradurlo come 'fenomeni', cioè tutte le 'cose' esistenti e, quindi, tutti questi fenomeni sono anch'essi vuoti: sono tutti il vuoto originario. Montagne, alberi, automobili, persone, animali, tutti sono il vuoto originario. Non bisogna però credere che ciò significhi una 'assenza'. La forma è il vuoto, ma contemporaneamente il vuoto è *forma*.

Apparentemente, la quarta strofa sembra voler contraddire un insegnamento buddhista opposto, salvo a guardarlo nello spirito di ciò che si è detto riguardo all'ironia spirituale. Uno degli assiomi del Buddhismo dichiara che tutto ciò che ha una forma nasce, invecchia, decade e muore. Pertanto, il *Prajnaparamitasutra* afferma che i dharma non sono mai nati, non conoscono crescita né declino e mai più essi possono morire: e tutto ciò perché sono vuoti.

A noi sembra talmente evidente che le cose nascano e muoiano – che noi stessi siamo o vivi o morti. In un koan dell'*Hekiganroku*, vi è un aneddoto circa un maestro ed il suo discepolo che vennero a presentare il loro ultimo saluto ad un altro discepolo deceduto. Arrivati a casa del defunto, il giovane discepolo picchia le mani sul feretro, domandando al maestro: "È vivo o morto?" Il maestro risponde: "Non saprei proprio dirlo!". Perché questa risposta, dato che il fatto in sé appare così evidente? Esso dovrebbe necessariamente essere uno o l'altro, cioè vivo o morto. Vi è forse un'altra possibilità all'alternativa vivo o morto, essere o non-essere, qualcosa o nulla?.

Dogen diceva: "Il ceppo, una volta diventato cenere, non può più tornare ad essere un ceppo. Ma non bisogna pensare che la cenere sia lo stato potenziale del ceppo, o viceversa. La cenere è totalmente cenere ed il ceppo completamente ceppo. Allo stesso modo, quando le persone muoiono non possono tornare in vita; però, nel Buddhismo, noi non diciamo mai che la vita si trasforma in morte"(17). In altri termini, noi non possiamo eliminare il confine che c'è tra la vita e la morte, neanche con dei miti quali la reincarnazione ed il paradiso. Essendo tutte ugualmente forme, sono ugualmente tutte vuote.

Se noi eliminassimo la vita e la morte, il qualcosa ed il nulla, l'essere ed il non-essere, che cosa resterebbe? È verso di ciò che il sutra ci indirizza. "Aldilà" di qualcosa e del nulla vi è il vuoto; aldilà dell'essere e non-essere vi è il conoscere. Il cane, ha la natura-di-Buddha? Apparentemente, la risposta dovrebbe essere sì o no. Joshu disse: "No!", ma questa non fu una affermazione e neanche una negazione. Che cosa c'è allora, aldilà della vita e della morte? Se tutti i dharma non sono nati e se essi non muoiono, che cosa rimane? Noi non possiamo rispondere a questa domanda con parole o pensieri. Ecco perché il maestro rispose: "Non saprei proprio dirlo!". Tuttavia, non bisogna dimenticare il fatto che egli rispose: "Non saprei proprio dirlo" e non "Io *non posso* dirlo!"

Nessun 'sé' nella coscienza

Ancora una volta si sottolinea che non vi sono “né forma, né sentimenti, né pensieri, né scelte e nemmeno coscienza”. In un altro sutra, condensato come questo, una simile ripetizione sta ad indicare la grandissima importanza assegnata a ciò che viene detto. Vale a dire che occorre che noi si mediti su questa frase. Queste parole non esprimono tanto un dogma, né un credo catechistico. Per lo più, esse sono una sfida, un richiamo al risveglio.

Noi regolarmente recitiamo la *Prajnaparamita Hridaya* durante le nostre 'sesshin' (in giapponese sta per 'ritiri spirituali'). Ma quanti sono coloro che, partecipando ai ritiri e cantando il sutra, si interrogano realmente sul significato di queste parole? Un giorno, dopo aver recitato il sutra, un giovane monaco domandò al suo maestro: “Io ho due occhi, due orecchie ed un naso, perché il sutra dice – ‘né occhi, né orecchie e né naso?’”. Il maestro gli rispose: “La tua domanda è troppo profonda per me. Devo presentarti ad un maestro Zen.” Quando io chiedo a qualcuno: “Secondo te, la stanza in cui ci troviamo ora, è reale?” la risposa, pressoché invariabilmente, è: “Certo che sì!”. E quando io aggiungo: “Come fai a sapere che questa stanza è reale?”, la persona risponde: “Beh, perché io la vedo, la posso toccare!”. Però, il sutra dice che non esiste alcun occhio per vedere, nessuna mano per poter toccare. La maggioranza delle persone crede di essere i loro propri corpi, viceversa il sutra dice: “non c'è corpo...”; ecco che il sutra, qui, ci lancia ancora una sfida. Chiunque comprenda veramente la questione, non potrà più dormire tranquillo; sarà come se il sutra avesse sparpagliato delle pietruzze nel suo materasso.

Si potrebbe battere in ritirata e dire: “Io sono la mente”. Cartesio utilizzò questo tipo di via di fuga (“Io posso dubitare di tutto, perfino di essere il corpo; ma non posso dubitare di esistere, perché siccome dubitare è pensare, dato che io penso, dunque io sono”). Ma chi è che pensa? È la mente? Quando si usa questo termine, a che cosa ci si riferisce? Non dico certo della definizione del dizionario, ma di ciò che è l'esperienza soggettiva della mente. Una questione così offre davvero una sfida interessante. Come si può studiare la mente? Non i contenuti della mente, ma la mente stessa.

Nel *Mumonkan* vi è questo dialogo – diventato un koan – nel quale il futuro secondo patriarca, Hui-ko, domandò a Bodhidharma: “Sono il vostro discepolo, ma la mia mente non è in pace. Vi supplico, pertanto, di darmi la pace”. Bodhidharma ribatté: “Dammi la tua mente ed io le darò la pace”. E Hui-ko riconobbe: “Ma io l'ho cercata dappertutto e non l'ho trovata da nessuna parte!”. Secondo voi, in che modo egli aveva cercato la sua mente?

Non c'è Ignoranza né fine dell'Ignoranza

L'ignoranza è uno dei tre 'klesha', ovverosia tendenze negative, del Buddhismo – il termine “peccato” ne sarebbe soltanto un equivalente approssimativo. Gli altri due sono la rabbia (o avversione) ed il desiderio (o avidità). Tuttavia, l'ignoranza è il 'klesha' principale, perché esso è la radice degli altri due ed a causa del quale si generano la personalità e l'egoismo. Tagliando questa radice, si diventa liberi. Ma come si può tagliare questa radice?

Il significato dell'ignoranza è espresso in modo succinto nel koan “Chi sono io?”. Tutti noi miseri umani, siamo qui proprio perché non sappiamo veramente rispondere a questa domanda. E noi non possiamo rispondere a causa dell'ignoranza. E non è soltanto per il fatto che non possiamo rispondere, quanto, e ciò è ancora più importante, che non sappiamo neanche come rivolgerci questa domanda. Invariabilmente dietro questa domanda c'è nascosto un presupposto mai rimesso in discussione: “Dato che io sono, chi o che cosa sono io?”. Questo “dato che io sono” è l'ignoranza, perché implica che io sia *qualche cosa*. L'ignoranza e la credenza “io sono qualcosa”

non sono per nulla diverse. Assumendo in continuità di essere ‘qualcosa’, io ignoro nel contempo la mia natura reale, le volto le spalle e rifiuto di conoscerla.

Il sutra non si contenta di affermare che la radice è l’ignoranza, ma va ancora più lontano, col dichiarare che l’ignoranza è vuota. Come ci si può sbarazzare dell’ignoranza? Non è applicandoci con lo studio, né con la meditazione, la concentrazione o la contemplazione. Tutto ciò può agevolare lo stabilirsi delle basi, farci giungere fino all’ingresso, forse perfino aprirci la porta, ma poi occorre ancora entrarvi. Come allora sbarazzarci dell’ignoranza? Un altro modo di porre la domanda è il seguente: “Come sbarazzarci della fata che non è nella stanza?”- Vedendo che nella stanza *non c’è* nessuna fata! Paradossalmente, è solo vedendo la natura illusoria dell’ignoranza che noi possiamo andare al di là di essa. Dunque, “non c’è ignoranza, né fine dell’ignoranza né nulla che sorga dall’ignoranza!”.

Né malattia, né vecchiaia e né morte

Il Buddha prese la decisione di impegnarsi nel sentiero spirituale (la Via) dopo che ebbe visto un malato, un vecchio ed un morto. Perciò ora il sutra ci dice che non vi è decadenza e né morte. Potrebbe sembrare assurdamente che il Prajnaparamitasutra rifiuti pressoché tutto l’insegnamento del Buddha. Perfino Joshu, nella sua risposta alla domanda del giovane monaco a proposito del cane e della natura-di-Buddha, sembra contraddire l’insegnamento fondamentale del Buddha che, al momento del suo risveglio, esclamò: “O meraviglia delle meraviglie, tutti gli esseri sono dotati della natura del Risveglio (leggi: natura-di-Buddha)!” Esclamazione ripresa poi anche dal maestro Hakuin nel suo ‘*Canto dello Zazen*’, in questi termini: “Fin dall’inizio, tutti gli esseri sono Buddha!”. Perciò nella sua risposta al monaco, Joshu disse “*Mu!*” (che significa ‘No!’); ed è la stessa cosa che dire “niente occhi, né orecchie, né naso, ecc.”. È lo stesso ‘No’ di “né malattia, né vecchiaia e né morte e neppure cessazione di una o l’altra”. Quindi, malgrado l’apparenza, non bisogna prendere alla lettera il “*Mu!*” di Joshu.

Quando quel dialogo ebbe luogo, Joshu era probabilmente un uomo anziano, avendo lavorato su se stesso per tutta la vita. È dunque poco probabile che egli abbia voluto contraddire una delle più profonde intuizioni del Buddha. Allora, cosa aveva voluto intendere con questo ‘No’? In un’altra occasione simile, alla stessa domanda riguardante il cane e la natura-di-Buddha, egli rispose “*Si!*”. Dunque, ironia spirituale? Il “*Mu*” di Joshu, il “né occhi, orecchie o naso”, come pure “né declino né morte” del sutra, sono ugualmente nient’altro che ironia spirituale.

Né Origine, né Cessazione, e nessun Nobile Sentiero

Ecco, qui abbiamo ancora delle negazioni. Forse che il “*Sutra del Cuore della Saggiezza*” attacca stavolta le Quattro Nobili Verità del Sentiero Buddhista?

Ricordiamo brevemente quali sono le Quattro Nobili Verità:

1) *La Verità della Sofferenza*. La nascita è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la malattia è sofferenza e, infine, la morte è sofferenza. Il dispiacere, il dolore, il lamento, la pena e la disperazione, tutti sono sofferenza. Lo stare insieme a persone che non amiamo è sofferenza, la separazione dalle persone che amiamo è sofferenza. Non ottenere ciò che si desidera è sofferenza, sopportare ciò che non è desiderato è sofferenza. Insomma, questo corpo, questi cinque aggregati (*skandha*) a cui ci attacchiamo, sono sofferenza.

2) *La Verità dell’Origine della Sofferenza*. È questa sete di esistenza che produce e genera nuove rinascite e che, collegata ad una avidità appassionante, trova sempre qui e là nuovi attaccamenti al

godimento. È la brama dei piaceri sensoriali, la brama dell'esistenza individuale, perfino il desiderio di annichilirsi.

3) *La Verità della Cessazione della Sofferenza*. È la cessazione totale di questa sete, della brama e del desiderio; il lasciar andare, l'abbandono e la rinuncia, vale a dire liberarsene e distaccarsene.

4) *La Verità del Nobile Ottuplice Sentiero*. Esso è: Giusta Visione, Retto Pensiero, Retta Parola, Giusta Azione, Retto Comportamento, Retto Sforzo, Giusta Attenzione e Retta Contemplazione.

Il Sutra afferma "Niente sofferenza, niente dolore". Tuttavia, esso aggiunge: "niente fine del dolore e nessun sentiero che libera dal dolore": Ciò sta ad indicare il Nirvana, ma non quello solitamente designato come nichilista e negativo. Normalmente le persone vedono il Nirvana come una estinzione totale, una completa sparizione. Io mi ricordo che Yasutani Roshi diceva, in riferimento all'Illuminazione: "Non è cambiato nulla!". Mentre diceva questo, egli faceva il gesto di porre la mano destra sulla mano sinistra e poi aggiungeva: "Però, è cambiato tutto!" e con un gesto repentino egli poneva la mano sinistra sulla destra. Il Nirvana è estinzione, ma è l'estinzione dell'IGNORANZA! La Vita, e tutto ciò che compone la vita, rimane totalmente identica nel Nirvana, ma c'è un cambiamento radicale, un cambiamento in maniera tale che ci è attualmente impossibile immaginare o concepire.

Se si potesse dare un nome allo scopo della pratica, sarebbe quello di penetrare nella sua natura di verità. Non sarebbe allora l'ottenimento della saggezza? Non proprio. Penetrare la sua natura di verità è la *cessazione della ricerca*. Nel *Mumonkan* vi è questo koan: Un monaco di nome Ganto disse del suo maestro Tokusan: "Egli non ha ottenuto la parola ultima dello Zen". Ganto disse questo ad un altro monaco, Seppo, il quale senza dubbio pensò che egli volesse denigrare il maestro Tokusan. Ma, al contrario, ciò che Ganto voleva dire è che Tokusan aveva penetrato la stessa verità insegnata dal Prajnaparamitasutra, quando afferma: "Nessuna saggezza da ottenere, perfino la conoscenza è vuota!" L'ultima parola dello Zen è che non vi è alcuna parola ultima nello Zen!

Così il Bodhisattva raggiunge il puro Nirvana

In questo passaggio, si può vedere l'ineffabile ironia del sutra. Dopo aver sistematicamente negato ogni sentimento, pensiero e scelta decisionale, dopo aver affermato che non vi è alcuna saggezza da ottenere, il sutra dichiara che il Bodhisattva, vivendo nel cuore della saggezza Prajna, è liberato da ogni timore. La chiave di questo passaggio risiede nel "egli non si attacca più a nulla", né al sé e né alle cose. È perciò in questo modo che bisogna lavorare col sutra, come pure con i koan. Tutti i koan partono da questo punto. I principali koan, "Mu!" e "Chi sono io?", come pure "Il suono di una sola mano", ci permettono di aprirci a ciò che significa "non attaccarsi più a nulla!". I koan successivi, inoltre, approfondiscono questa realizzazione e garantiscono un costante e continuo arricchimento.

La Prajna è la "Madre di tutti i Buddha e Bodhisattva", inclusi i sette leggendari Buddha archetipici. Dal momento che la mente si apre a Prajna, è essa stessa che dà nascita al Buddha. Parlare di "fede nella prajna" è alquanto ridondante, perché la fede è *già* la saggezza-prajna. Ciascuno di noi è (un) Buddha; Prajna è la madre di tutti noi. Noi siamo ora e sempre già completamente presenti. Fuori di noi non c'è nulla e noi tutti lo sappiamo già, perché la nostra vera natura è quella di "conoscere". È come la luce di una lampada che, oltre ad illuminare tutto intorno, illumina pure se stessa. Questa luce è la fede (o fiducia). Quando noi sapremo che, al di fuori di noi, non vi è nulla, Prajna si sarà manifestata in noi. Il problema è che, quando noi ne parliamo in questo modo, questo ci dà l'impressione che qualcosa sia da dover essere conosciuta. Prendiamo allora questo "raccontino" (giapp. "*mondo*", cinese "*hua-t'ou*") per dire ciò con altri termini: Un monaco

domanda a Joshu, “Qual è la mia essenza?” Joshu risponde: “L’albero si muove nel vento, l’uccello vola lassù, il pesce salta nell’acqua, la quale è molto fangosa!”

Il Mantra-Dharani.

Il *Prajnaparamita-Hridaya-Sutra* termina con questo eclatante e incomparabile mantra. Il termine sanscrito ‘*mantra*’ significa “protezione per la mente”. Di solito, è una frase o una parola che viene ripetuta durante la meditazione o anche nelle attività quotidiane. Il mantra più semplice è quello di contare i respiri. Eccovi una maniera per comprendere l’efficacia dei mantra: supponiamo che vi sia un gruppo di persone desiderose di compiere qualcosa insieme, ma che non hanno un leader. Vi sarà verosimilmente un tasso di discussioni conflittuali e non si potrà adempiere a niente. Ora, supponiamo che una autorità deleghi un capo al gruppo. Il gruppo si riunirà intorno a questo leader e sarà d’ora in avanti in grado di fare ciò che c’è da fare. Allo stesso modo, la nostra mente è piena di pensieri conflittuali che spesso si annullano l’un l’altro, causandoci grossi problemi ed enormi tensioni. Con un pensiero dominante (il mantra), gli altri pensieri si radunano intorno ad esso e l’armonia viene ristabilita.

Un’altra maniera per comprendere l’efficacia di un mantra è di vedere che tutti questi pensieri arbitrari e negativi che ci attanagliano, esigono una certa energia; allorché questa energia viene impiegata per recitare un mantra, essa non sarà più disponibile per alimentare i pensieri distruttivi.

Il mantra del *Prajnaparamitahridaya* ha un suo ritmo, quello delle pulsazioni cardiache: “*Gate, gate, paragate, parasamgate, Bodhi, Svaha!*”. Esso può essere ripetuto continuamente, in sincronia con i battiti del cuore. Utilizzato come complemento alla meditazione, si nota che spesso esso segue il ritmo della respirazione. In altre parole, il mantra può unirsi ai due ritmi fondamentali della vita: il battito del cuore ed il movimento inspiratorio ed espiratorio. Aggiungiamo che, per utilizzare veramente bene un mantra e per beneficiarne al meglio, è preferibile lavorare con un mantra valido.

Anche se può essere efficace per persone molto distratte, che hanno bisogno di un sistema per concentrarsi nelle loro pratiche, questo non resta che il modo più meccanico ed il meno ispirato di utilizzare il mantra. Non bisogna dimenticare che questo mantra conclude un sutra estremamente sottile e profondo. Di conseguenza, sarebbe meglio impiegarlo nel contesto del sutra.

‘*Gate, gate*’ significa “andato, andato”. ‘*Paragate*’, “andato al di là”. ‘*Parasamgate*’, “totalmente andato al di là”. Al di là delle forme, dei sentimenti, dei pensieri e delle scelte; al di là della nascita e della morte, della saggezza e dell’ignoranza. Andare al di là, significa arrivare alla Bodhi (Illuminazione). ‘*Bodhi*’ può avere il significato di “conoscere” (nel modo trascendente) quella luce che illumina se stessa. Andare completamente al di là, ci risveglia alla illuminazione del mondo. SVAHA ! (Che Meraviglia!)

CAPITOLO 4: IL SUTRA DEL DIAMANTE

Andando e venendo,

L'anatra non lascia alcuna traccia, e

Non ha bisogno di nessuna guida!

In sanscrito, il 'Sutra del Diamante' è chiamato "Vajracchedika Prajnaparamitasutra" (cioè, il Sutra del Diamante che traccia la Suprema Saggezza). Come il nome stesso indica, questo Sutra si situa nella tradizione Prajnaparamita. 'Vajra' si può tradurre anche con "fulmine", oltre che con 'diamante', ma in questo caso è preferita quest'ultima traduzione. Il diamante simbolizza la realtà, in quanto anch'essa è indistruttibile. I suoi lati taglienti permettono di tranciare tutte le illusioni, in modo particolare quelle che fanno credere che le cose esistano separatamente. Ordunque, l'aspetto principale della realtà che il diamante simbolizza è "Shunyata", cioè la vacuità.

"Un giorno, di buon mattino, il Beato prese il suo mantello e la sua ciotola e si diresse verso la grande città di Shravasti per mendicare il cibo. Nel centro della città, egli mendicò di porta in porta, secondo la regola. Dopo aver mangiato, fatto ritorno, egli ripose la ciotola ed il mantello, si lavò i piedi, preparò il suo seggio e si sedette..."

Questo è il paragrafo che apre il Sutra del Diamante. Salta subito all'occhio la differenza con gli altri sutra Mahayana. Per esempio, ecco com'è il passo di apertura dell'Avatamsaka Sutra:

"Dopo che il Buddha fu entrato in concentrazione meditativa, il suo rifugio divenne magnifico ed enormemente vasto; la superficie della terra parve essere composta di diamanti indistruttibili e la superficie del sole coperta da una rete intessuta di stupendi gioielli, contornata da fiori bellissimi e cosparsa tutt'intorno di pietre preziose. La casetta, trasformatasi in un grande padiglione, era adornata con pilastri di zaffiro su cui si avvolgevano in proporzioni armoniose decorazioni fatte di bellissime perle che illuminavano il mondo, guarnite da ogni sorta di pietre preziose riunite in coppie, decorate di grappoli di gioielli dorati; dappertutto vi era una fantastica collocazione di torrette, di archi, di saloni, di finestre e di balconi."

Ciò che è notevole nell'inizio del Sutra del Diamante, è che esso presenta il Buddha come un uomo del tutto ordinario. Ricordiamoci della risposta, data da Nansen, alla domanda di Joshu: "Qual è la Via?" – "La mente ordinaria è la Via...".

Questa risposta è sicuramente uno tra i più grandi contributi dati dallo zen alla ricerca spirituale dell'umanità; in nessun'altra parte noi troviamo questa verità espressa in una maniera così concisa. Nessun minuzioso rituale, né profonda teologia, né misticismo e né magia, soltanto: "La mente ordinaria è la Via!" Non abbiamo bisogno di una mente speciale per praticare lo Zen, e nemmeno occorre possedere poteri eccezionali o specifiche emozioni.

Come Joshu stesso dichiarò, tempo dopo: "Quando ho fame, mangio e quando sono stanco, dormo!". È così che, senza squilli di trombe né rulli di tamburi, il Buddha viene presentato come un monaco ordinario, che faceva ciò che tutti gli altri monaci dell'epoca dovevano fare.

Tuttavia, non bisogna farsi prendere dall'ironia di tutto questo. Nel dialogo con Joshu, che noi abbiamo riportato, Nansen aggiunse: "La Via è come lo spazio vuoto, ove possono coesistere il bene ed il male, io e te, un risvegliato ed un ignorante". Se noi consideriamo il Buddha come una persona superiore, privo delle debolezze che angustiano il resto dell'umanità, se noi lo riteniamo proprio come disceso dal cielo, qual è la sua utilità come guida? Se non condividessimo con lui una

comune eredità di difetti ma anche di possibilità positive, se seguissimo due vie inconciliabili e parallele, allora dovremmo cercare altrove per trovare qualcuno che possa aiutarci ed ispirarci, stando nella nostra umanità ordinaria e fallibile. Il fatto che il Buddha è esattamente uguale a noi, dà un senso a tutta la nostra ricerca. Comunque, il Buddha non è *solamente* una persona ordinaria. Altrimenti, per quale motivo dovremmo penare nel penetrare le apparenti contraddizioni, di cui questo e gli altri sutra sono cosparsi? Perché dovremmo sforzarci di comprendere ciò che egli disse o di praticare conformemente a questa comprensione?

Il Buddha era un uomo ordinario, ma non era un uomo ordinario. Il dialogo seguente forse getterà un po' di luce su questo paradosso. Un giorno qualcuno domandò a Yasutani Roshi: "Qual è la differenza tra voi e me?" Yasutani rispose: "Non c'è nessuna differenza, salvo il fatto che io ne sono a conoscenza!". Il Buddha avrebbe dato la stessa risposta. Quando Yasutani rispose con la frase: "Non c'è nessuna differenza", essa è l'equivalente di: "La mente ordinaria è la Via!", e quando aggiunse: "solo che io ne sono a conoscenza", essa corrisponde a ciò che disse ancora Nansen: "La Via è come lo spazio vuoto".

L'Ironia del Sutra del Diamante

Questo sutra è pieno di ironie, la prima delle quali, cioè la risposta alla prima domanda di Subhuti diretta al Buddha, è una delle più eclatanti: "O Signore, allorché uomini e donne di buone tendenze desiderano realizzare l'incomparabile risveglio, quali comportamenti devono essi avere ed in che modo devono padroneggiare i loro pensieri?" Il Buddha rispose: "I Bodhisattva devono così disciplinare i loro pensieri: tutti gli esseri viventi, grazie a me, potranno ottenere il Nirvana della perfetta liberazione. Tuttavia, anche se coloro che potranno liberarsi sono innumerevoli, nessuno di essi può esserlo. E perché? Perché nessun autentico Bodhisattva conserva l'idea di un 'io', di una personalità, di un essere o di un individuo separato!"

Questa è una risposta, non priva di una certa ironia, che contiene due contraddizioni, una nascosta ed una evidente. Quella nascosta risiede nella frase: "Tutti gli esseri viventi potranno ottenere, *grazie a me*, il Nirvana della perfetta liberazione". La contraddizione evidente è "Tuttavia, anche se coloro che potranno liberarsi sono innumerevoli, *nessuno di essi* può esserlo". Fermiamoci su queste due contraddizioni.

Uno dei principali insegnamenti del Buddhismo è che "nessuno può purificare un'altra persona". Ciò è riportato dal *Dhammapada*, che dice: "Il male è compiuto a causa propria, e per questa causa propria si soffre. Perciò, smetti da solo di fare il male, in quanto nessuno può purificare un'altra persona". Allorché il Buddha afferma: -"Tutti gli esseri viventi otterranno il nirvana della perfetta liberazione, *grazie a me*", chi è dunque questo 'me'? Abbiamo appena detto che il Buddha è un essere ordinario e che non possiede poteri eccezionali. In più, seguendo il suo stesso insegnamento, egli non ha il potere di liberare qualcun altro. Perché dunque egli avrebbe pronunciato questa dichiarazione? La risposta a questa domanda si trova nell'altra contraddizione, che è la chiave del sutra.

Se avessimo due persone – di cui una è il Buddha, un monaco ordinario che chiede l'elemosina, mangia il suo cibo e poi pulisce la sua scodella; e l'altra che è una persona che cerca il risveglio e si avvicina a quel monaco con l'intento di ottenere l'insegnamento – il monaco non potrebbe in alcun modo guidare il ricercatore al risveglio. Sicuramente potrebbe incoraggiarlo, ispirarlo, guidarlo, consigliarlo e sostenerlo, ma non potrebbe andare oltre ciò. Se, invece, come disse Nansen: "La Via è come il vasto spazio vuoto, in cui possono coesistere il bene ed il male, io e te, un risvegliato ed un ignorante", ci si può ugualmente chiedere: "dove mai ci può essere qualcuno che aiuta e qualcun altro che ha bisogno di essere aiutato?". Quando il Buddha parla, egli non è differente da colui al

quale sta parlando; non solo non è differente, ma non ne è nemmeno separato. Ecco perché egli dichiara: “Nessun autentico Bodhisattva può coltivare l’idea di un ‘io’, di una personalità, di un essere o di una individualità separata”. In altri termini, non vi sono assolutamente due persone, cioè il monaco ed il ricercatore. Non ce n’è neanche una. Tuttavia, non si può certamente dire che non vi è nulla. Quello che c’è, è ciò che il Buddha chiama “me”.

Gesù Cristo proclamò: “Nessuno potrà venire al Padre, senza di ‘me’!”. E disse pure: “Io sono la Via, la Verità e la Vita!”. Quando il Buddha utilizzò il termine ‘me’, egli non si riferiva certamente a se stesso, Siddharta Gotama, non più di quanto il Cristo si riferisse a se stesso, Gesù di Nazareth, quando usò i termini ‘io e me’. Così come sostenuto dal sutra, non vi è un essere separato, nessun ‘io’ o ‘me’ individuali. Quando comprendiamo ciò e lo vedremo in questo modo, noi saremo “liberati” o, secondo le parole di Cristo, “verremo al Padre”. “Vedere” questo ‘è’ la verità e la Via. Quando disse: “Tutti gli esseri viventi otterranno il nirvana della perfetta liberazione, grazie a me”, il Buddha si riferiva alla “Via, Verità e Vita” di cui ciascuno di noi è la manifestazione.

Il Donare: Aldilà della Moralità

Il sutra continua così: “*Un Bodhisattva che reca il suo aiuto o dona agli altri, in virtù di un codice etico, un insieme di principi o di una morale, è come un cieco che tentenna nell’oscurità; ma un Bodhisattva che reca il suo aiuto o dona agli altri con la mente libera da ogni nozione morale o etica, è come una persona con gli occhi spalancati nella chiarezza radiosa del mattino e per il quale tutte le cose sono chiaramente visibili.*”

Il sutra quindi elabora al riguardo del donare (*dana*), che è la prima delle Sei Paramita (Le Perfette Virtù), essendo ‘*prajna*’ la sesta. Spesso ‘*dana*’ viene tradotta con “carità”, ma disgraziatamente, soprattutto dopo che Charles Dickens ne fece un così edificante ritratto, la ‘carità’ significa esattamente l’opposto di ciò che il Sutra del Diamante raccomanda. La carità sottintende assai spesso la dualità: “*Io do a te questo*”. Colui che dona è forzatamente differente da colui che riceve e, implicitamente, il primo è superiore al secondo. Più avanti nel sutra, il Buddha sostiene che il Bodhisattva deve salvare tutti gli esseri viventi, realizzando però che non vi è alcun essere da dover salvare. Queste parole hanno la medesima implicazione dell’ingiunzione di donare senza essere ‘attaccati’ alla forma. Così fintanto che c’è un ‘io’ che dona ad un ‘te’, vi è un dualismo, un dualismo mantenuto a causa di una imposizione morale che pretende che tale sia il nostro dovere di donare, cioè che aiutare debba essere un obbligo.

Il Cristo afferma che noi dobbiamo amare il nostro prossimo come noi stessi, e questo sutra insegna sensibilmente la stessa cosa. Il sutra dichiara: “Quando dona, il Bodhisattva deve essere distaccato. Vale a dire che si deve donare senza essere attaccati alla forma”. Se voi avete bisogno di aiuto ed io mi sento obbligato ad aiutarvi, allora siamo separati, distinti; c’è un ‘voi’ ed un ‘me’, una persona che aiuta ed una persona che viene aiutata; questa situazione provocherà necessariamente un risentimento, in un modo o nell’altro. Una replica tratta da una trasmissione satirica della televisione britannica, illustra a meraviglia quanto sopra: “Non capisco perché mi si detesti così tanto. Io non ho più aiutato nessuno da moltissimo tempo!”. Milarepa, il grande Yogi Tibetano, metteva in guardia i suoi discepoli nell’aiutare gli altri perché, diceva, “fintanto che esiste un ‘ego’, l’aiuto non può che sfociare in un danno”.

Eppure, quando qualcuno inciampa, io non posso impedirmi di tendergli la mano; chi può rifiutare quando gli si chiede questo tipo di aiuto? È questo livello di spontaneità che dà luogo al vero aiuto.

Un regalo fatto con lo scopo di riceverne in cambio meriti o di guadagnare così un ingresso in qualche paradiso è un donare attaccato alla forma. Il sutra non è che ci raccomanda di non aiutare più gli altri, ma ci raccomanda di abbandonare questa nozione che ‘io’ *devo aiutare* gli altri’.

Come Riconoscere il Buddha?

Subhuti interrogò il Buddha: “Il Tathagata può essere riconosciuto dalle caratteristiche materiali?”. Ora, fermiamoci un po’ su questo termine, ‘*Tathagata*’. Spesso utilizzato come sinonimo del Buddha, in questo caso esso si riferisce a Shakyamuni, la persona a cui sta indirizzandosi Subhuti. Tuttavia, se noi ci limitiamo a questa sola concezione, non comprenderemo mai il Sutra del Diamante, né alcun altro sutra. Ricordiamoci delle parole del Buddha: “Nessun autentico Bodhisattva può coltivare l’idea di un ‘io’, di una personalità, di un essere o di una individualità separata”. Nessun Buddha autentico, quindi, coltiva l’idea di essere un Buddha.

Tathagata è tradotto di solito con “Così andato”. Esso è collegato da vicino con l’altro termine ‘*tathata*’, che significa “Talità, quiddità”. Una traduzione migliore di Tathagata sarebbe “ritornato”. Una persona sviene e poi rinviene; o meglio ancora, si dimentica di sé e poi ritorna a se stessa. Si può dire perfino che una persona rinvenga, o riprenda coscienza. E, quello stato di coscienza a cui si rinviene, è chiamato ‘*tathata*’ (lo stato del “proprio così”).

Dunque, la domanda: “Il Tathagata può essere riconosciuto dalle caratteristiche materiali?” è identica a quest’altra: “Quando si ritorna a se stessi, alla fine, a che cosa si rinviene?”, oppure: “Che cos’è ‘Mu’?”, o anche, “Chi sono io?”, o “Qual è il mio volto di prima che i miei genitori fossero nati?”. Subhuti si informa sul modo di riconoscere il Tathagata, in se stesso così come negli altri.

Molte persone credono di dover avere una speciale esperienza o una particolare comprensione che dia la dimostrazione del loro raggiunto risveglio. O anche, essi cercano di scoprire dei segnali di risveglio in qualche persona illuminata, oppure cercano di dare un significato alle sue azioni, alle sue parole; cosa che in realtà non può esservi. Alcuni individui agiscono e parlano in un modo alquanto solenne, credendo così di dar mostra di saggezza, oppure si vestono in modo strano, portano la barba o si rasano il capo e agiscono con portamenti che essi credono essere quelli di una persona illuminata. Per questo, il Buddha ha dichiarato: “Il Tathagata non può essere riconosciuto da nessuna caratteristica materiale. Perché? Perché le caratteristiche materiali non sono, nella realtà, delle caratteristiche materiali. Tutto ciò che ha una forma è irreali; quando tutte le forme sono percepite come irreali, allora il Tathagata è percepito”. Quest’ultima frase è la chiave. Che cosa significa ‘vedere tutte le forme come irreali’? Noi dobbiamo sapere già da noi stessi che la forma è il vuoto e, un modo per saperlo, è di penetrare un koan in profondità.

Ponendo questa domanda, Subhuti cerca ugualmente di sapere come poter riconoscere una persona risvegliata. Come poter sapere con certezza che qualcuno è un “illuminato”? Riguardo a ciò, c’è un aneddoto a proposito di un messaggero a cui l’Imperatore aveva ordinato di trovare un certo maestro Zen. Egli cercò dappertutto fino al giorno in cui, arrivato ad un villaggio, qualcuno gli disse: “Io so dove abita l’uomo che vai cercando”. “Ah, sì? E dov’è?” chiese il messaggero. “Sta sotto quel ponte, insieme con i mendicanti”. “Ma come posso riconoscerlo?” s’inquietò il messaggero. “Oh, è semplice – disse l’uomo – Porta con te dei meloni e offrigliene uno. Quello che si getterà sul melone è il maestro. Egli ne va pazzo”.

Allorquando noi cerchiamo dei marchi distintivi o delle caratteristiche speciali, in noi come negli altri, stiamo separandoci da ciò che è. Noi tentiamo di regolare le nostre percezioni e le nostre azioni secondo un ideale preconcepito e da questo ideale poi giudichiamo gli altri. È proprio perché noi viviamo in funzione di regole, di immaginazioni e di ideali, che ci smarriamo e ci perdiamo. Per

essere illuminati, bisogna abbandonare tutte le immaginazioni e le idee riguardo al risveglio. Dogen diceva che una persona risvegliata non sa che si è risvegliata. Joshu diceva: “Quando ho fame, mangio e quando sono stanco, riposo”. Queste due frasi hanno lo stesso significato. Dio stesso non sa di essere Dio. Tuttavia, qui c’è senz’altro una ironia che non deve essere ignorata.

Trascendere l’Insegnamento

“Il mio insegnamento della Buona Legge deve essere paragonato ad una zattera. Il dharma dovrà essere abbandonato, tanto più ancora il non-dharma”.

Questa dichiarazione, da me citata all’inizio dell’opera, indica il carattere provvisorio dell’insegnamento del Buddha. È nella natura del linguaggio, di voler imporre qualcosa di assoluto su ciò che essenzialmente è relativo ed impermanente. Così è per la sua efficacia: il linguaggio porta stabilità all’esperienza. Per chiarire questo punto, ho voluto riportare l’esempio seguente, preso dal mio libro *“Il sogno della farfalla”*. Vi è una macchia sul muro e voi, fino ad un certo punto, ne avete coscienza, ma non vi ci siete soffermati. Poi vi capita di concentrare la vostra attenzione su quella macchia e le date un nome, chiamandola ‘Jo’. D’ora in avanti, ogni volta che entrerete nella stanza, vedrete ‘Jo’. La macchia ha acquistato una permanenza che non aveva prima di allora. Ciò non significa che prima di aver avuto un nome, la macchia fosse costretta ad apparire e svanire, ma piuttosto che essa veniva ad emergere alla situazione totale, per tornare poi a fondersi nuovamente nel dimenticatoio. Ma quando si fondeva, essa non risorgeva. Diversamente, dopo che le avete dato un nome, essa non può più fondersi nello stesso modo. In più, anche se la macchia venisse tolta, dal momento che aveva avuto un nome, potremo sempre chiederci: “Dove mai è andata?”.

Dunque, così il linguaggio, procurando una stabilità, produce effetti secondari; a causa sua, ciò che era in essenza mobile e vivo, si arresta e si irrigidisce. È questo carattere rigido e fisso che ci dà l’impressione di vivere in una terra straniera, in cui qualcosa di vitale è stato tolto. Questo è il tema delle numerose leggende del *santo Graal*. E, se non restiamo attenti e vigili, perfino l’insegnamento del Buddha può aggiungersi anch’esso alle nostre illusioni; esso stesso può soffocarci ed ucciderci. L’insegnamento del Buddha non è tanto l’insegnamento della verità, ma di un sentiero per la verità. È come l’installazione di una impalcatura prima di costruire una casa; una volta che la casa è terminata, l’impalcatura deve essere smantellata. Dobbiamo spezzare il fascino malvagio del linguaggio, al fine di ritrovare la nostra natura originaria. Una volta attraversato l’oceano amaro della vita e della morte, dobbiamo lasciare a riva la zattera. Anche il Cristo disse qualcosa di simile: “Conoscete la verità ed essa vi renderà liberi”. La verità di cui egli parla, non è fissa e rigida in una formula, ma è davvero libera e dispensatrice di vita.

Il sutra prosegue, dicendo: *“Non dite mai che il Tathagata concepisce questa idea: ‘devo esporre un insegnamento’. Chiunque dica che il Tathagata espone un insegnamento calunnia il Buddha e si mostra incapace di spiegare ciò che io insegno”.*

Poi, il Buddha interrogò Subhuti: “Forse che il Tathagata ha un insegnamento da proporre?”. Subhuti risponde: “Se comprendo bene il senso di ciò che il Buddha sta dicendo, non vi è nessuna formulazione della verità, chiamata ‘Legge della perfetta e suprema illuminazione’. Inoltre, il Tathagata non ha alcuna dottrina da esporre. Perché? Perché il Tathagata ha detto che la verità è inafferrabile ed inesprimibile. Non si può dire che essa vi sia, né che essa non vi sia”.

Questi passaggi illustrano la natura contraddittoria dell’insegnamento che, come dice Subhuti, è un non-insegnamento. A ragione ci si può chiedere se il Sutra del Diamante non sia esso stesso una esposizione dell’insegnamento. Come riconciliare questo fatto con le parole del Buddha: “Se dite

che io do un insegnamento, state calunniando il Buddha”-? Se il sutra non è una esposizione dell’insegnamento del Buddha, allora che cos’è?

Questa domanda ci ricorda il koan n.11 del *Hekiganroku*, nel quale Hyakujo rimprovera i suoi monaci chiamandoli “mangiatori di rimasugli”. Il rimasuglio è ciò che resta dopo che gli acini dell’uva sono stati pressati; non hanno più alcun valore nutritivo. “Non sapete” diceva loro, “che in tutta la Cina non vi è un solo maestro Zen?”. I monaci avevano passato l’estate a chiacchierare in diverse conversazioni sullo Zen. Queste chiacchierate, come Hyakujo disse loro, sono solo residui, rimasugli. Allora uno dei suoi monaci gli disse. “Dunque, tu non sei un maestro di Zen?”.

Noi stiamo sempre in cerca di un risveglio e di un insegnamento che possa portarci al risveglio. Però, in realtà, non c’è nulla da dover fare. Il risveglio arriva quando si abbandona la ricerca; esso non ci lega a ciò che ci hanno insegnato o a ciò che abbiamo imparato. Sfortunatamente, abbiamo la tendenza a confondere ciò che ci viene detto, con il “*nulla da fare*”. Che non sia necessario fare qualcosa, non è del tutto identico a “*non fare nulla*”.

Leggendo un libro scritto da una persona con una certa maturità spirituale, potreste esclamare: “Oh, sì, è giusto. È proprio così. Questo è un buon libro!”. Come potete sapere voi, che “è giusto”? Come potete riconoscere la verità, sulla base di ciò che è scritto? Tutto ciò che le parole, e di conseguenza i maestri, possono fare, è di rispedirvi la vostra stessa luce. I pensieri sono come particelle di polvere fluttuanti in un raggio di sole. La luminosità di quella particella, i colori di arcobaleno che essa fa trasparire, non sono che il riflesso della luce del raggio di sole; in se stessa, la particella è priva di luce. Similmente, i pensieri – stimolati dai sutra, dalle testimonianze o dalle parole dei maestri – sono veri e luminosi perché essi sono il riflesso della nostra propria luce, della nostra propria verità. Una domanda sovente proposta dai koan è, “Perché Bodhidharma è arrivato dall’Occidente?”. Il mio maestro, Yasutani Roshi, diceva: “Se Bodhidharma avesse portato con sé una qualsiasi cosa, egli non sarebbe valso un centesimo”. Che cosa poteva avere da insegnare? Chi è mai che insegna? Chi è mai che apprende?

Nessuna Saggezza da Ottenere

Il Buddha interrogò Subhuti: “Ha forse ottenuto, il Tathagata, l’incomparabile realizzazione del Risveglio?”, e Subhuti rispose: “No!”

“La realizzazione incomparabile del Risveglio” è lo scopo della pratica Buddhista. Perché allora Subhuti dichiara che il Buddha non ha ottenuto il Risveglio? Il “Risveglio” lascia intendere qualcosa di definitivo, di assoluto; l’idea di “ottenere”, sottintende che si passi da uno stato di mancanza a quello di acquisizione. Il risveglio, tuttavia, è al di là di ogni concezione e non può essere né temporaneo né definitivo. Come ho già detto, l’assoluto ci viene imposto dal linguaggio. Per essere liberati dalle parole, dobbiamo vedere in trasparenza il loro “potere di fissazione” e ciò include perfino parole come “risveglio” e “illuminazione”.

Lo stato risvegliato e lo stato non-risvegliato non sono propriamente identici. Nello stato non-risvegliato si pensa di dover fare qualche cosa di indispensabile, che vi sia qualcosa da trovare e che un certo insegnamento possa aiutarci a trovarla. Nello stato di risveglio, si realizza che tutti gli esseri sono Buddha e che dunque non vi è alcuna cosa che si è costretti a fare. Benché non vi sia alcun nesso tra l’insegnamento ed il risveglio, l’insegnamento può attirare la nostra attenzione su questa verità e prepararci così a quel salto aldilà del pensiero, aldilà di ogni insegnamento.

Un monaco dichiarò ad un altro confratello monaco: “Io sono arrivato dal mio maestro senza niente e ne sono ripartito senza niente!”. “Perché allora andare a cercare un maestro?” ribatté l’altro.

“Beh, altrimenti come avrei potuto sapere che ero arrivato senza niente e che me ne ripartivo senza niente?” concluse il primo.

Un insegnamento può aiutarci a rimettere in questione le nostre radicate credenze, soprattutto quella che ritiene che noi abbiamo bisogno di un maestro e che il risveglio sia necessario. Quando il monaco interrogò Joshu con la domanda: “Il cane ha la natura-di-Buddha?”, la sua stessa interrogazione porta allo stato risvegliato. Joshu rispose: “No!”. Non c’è alcun stato di risveglio. Quale altro sarebbe altrimenti il senso del “No!” di Joshu; un ‘no’ che può essere ugualmente la risposta a domande quali: “Il Tathagata è risvegliato?”, oppure “Il Tathagata ha un insegnamento?” Ma la domanda, quand’anche resti “Che cosa aveva in mente Joshu quando disse ‘No!’?”, dal punto di vista del monaco è come cercare, in piena notte, la luce del giorno; dal punto di vista di Joshu è come cercare, in pieno giorno, l’oscurità della notte.

Grazie alla genialità delle parole, io posso trasmettere alle vostre menti ciò che vi è nella mia. Voi potreste domandarmi: “A che cosa stai pensando?” ed io potrei rispondervi: “Penso che vi sia una minaccia di pioggia per cui mi chiedo se non sia il caso di andarcene tutti via”. Oppure, poteri dirvi “ $E = mc^2$ ”, o qualsiasi altra cosa. Quello che in realtà io faccio, è di trasmettere alla vostra mente una parte o tutto quello che c’è nella mia. Perciò, fatemi ripetere la domanda: “Che cosa aveva in mente Joshu, quando ha detto ‘No!’?” Quando si arriverà a vedere cosa indica questa questione, non si avrà più alcuna difficoltà nei riguardi della risposta di Subhuti alla domanda del Buddha: “Tu pensi che il Tathagata abbia ottenuto la realizzazione dell’incomparabile risveglio?”

Pensare l’Impensabile

“E così, Subhuti, il Bodhisattva deve produrre un retto pensiero, perfettamente e supremamente illuminato. Questo pensiero non deve essere sostenuto dalla forma, né dal suono, dagli odori, dal gusto, dal tatto e nemmeno dagli oggetti mentali; non deve essere sostenuto da alcun dharma, da nessuna cosa quale che sia. Il Bodhisattva deve risvegliare la mente senza farla appoggiare su alcunché.”

Ecco una tra le frasi più celebri del Buddha: “Svegliate la vostra mente senza farla appoggiare su alcunché”. Ho indicato in precedenza che il termine ‘*prajna*’ significa “risveglio, illuminazione”, o “intensificazione dell’atto di conoscere”. Infatti, quest’ultimo significa risvegliare la mente senza fermarla su nessuna cosa in particolare. Ciò significa, inoltre, liberare la funzione del “conoscere” dagli strati di conoscenza nei quali la mente si è affossata.

Ma il Buddha dichiara ugualmente che il bodhisattva deve *produrre un pensiero* di suprema, retta e perfetta illuminazione. Che tipo di pensiero può mai essere? Ci vien detto costantemente di andare aldilà dei pensieri, che i pensieri fabbricano la prigione in cui siamo costretti a languire. Eppure il Buddha ci dice che dobbiamo produrre un pensiero di illuminazione perfetta! Egli inoltre aggiunge che questo pensiero non deve essere “sostenuto” da alcunché. In altri termini, esso non è un pensiero normale, ma è comunque un pensiero. Una delle domande che mi pongo più spesso è questa: “Come si può risvegliare la mente, senza farla appoggiare su qualcosa?”. Il Buddha risponde a questa domanda proprio quando dice che si deve produrre un pensiero che non sia sostenuto dai dharma (cioè, dai fenomeni), che non sia sostenuto da nessuna cosa.

Quando noi pensiamo, pensiamo sempre a ‘qualche cosa’. Quello che ci interessa è quel ‘qualcosa’ a cui stiamo pensando, il contenuto del nostro pensiero. Il contenuto dei nostri pensieri è l’idea che esso contiene, come pure i sentimenti, le sensazioni, le intenzioni che l’accompagnano. Qualunque cosa vi sia nei riguardi della mia casa, la mia famiglia o del mio lavoro, un pensiero è sempre accompagnato da sentimenti, sensazioni ed intenzioni... esso è ugualmente colorato

‘dall’io, dal me e dal mio’. Ecco i contenuti del pensiero. Perciò quando, qui, il Buddha usa il termine “pensiero”, egli non intende questi contenuti, non parla affatto di un concetto intellettuale. Egli afferma che noi dobbiamo produrre un *pensiero che non sia sostenuto* da alcunché: un pensiero senza contenuti. Allora, che tipo di pensiero potrà essere, questo? Dogen diceva che occorre *pensare l’impensabile*, che risulta essere la stessa cosa. Quando lavoriamo su di un koan, come: “Il suono di una sola mano”, oppure “Chi sono io?”, noi lavoriamo con un pensiero, ma esso è un pensiero senza contenuti. Così risvegliamo la mente, ma senza farla fissare su qualcosa. La mente è intensamente attiva, proprio come la mente di un artista compositore, scrittore o pittore, ma questa è una attività senza contenuti. Questo ci porta a dire che una persona che lavora su di un koan, è un artista, senza però una determinata arte particolare.

Il Mondo non è affatto un Mondo

“Il Tathagata dichiara che il mondo non è realmente un mondo; soltanto che lo si chiama ‘mondo’.”

Si potrebbe altrettanto bene dire: “Una mela non è una mela, ecco perché la si chiama mela”, oppure, in un modo ancor più rigido: “‘A’ non è ‘A’, ecco perché lo si chiama ‘A’-”. Questa è una ingiunzione assai diversa dalla logica classica occidentale, in cui “una mela è una mela” oppure “A è uguale ad A”, cioè che ogni cosa è uguale a se stessa. Un maestro Zen, un giorno, sfidò così un suo interlocutore: “Se tu dici che questo è un bastone, te lo darò. Se dici che non è un bastone, non te lo darò!” Che cos’è una mela? Che cos’è un bastone? Noi prendiamo il nome per la realtà, questo è il problema.

“Se qualcuno ascolterà questo sutra con fede e con una mente pura e chiara, potrà concepire una idea della realtà fondamentale. Si deve sapere che una simile persona avrà dato prova di una virtù tra le più rimarchevoli.”

“O Beato, questa idea della realtà fondamentale, non è un’idea pertinente; ecco perché il Tathagata insegna che l’idea di realtà fondamentale è solamente un nome.”

Queste sono frasi che dimostrano le più penetranti osservazioni del *Sutra del Diamante*. Allorché saremo passati attraverso le illusioni create dalle parole, noi avremo l’impressione di aver ottenuto il basamento, una realtà fondamentale da cui proviene tutto. Tuttavia, questa credenza in una realtà fondamentale implica ancora l’esistenza di un sostrato, di un appiglio su cui appoggiarsi. Il Buddha insegna che un tale sostrato non esiste, come non esiste il sostrato (o base) del conoscere o dell’essere. Ecco dov’è il pensiero ultimo senza contenuti. Gli alchimisti si servivano del simbolo della fontana per trasmettere una simile comprensione.

Paura e Terrore durante la Pratica

“Quegli esseri che, ascoltando questo discorso, non sono presi da timore, né da brividi di freddo e non sono atterriti, hanno raggiunto una eccezionale realizzazione.”

Naturalmente, per avere l’esperienza di questa paura, bisogna *comprendere realmente* il *Sutra del Diamante*, non soltanto tramite le orecchie, ma con gli stessi occhi, con le 360 ossa del proprio corpo e gli 84.000 pori della propria pelle, come diceva Mumon nel suo commentario al koan “Mu!”. È solo allora che se ne può fare esperienza! Paura, angoscia, terrore, formano ostacoli terribili sul Sentiero; una barriera che per molti si rivela insormontabile. Il tasso di coloro che abbandonano lo Zen, qui al Centro Zen di Montreal, è elevatissimo: “Molti i chiamati, pochi gli eletti!”, dice la Bibbia. Semplicemente accade che moltissime persone non sono pronte a prestare il

loro tempo, l'energia e gli sforzi richiesti per la pratica! Per alcuni, la pratica dello Zen non è quella che andavano cercando, cioè quella che ritenevano conveniente. Ma per altri, la ragione principale dell'abbandono è l'incontro con questa barriera. Tanto le interferenze della paura quanto i segni premonitori sono così potenti che essi arrivano prima della stessa paura. Questa paura può in parte spiegarsi a causa di vecchie esperienze che tornano in superficie. Ma, il più delle volte, la sua origine si trova altrove: è la paura della "perdita di sé". È di questa stessa paura che il sutra sta parlando qui.

Talvolta la paura è accompagnata da un sentimento di strana inquietudine, nonché da una sensazione fisica di insensato raccapriccio (la pelle d'oca) – il tipo di spavento che si potrebbe provare davanti ad un fantasma. Si percepisce una forma indescrivibile di imminente minaccia. Heidegger diceva: "Il terrore ci blocca stupefatti (...) ogni forma di volontà si scioglie in sua presenza. Il fatto che, alle prese con la sinistra inquietudine del terrore, noi si cerchi spesso di rompere il vuoto silenzio con parole pronunciate a caso, è la dimostrazione della presenza del Nulla (18)". È questo Nulla, la minaccia ultima al senso di sé.

Spesso, nel corso della nostra vita, ci accade di sentirci minacciati. La minaccia può essere fisica – un leone nella giungla o un aggressore nell'oscurità -, ma più spesso, è una idea che la fa scatenare. Si prova un certo dolore e l'idea del cancro ci ossessiona. Al lavoro, si viene a sapere che molte persone verranno licenziate e ci assale l'idea di essere una di queste. Il nostro amico (o amica) del cuore sembra distante e l'idea che egli (o ella) si appresti a lasciarci ci tormenta. In ogni caso, è il "senso dell'io" a sentirsi minacciato.

Noi abbiamo bisogno di questo "senso dell'io", o senso di sé, perché noi abbiamo bisogno di essere *qualche cosa*; è la motivazione primaria di un essere umano. Non solo "dobbiamo" essere qualcosa, ma dobbiamo sentire di essere qualcosa di unico, di distinto, di eccezionale. Ora, è evidente che attualmente io non sono né unico, né distinto, né eccezionale; perciò io debbo proiettare nel futuro la soddisfazione di questo bisogno – così quel 'qualcosa' sarà raggiunta, realizzata, conosciuta, ecc. Inoltre, gli altri sostengono fino ad un certo punto, questo senso di sé. Essi ci dicono ciò che noi siamo e ciò che potremmo essere. Se io sono un poliziotto, un medico o un professore, gli altri mi tratteranno per tale; io giudico la mia competenza nella mia professione in base alla reazione degli altri.

Spesso si sente la gente dire: "Me ne infischio di ciò che gli altri pensano di me." Ciò è assurdo perché, in larghissima parte, *io sono* ciò che gli altri pensano di me, *io sono* ciò che essi vedono. Perciò noi siamo per la maggior parte così creduloni, così conformisti. Gli altri sono lo specchio nel quale noi vediamo e creiamo il 'sé'. Noi siamo un amalgama di pensieri, di idee e di ricordi, colorati dalle loro rispettive sensazioni e riflessi dagli e negli altri. Quando gli altri si allontanano da noi – o anche una sola persona che per noi ha un significato particolare – il sentimento che abbiamo di noi stessi subisce una diminuzione e diventiamo ansiosi ed angosciati. Una delle peggiori punizioni da infliggere a qualcuno è la detenzione solitaria: gli viene ritirata con forza l'immagine, lo specchio che è composto dagli altri.

Di più, i sensi ci procurano un regolare flusso di sensazioni abbastanza simili nel darci una parvenza di stabilità e permanenza. Tutto ciò si raccoglie intorno ad un punto centrale, un po' come la limatura di ferro intorno ad una calamita. Questo centro stesso è un riflesso – il riflesso di tutto ciò che io intrinsecamente sono. Ognuno di noi è già completo, ognuno è l'Uno, il Tutto. Questo Tutto è senza forma e senza nessuna qualità. È solo una energia dinamica, un dinamismo che noi tentiamo continuamente di cogliere, mentre lo nominiamo. È questa stessa pienezza che noi siamo che ci dà la sensazione di essere unici. Allorché quest'ultima è riflessa dagli altri, noi siamo felici; quando ci viene negata, siamo tristi.

Narciso, questo personaggio della mitologia greca, era così innamorato del suo riflesso che, cercando di abbracciarlo nell'acqua, vi cadde dentro e annegò. Ciascuno di noi è Narciso; ognuno tenta di abbracciare il riflesso della sua propria completezza in una esperienza singolare. Lo specchio in cui vediamo il nostro riflesso è la *coscienza degli altri*. Noi percepiamo la morte come la distruzione di questo specchio, l'annientamento totale del senso di sé e, per noi esso è il terrore finale o assoluto.

Tuttavia, il senso di sé può essere ugualmente minacciato dall'interno ed è a questo, che il sutra si riferisce. Cristo stesso ha dichiarato che noi dobbiamo rinunciare a noi stessi e, come un chicco di grano, cadere in terra e morire (19). Questa morte, nondimeno, difficilmente può prodursi senza paura ed angoscia. La relazione del senso di sé con la totalità è simile alla relazione tra una candela ed il sole. Prima del sorgere del sole, la candela emette molta luminosità, ma quando il sole si è levato la luce della candela sparisce. La totalità riassume il sé riflesso, così come nel mare, la marea che cresce riassume le pozzanghere lasciate dalla precedente marea; come se il riflesso del 'sé' venisse inghiottito. Questa impressione di venir inghiottiti è molto frequente in coloro che fanno una esperienza di ansietà, durante la loro pratica Zen. Un tempo, questa minaccia di venir inghiottiti, veniva vista come una sorta di possessione da parte di spiriti maligni e numerose religioni possiedono rituali e cerimonie al fine di proteggere i loro adepti contro l'invasione di queste forze malvagie. Per esempio, i maghi praticano un rito in cui disegnano un cerchio intorno ad essi; all'interno di questo cerchio essi si sentono al sicuro dalle minacce di queste energie negative.

Allorché noi comprenderemo *veramente* il *Sutra del Diamante*, allorché realizzeremo che perfino l'idea di una realtà fondamentale è *un'illusione*, sarà come se la marea crescente ci porti via. Come se il 'sé' venisse inghiottito da un abisso senza fondo, come se la luce della nostra vita dovesse estendersi oltre noi. Così come affermato dal Sutra del Diamante, in quel preciso momento, chiunque non sia afferrato da paura o bloccato dall'angoscia, chiunque non attraversi la notte oscura dell'anima vivendo il suo proprio Getsemani, egli è realmente un essere eccezionale.

Nessuna Saggezza, Nessuna Suprema Perfezione da Acquisire

Non c'è nessuna saggezza da acquisire: ecco una strana confessione, in un sutra dedicato alla saggezza (prajna). Ma, lo ripetiamo, il sutra bada ad assicurarsi che noi non si trasformi 'prajna' in "*qualche cosa*", che noi non si commetta l'errore di un spostamento di concretezza. Stessa cosa nei riguardi della "perfezione". Precedentemente, avevo detto che vi era, inerente al senso di 'sé', un bisogno di essere unico, nel senso di eccezionale, singolare. Questo bisogno di essere unici, ci spinge a cercare la perfezione suprema. È ciò che si chiama 'idealismo'. Il bisogno di far parte di una condizione ideale, di un qualche reame utopico, gioca ugualmente un grande ruolo nell'esperienza religiosa delle persone, al tal punto che spesso noi confondiamo il sacro con gli ideali di bellezza, di bontà e di verità. Quando questi ideali si fondono, alla ricerca della nostra singolarità e vi vengono assoggettati, la bigottaria, l'intolleranza ed il dogmatismo fanno la loro apparizione. Eppure, lo dice bene il sutra, non c'è alcuna saggezza né alcuna perfezione da raggiungere.

Amare i Propri Nemici

"Se una persona è disprezzata dagli altri, è perché essa ha offeso altre persone nelle vite precedenti e, questo fatto, la condanna a conoscere momenti difficili; tuttavia, dato che essa è denigrata ed insultata in questa vita, le sue cattive azioni del passato sono cancellate (20)".

Quando ci sentiamo denigrati e vilipesi, abbiamo piuttosto l'abitudine di ribattere con collera e di restituire colpo su colpo. Questa reazione genera dei sentimenti ancora più negativi, e così di seguito. La maggior parte delle volte ci sentiamo ingiustamente attaccati e rivendichiamo il diritto, se non addirittura l'obbligo morale, di difenderci. Pertanto, il Sutra del Diamante afferma che nessuno ci sta attaccando; quella è solo una occasione che ci viene offerta per pagare i nostri debiti – debiti che sovente noi non sappiamo neanche di aver contratto. Ma questo ripianamento dei nostri debiti è possibile solamente se noi disponiamo di un insegnamento come questo *del Sutra del Diamante* e se noi avremo veramente realizzato che un bodhisattva è totalmente privo di ego.

Certamente lasciare che ci insultino è molto doloroso, ma bisogna sapere che questo dolore esiste solo perché noi ci teniamo ad affermare la nostra individuale caratteristica, ovvero l'ego. Ogni azione aggressiva possiede, come essenziale ingrediente, l'affermazione del 'sé' a detrimento dell'altro. Affermando noi stessi, è come se tentassimo di stabilire un centro falso, con la pretesa di esigere che il mondo giri intorno a questo centro. Per far sì che gli altri si sottomettano al nostro falso centro, utilizziamo l'adulazione, la forza, la seduzione, la persuasione o l'incantesimo. Quando ci arride il successo, ci sentiamo felici, godiamo della nostra popolarità e della nostra riuscita, cosicché abbiamo l'impressione di ottenere qualcosa o di andare in qualche direzione, ma finiamo sempre per incontrare qualcuno che rifiuta di giocare al nostro gioco. In questo caso, ci sentiamo offesi e feriti, trattati ingiustamente e sminuiti. Allora, reagiamo tentando di intensificare i nostri sforzi, la nostra volontà di persuasione, cercando di forzare il centro a ritornare al suo posto. Tutto questo rischia di sfociare in una lotta continua con gli altri, lotta spesso accompagnata da ansietà, stress e ostilità.

Se, invece, ci rendiamo conto che un autentico bodhisattva non ha un 'io' né un 'ego', ci è possibile abbandonare la presa su questo falso centro (cioè il nostro 'sé'), lasciando così che gli avvenimenti e le situazioni trovino il loro proprio equilibrio. Il risultato immediato può manifestarsi con un acuto sentimento di umiliazione che sorge quando noi rinunciamo alla nostra pretesa di essere unici ed eccezionali. Dimorando in questo sentimento di umiltà, il falso centro svanisce. E questo ci permette di pagare il nostro debito. Pensiamo al Cristo che raccomanda di porgere l'altra guancia; è lo stesso comandamento che si trova nel *Sutra del Diamante*.

Il Vero 'Sé' è 'non-sé'

“La mente del passato è impossibile da trattenere, la mente del presente è impossibile da controllare, la mente del futuro è impossibile da cogliere”.

Il koan n. 28 del *Mumonkan*, parla di Tokusan, un monaco buddhista che viveva nel Nord della Cina. Egli era un zelante studioso del *Sutra del Diamante*, che commentava ripetutamente nelle sue numerose conferenze. Un giorno, egli sentì parlare di una scuola buddhista nel Sud della Cina, la Scuola Ch'an (21), che auspicava la possibilità per un essere umano di realizzare lo stato di Buddha in questa stessa vita. Furioso, egli decise di dimostrare il carattere eretico di questa dottrina. Quindi si mise in viaggio, determinato a discuterne con i maestri del Ch'an. Egli camminò per centinaia di chilometri, portando con sé il suo bagaglio di commentari. Arrivato a destinazione, assai vicino al territorio dei suoi nemici, egli si fermò presso una casa da tè in cui gli servirono dei pasticcini curiosamente chiamati “rinfreschi per la mente”.

La casa da tè era tenuta da una vecchia donna, il cui sguardo fu subito attratto dal pacco di libri e di annotazioni che Tokusan portava con sé. “Che cosa sono quei libri?” gli domandò lei, dopo che egli si fu seduto ed ebbe chiesto del tè e qualcuno di quei “rinfreschi per la mente”.

“Sono dei commentari su di un sutra buddhista, il *Sutra del Diamante*”- rispose lui, con un tono alquanto condiscendente. –”Oh!” disse la vecchia. Poi, dopo un momento di silenzio, ella riprese la parola proponendogli: “Senti, o monaco, se tu riuscirai a rispondere ad una mia domanda sul *Sutra del Diamante*, io ti offrirò il tè ed i pasticcini assolutamente gratis; altrimenti dovrai ripartire con lo stomaco vuoto”.

“Che cosa vuoi insinuare?” esclamò Tokusan “che forse io non sarei capace di rispondere alla tua domanda? Tu non ti rendi affatto conto che io insegno il *Sutra del Diamante* e che l’ho commentato davanti ad ogni sorta di assemblee di monaci e di abati! Via, non essere ridicola e portami il tè con i dolcetti. Come potresti pormi una domanda a cui io non saprei rispondere?”

“Allora, onorevole professore, non permetterai a questa vecchia ridicola di porti una domanda?” riprese lei con insistenza.

“Bene”, fece Tokusan con un tono quasi risentito, “qual è dunque la tua domanda?”

La vecchia donna si avvicinò e, inchinandosi verso di lui, disse: “Il *Sutra del Diamante* dichiara che è impossibile trattenere la mente del passato, impossibile da controllare la mente del presente e impossibile da cogliere la mente del futuro...”

“Certo” disse Tokusan, “io conosco questo passaggio, ne ho parlato moltissime volte!”

“In questo caso” riprese lei, “quale mente desideri rinfrescare con questi pasticcini?”

Tokusan fu esterrefatto! Non potendo trovare una risposta, come ultima risorsa chiese umilmente se vi fosse qualche maestro zen che risiedesse nei dintorni.

Dunque, se il *Sutra del Diamante* ha ragione, se è vero che è impossibile trattenere la mente passata, impossibile controllare la mente presente e impossibile cogliere la mente futura, con quale mente, caro lettore, stai leggendo questa pagina?

Nessun tipo di meriti

“Con la realizzazione dell’incomparabile Illuminazione, io non ho acquisito la benché minima cosa; è per questo che la si chiama realizzazione dell’incomparabile Illuminazione!”

Durante i corsi di introduzione che tengo al Centro Zen di Montreal, spesso io racconto l’incontro avvenuto tra l’Imperatore Wu e Bodhidharma. Bodhidharma, lo ricordiamo, fu in Cina il fondatore della Scuola Ch’an, dopo il suo arrivo dall’India nel V secolo della nostra era. Egli fu fatto chiamare dall’Imperatore Wu, il quale gli disse: “Io ho collaborato parecchio per l’espansione del Buddhismo, ho fatto costruire monasteri, incoraggiato la traduzione delle scritture ed ho sostenuto monaci e monache. Ora, ditemi, quale merito mi sono guadagnato, per tutto ciò che ho fatto?”. “Nessun tipo di merito” gli rispose Bodhidharma.

Quando io riferisco questa storia, sottolineo che l’attitudine dell’Imperatore riflette il modo di pensare della maggior parte delle persone: “Io faccio del bene, perciò non dovrei forse andare in paradiso?”. Molte religioni hanno perfino un contabile celeste che addiziona i meriti buoni, sottrae quelli cattivi e decide chi sono i candidati al cielo o all’inferno, oppure chi rinascerà come angelo o come animale.

Allo scopo di mostrare cosa intendesse Bodhidharma con “Nessun merito”, io dico ai partecipanti dei corsi che, presto o tardi, dopo aver fatto una settimana, un mese o un anno di meditazioni, essi si domanderanno: “Cosa me ne viene da tutto ciò? Quale sarà il merito della mia pratica?” Non è raro che nell’incontro privato, alcune persone si lamentano in mia presenza, dicendo: “Mi sembra di non

andare da nessuna parte” volendo dire, tra le righe, “Ho l’impressione di non ottenere niente come ricompensa per i miei sforzi!”

Cosa si può dare a qualcuno che ha già tutto? Un milionario può essere considerato povero, poiché possiede soltanto un milione di dollari, mentre potrebbe possedere il mondo intero. Non è necessario fare alcunché. Prima ancora di fare il primo passo, il viaggio è compiuto. Risvegliarsi, vuol dire vedere che nessun altro risveglio è possibile; dunque significa sbarazzarsi infine del fardello opprimente del desiderio, della nostalgia, del rimpianto, delle speranze e delle disperazioni. È una libertà suprema e totale, quella di Bodhidharma, quando dice: “Nessun tipo di merito”, la stessa libertà affermata dal Buddha, quando disse: “Io non ho acquisito la benché minima cosa!”

Chi sei, tu?

“Benché le persone ordinarie considerino il senso di sé come reale, il Tathagata dichiara che il ‘senso di sé’ non è differente dal ‘non-sé’. Coloro che sono designati dal Tathagata come ‘persone ordinarie’, non sono in realtà persone ordinarie, in quanto questo non è che un nome”

Come già riferito, gli altri sono lo specchio nel quale noi vediamo il nostro riflesso e, in questo modo, noi ci assicuriamo di essere ‘qualcosa’. Ma, chi sono gli altri? Chi sei, tu? Tutti hanno questo stesso ‘senso di sé’; tutti ugualmente lo riconoscono negli altri, dicendo: “Io sono io e Tu sei tu”. È come un quadro visto da davanti o dal retro. Tu sei il davanti, io sono il retro; oppure tu sei il retro ed io sono il davanti. Ma, che cosa sei tu? Poniamo in altro modo la domanda: Come faccio io ad essere certo che la persona che sta davanti a me è reale, ‘reale’ come un “tu”. Potrei rispondere a questa domanda dicendo: “Beh, io ti sento parlare”. Con ciò, non voglio dire che sento il tuo corpo parlare o che sento un suono vedendo le tue labbra muoversi, ma che io sento proprio “te”. Chi è questo “te”? Qual è quel senso di ‘sé’ che io chiamo “te”? Lì vi è molto più di quello che io vedo o sento, ben più che il tuo corpo o la tua voce.

Il monologo interno – o monologo infernale, come disse qualcuno – vi è sicuramente familiare. C’è una vocina che non cessa mai di farsi sentire dalla vostra mente; una voce che argomenta, che adula, spiega, talvolta supplica e spesso afferma. Se vi mettete all’erta, vedrete che assai spesso questo monologo è, in realtà, un dialogo. Mettiamo che io debba dirvi qualcosa di spiacevole; beh, prima di dirvelo direttamente, mi ripeterò ciò che dovrò dirvi, esattamente come se voi foste presenti, come se il vostro “senso di sé” fosse qui con me. Poi, voi entrate nella stanza ed io vi dirò ciò che mi ero ripetuto, tale e quale, con gli stessi sentimenti. Voi lascerete la stanza, eppure io continuerò la mia conversazione con “voi”. Quindi, chi siete “voi”? Non siete forse altro che una creazione della mia mente? Non può essere. Ma allora, come può accadere che io “vi” parli, mentre voi non siete qui?

Gli altri, non sono gli altri; “altri” non è che un nome. Voi non siete “voi”, tu non sei “tu”; “voi” e “tu” non sono che nomi. Ma, chi siete voi, dunque?

“Colui che mi vede per mezzo della forma,

“Colui che mi cerca attraverso il suono,

“È vittima di una falsa valutazione delle cose;

“Dato che egli non può percepire il Tathagata”.

Quante persone possono veramente comprendere ciò che è detto in queste righe? Io, voi, tutti gli altri, non possiamo essere visti per mezzo della forma. Io non posso sentirti, benché io senta la tua voce. Io non posso percepirti e tu non puoi percepire me; io non posso neanche percepire me stesso.

Questa incapacità di poter cogliere se stessi come realtà, è sempre stato un problema per i filosofi e per gli scienziati; di conseguenza, “io” sono stato ridotto ad un fantasma nel meccanismo, o anche ad un postulato inutile, come qualcuno di essi ha detto. “Tu dici di essere, ebbene provalo!”, reclama il positivista il quale crede che, solo ciò che può essere soppesato o misurato, percepito o concepito, sia reale. Quella è stata la domanda che ha ucciso Dio. Se fosse reale, si ritiene, ciò deve produrre un certo effetto, deve lasciare delle tracce; noi dovremmo poterlo vedere o sentire, se non altro come un’eco o come un negativo di una lastra fotografica.

Gli scienziati impiegano l’espressione “definizione operativa” (22), per significare che le parole – compresi i termini quali “io”, “tu”, “essi” – devono essere collegate a qualcosa di concreto. Ma il Buddha dice che voi non potete vedere “me” tramite la forma e né trovare “me” attraverso il suono. La forma, ricordiamoci, include i cinque aggregati, quali sentimenti, pensieri, decisioni, coscienza così come gli oggetti.

Innanzitutto, la questione di sapere ciò che io sono, ciò che siete voi, sembrerebbe impossibile da risolvere. Tuttavia, se ci si guarda intorno, la domanda diventa: “ Com’è possibile definire operativamente una qualsiasi cosa?”. Cominciamo con qualcosa di molto semplice: Come definire operativamente il colore rosso (23)? Troppo facile, direbbe uno scienziato. Il rosso è una certa lunghezza d’onda in un campo elettromagnetico e questa lunghezza d’onda può essere misurata con l’aiuto di uno spettrografo. Ma, suavia, questa che è stata definita adesso è una lunghezza d’onda, non il colore rosso!

Per comprendere dove voglio arrivare, domandiamoci: Come definire operativamente il colore rosso ad un cieco? Gli si può parlare di lunghezze d’onda, egli comprenderà certamente ciò che gli si dice. Ma come fargli fare il salto dalla concezione di una lunghezza d’onda alla percezione del rosso? O, ancora, come definire il gusto del limone a qualcuno che non ha più le papille gustative? Come definire l’amore a qualcuno che non ha mai amato? Andiamo dritti allo scopo, con questa domanda: “Com’è, il vostro essere voi?”. Non tanto voi come corpo o come personalità, ma proprio “voi”. Il rosso, il giallo, il verde, il profumo di una rosa, il gusto del cioccolato, la sensazione di caldo, l’amore in un sorriso, noi li conosciamo, innegabilmente, ma nessuno di essi può essere definito operativamente, o in qualsiasi altro modo.

Andando o venendo, noi restiamo sempre qui

“Chiunque dica che il Tathagata va, viene, si siede o si sdraia, non comprende il mio insegnamento, poiché il Tathagata non va in nessun luogo, non viene da nessun luogo ed è per questo che è chiamato il Tathagata”

“Da dove vieni?” è una delle domande preferite dei maestri Zen. Nel koan n. 15 del Mumonkan, si narra di un monaco errante di nome Tozan, che più tardi diventerà un grande e famoso maestro zen, il quale venne a bussare alla porta del tempio di Ummon. Ummon gli chiese: “Da dove vieni?”. “Da Sato” gli rispose Tozan. Sato era l’ultimo monastero che egli aveva visitato. “E dove ti trovi quest’estate?” proseguì Ummon. “Ero al monastero di Hozu, nella parte sud del lago” – “E quando hai lasciato questo monastero?” – “Il primo di settembre!”. A quel punto Ummon esplose di collera e scacciò Tozan dal suo tempio.

Per andare da “qui” a “là”, io *devo essere qualcosa*, che è relativo a qui e là. Devo essere situato nello spazio. Se io posso spostarmi in un dato momento, devo essere situato nel tempo. È precisamente da questa idea di essere una cosa *relativa*, una fra le tante, legata al tempo ed allo spazio, che il *Sutra del Diamante* e tutto il tirocinio dello Zen intendono farci sbarazzare e liberarci.

Una Mappa non è il reale Territorio

“Le parole non possono spiegare la reale natura del cosmo. Solamente le persone ordinarie asservite ai loro desideri, utilizzano questo metodo arbitrario”.

Noi desideriamo non soltanto “*essere*” qualcosa, ma anche “*conoscere*” qualcosa. E ciò non è soltanto vero per gli intellettuali, ma per tutti noi. I novellieri, i cantastorie, i trovatori, i monaci itineranti e gli eruditi hanno sempre occupato un posto speciale nella società, perché trasmettendo i miti e le leggende ci forniscono una ragione per essere qualcuno, in qualche luogo, per qualche motivo. Ciò che al giorno d’oggi ci è accessibile tramite il cinema, la televisione, l’internet, i libri; ciò che è designato col nome di scienza, religione, filosofia o letteratura – queste moderne fonti di conoscenza che provengono dal nostro desiderio di padroneggiare il tempo, di trascendere lo spazio, di trovare un senso ed una finalità – tutto questo una volta usciva dalle bocche di uomini e donne saggi. Noi abbiamo sempre desiderato conoscere, afferrare il tutto in una sorta di piano inglobante tutto, una totalità vivente, un cosmo. Noi vogliamo conoscere questo cosmo mentre siamo in vita, perché noi siamo questo cosmo, ma noi siamo anche sempre all’esterno, stiamo sempre bussando alla porta per entrare. Il momento più importante è quando finalmente realizziamo che non dobbiamo essere qualcosa per conoscere, e neppure dobbiamo conoscere qualcosa per essere; noi possiamo cosicché deporre il nostro pesante fardello delle motivazioni, delle ragioni e degli obiettivi.

“In questo modo bisogna vedere l’effimero mondo:

“Una stella cadente, una bolla d’acqua nella corrente;

“Un lampo nelle nuvole in una sera d’estate,

“Un sogno, un fantasma o un chiarore vacillante!”

Un “*haiku*” (piccolo sonetto zen) dice la stessa cosa, però in un modo diverso:

...un vecchio stagno –

una rana vi salta dentro,

Ploff!

CAPITOLO 5: IL SUTRA DI VIMALAKIRTI

Come guarire il corpo-fantasma dal suo male-fantasma?

Chi mai è colui che nasce dal seno della matrice?

Se voi non recepite il rimedio dell'albero-Bodhi

Il significato del Karma, vi distruggerà con la morte!

Il *Vimalakirti Sutra*, che appartiene alla tradizione della Prajnaparamita, è apparso all'epoca della nascita di Cristo. Il suo insegnamento di base è lo stesso di quello del *Prajnaparamita Hridaya*: vale a dire, la forma è vuota, il vuoto è forma. Nella introduzione alla traduzione inglese del sutra, versione da me utilizzata in questo capitolo (24), Robert Thurman segnala che l'equazione della forma e del vuoto non significa affatto che la forma non esista; piuttosto, egli dice, vi è una qualificazione di ciò che significa il concetto "forma". Così, l'espressione: "La forma è il vuoto" non è una dichiarazione nichilistica e non intende abolire la materia; piuttosto essa abolisce la nozione che la forma sia sostanzialmente assoluta, in possesso di una sua propria esistenza indipendente. Per quanto noi si sia d'accordo con tutto ciò che è stato detto fin qui, occorre aggiungere che l'espressione "la forma è il vuoto; il vuoto è la forma" è assai più radicale di una semplice qualificazione di ciò che il concetto "forma" significhi. Al fine di acquisire la natura radicale di questa espressione, è essenziale fare un ritorno alla natura stessa del "conoscere".

L'Hinayana crede che gli esseri umani siano pieni di impurità; queste impurità vengono dai pensieri che, a loro volta, generano delle passioni e delle emozioni negative e, quest'ultime fanno precipitare gli esseri nella sofferenza. La sofferenza produce ancora più emozioni negative, creando così ancora più sofferenza, installando in tal modo un circolo vizioso. Il circolo vizioso finisce per diventare una spirale discendente. Secondo questa scuola di pensiero, noi dobbiamo purificarci superando una serie di tappe così da arrivare al punto in cui non ci resta che una sola vita da vivere, dopodiché noi diventeremo Buddha. Divenuti Buddha, noi entreremo nel nirvana e così non ritorneremo più all'esistenza terrestre.

Questa visione della vita è assai simile a quella cattolica, che sostiene che noi siamo nati nel peccato e che, adottando una condotta corretta, obbedendo agli insegnamenti del Cristo, della Chiesa e del Papa, noi diventeremo santi ed angeli nel Regno dei Cieli. Le due tradizioni, Cattolica ed Hinayana, affermano che noi siamo impuri, che dobbiamo purificarci e che ci sarà possibile di entrare in un regno più perfetto, oltre il reame terreno, come ricompensa della nostra purificazione. Tutte e due, essenzialmente, affermano che esiste uno stato impuro in opposizione ad uno stato di purezza. In più, il reame superiore desiderato possiede una esistenza indipendente; il paradiso esiste in maniera parallela alla terra. Talvolta, la spiegazione diventa più raffinata e, in luogo di due esistenze parallele, si indicano una coscienza inferiore ed una più elevata, oppure un piccolo 'sé' ed un 'grande sé', in cui il grande sé deve purificarsi delle impurità del piccolo.

Al contrario, nell'ottica Mahayana, questa terra stessa è il paradiso e la nostra esistenza corporale è il Nirvana stesso. Come disse il maestro Hakuin nel suo '*Canto dello Zazen*': "Questa terra che ci sostiene è la terra pura, e questo corpo è il corpo stesso del Buddha". Questo è stato espresso talora anche nel modo seguente: "Il Nirvana è il samsara, il samsara è il Nirvana"; cosa che, in definitiva, è un altro modo di formulare: "La forma è il vuoto, il vuoto è forma". Non si tratta, dunque, di doverci purificare, ma di risvegliarci alla nostra purezza essenziale al di là degli opposti. È questa la visione che risiede al cuore del *Sutra di Vimalakirti*.

La Pratica Laica

Il Sutra di Vimalakirti fa risaltare le virtù spirituali della pratica laica. Vimalakirti fu un laico profondamente risvegliato che visse all'epoca del Buddha. Si dice che il suo risveglio – da cui la sua saggezza e compassione – oltrepassasse di parecchio quelli di tutti gli altri bodhisattva. Uno dei temi del sutra è che la pratica portata direttamente al seno stesso della vita secolare – con le responsabilità familiari, professionali e sociali – può portare ad un profondo risveglio.

Il tono del sutra è fissato in questo passaggio, in cui Vimalakirti dice:

“O figlio di buona famiglia, il loto, il giglio d'acqua ed il fiordaliso non nascono nelle sabbie del deserto, ma nascono nella melma. Allo stesso modo, le qualità del Buddha non nascono presso gli esseri già risvegliati, ma presso gli esseri immersi nella melma delle emozioni negative.

“La semenza non cresce nello spazio ma nella terra. Così, le qualità del Buddha non crescono presso gli esseri che sono già santi, ma presso coloro che cercano il risveglio, dopo che hanno collezionato una montagna alta come l'Everest, di punti di vista totalmente egoisti”

“O figlio di famiglia, è con queste considerazioni che bisogna comprendere come tutte le passioni siano la casa del Tathagata. Figlio di famiglia, se non si entra e non ci si bagna nell'oceano non è possibile acquisire le perle preziose. Così pure, senza entrare nel mare delle passioni, è impossibile acquisire la mente della pura conoscenza”.

Molte persone, allorché si rendono conto del guazzabuglio in cui si trova la loro situazione, quando riescono a guardarsi dentro e scoprire tutta questa fanghiglia di rabbiosità, di amarezza, di acrimonia e di cupidigia, dicono a se stesse: “Che speranza posso avere io? Benché aspiri ad una vita spirituale, io sono sprofondata tra tutte queste emozioni negative”. Vimalakirti afferma che il risveglio è possibile proprio a causa delle emozioni negative. La mente ordinaria, ecco la Via!

Il primo ed essenziale passo sul Sentiero, è quello di realizzare che la vita è veramente sconcertante, che essa è costellata di brutture e che tutti noi abbiamo continuamente tradito i nostri più nobili sentimenti. La vita, come annunciò il Buddha nella sua prima Nobile Verità, è sofferenza. Il momento di questa scoperta è un momento assai importante, benché spesso sia accompagnato da una profonda disperazione.

Riguardo alla Pratica

Ecco ciò che dice Vimalakirti riguardo alla Pratica:

“Amici cari, il corpo del Tathagata è il corpo del Dharma (Dharmakaya) nato dal sapere (25). Il corpo del Tathagata è generato dal merito e dalla saggezza; esso è nato dalla disciplina, da prajna, dalla pratica, dal risveglio e dalla perfezione del suo risveglio. Esso è nato dall'amore e dalla compassione, dalla gioia e dall'imparzialità. Esso è nato dalla generosità, dalla perseveranza e dalla padronanza di sé. È nato dalle radici del bene, risultato di un costante sforzo. Esso è nato dalla concentrazione, dalla compenetrazione, dalla meditazione e dal raccoglimento. In più, esso è nato dalla conoscenza, dalla saggezza e dai mezzi di salvezza, nonché dalla verità, dalla realtà e dalla pura presenza.”

“Amici, il corpo del Tathagata è nato da innumerevoli atti di bontà. Ed è verso un tale corpo che voi dovete rivolgere le vostre aspirazioni e, al fine di sconfiggere le malattie passionali di tutti gli esseri, dovete produrre il pensiero della suprema e perfetta Illuminazione!”

Una delle cose che Vimalakirti afferma in questo estratto, è che il risveglio, preso da solo, non è sufficiente. Il corpo del Dharma, egli dice, è prodotto dal risveglio e dalla *perfezione* del risveglio. In altri termini, dopo il risveglio, occorre ancora lavorare molto per perfezionarlo.

Sovente accade che alcuni individui ottengano spontaneamente un risveglio, senza aver praticato preliminarmente in seno ad una tradizione spirituale. Essi potranno credersi arrivati e realizzati, senza la necessità di alcun ulteriore lavoro interiore. Tuttavia, il risveglio non sopprime le nostre abituali tendenze e reazioni. Benché esso porti con sé una enorme libertà, se questa libertà non viene diretta verso lo sradicamento degli antichi comportamenti e reazioni ma, anzi al contrario, serve a valorizzarli e rafforzarli, il risultato può essere disastroso soprattutto se, come spesso accade, una tale persona, non avendo mai lavorato su se stessa, si mette ad insegnare.

“*Voi dovete produrre il pensiero della perfetta e suprema Illuminazione*”, dice Vimalakirti. Questo equivale a dire che non bisogna dichiararsi soddisfatti, in una sorta di eccesso di falsa modestia, per aver solo intravisto un po’ di verità, ma aspirare alla totalità ed alla nostra intrinseca pienezza. Però producendo questo pensiero, o quest’aspirazione, noi dobbiamo prepararci a pagarne il prezzo che è, secondo quanto detto da T. S. Eliot, “più o meno, tutto!”

L’Umorismo

Questo sutra è stato chiamato dal Buddha “Il sutra della riconciliazione degli opposti”, cioè gli opposti di purezza ed impurità, del cielo e della terra, nirvana e samsara, la forma ed il vuoto, di qualcosa o di nulla, ecc. Esso è uno dei sutra più direttamente accessibili ed è pieno di un sottile umorismo. Nella prima parte, il Buddha tenta di persuadere uno o l’altro dei suoi discepoli di andare a far visita a Vimalakirti, al fine di informarsi sulla sua malattia. Tutti però rifiutano, ricordando di aver avuto una cocente esperienza con Vimalakirti, giacché furono tutti ripresi e corretti per loro comprensione della dottrina. Per questo motivo, nessuno ha intenzione di ripetere quell’esperienza. Così, quando il Buddha domanda loro da andare a trovare Vimalakirti, essi si defilano uno dopo l’altro, dicendo: “Vi prego, Signore, trovate qualcun altro al posto mio!”

Alla fine, Manjusri accetta di rendere visita a Vimalakirti ed il sutra racconta:

“Allora, ottomila bodhisattva, cinquecento discepoli, innumerevoli Shakra, Brahmana, Lokapala e diverse centinaia di migliaia di divinità maschili e femminili partirono insieme con Manjusri, l’erede del Buddha, con l’intento di ascoltare il Dharma. Vimalakirti, preparandosi a ricevere questo numeroso seguito, fece questa riflessione: Manjusri, il principe ereditario, viene da me con un numeroso seguito. Dovrò svuotare questa casa -. Avendo fatto questa riflessione, Vimalakirti miracolosamente svuotò la sua casa in un batter d’occhio (perfino il portiere sparì).”

Allora, il venerabile Sariputra, che qui fa un po’ la figura del babbeo, fece anch’egli una riflessione:

“In questa casa non ci sono nemmeno sedie. Su che cosa si siederanno tutti questi discepoli? – Vimalakirti, il quale poteva leggere il pensiero degli altri, gli disse: Reverendo Sariputra, sei venuto qui per cercare l’insegnamento o per cercare una sedia? – Più tardi, nel corso di una intensa discussione tra Vimalakirti ed i bodhisattva, Sariputra fece quest’altra riflessione: È già mezzogiorno e questi grandi bodhisattva non si alzano più. Quando andremo a mangiare? – Allora Vimalakirti lo riprese ancora una volta: Reverendo Sariputra, il Tathagata ha predicato le otto liberazioni. Bisogna attenervisi e non ascoltare il Dharma con preoccupazioni legate alle cose materiali. In ogni modo, se hai così tanta fame, aspetta ancora un po’ e mangerai un cibo come non ne hai mai gustato prima. –”

La Malattia di Vimalakirti

Il tema fondamentale di questo sutra è la malattia di Vimalakirti ed il rifiuto dei diversi discepoli di accogliere la richiesta del Buddha nell'andare a rendergli visita. Per molte persone, l'idea che una persona spiritualmente evoluta possa cadere malata è terribile. Secondo loro, la malattia è un segno di deficienza spirituale. Mi ricordo di aver donato il libro di Shunryu Suzuki "Mente Zen, mente di principiante" ad un'amica. Dopo qualche tempo, essa me lo restituì dicendomi che non desiderava più leggerlo. "Perché?" le domandai. "Perché egli è morto di cancro" mi rispose lei, "Come può, un individuo spiritualmente evoluto, morire di cancro? Perché non si è guarito da solo?". Alcune persone arrivano perfino a domandarmi se una persona risvegliata può sentire il dolore!

Ironicamente, Vimalakirti esprime propositi alquanto simili. Un giorno il Buddha manifestò un malessere e domandò ad Ananda di cercargli un po' di latte. Ananda prese la sua scodella delle elemosine e si diresse verso la grande dimora di una ricca famiglia di brahmani. Proprio in quel momento, gli si avvicinò Vimalakirti e gli chiese che cosa stesse facendo con la sua scodella così di prima mattina. Ananda gli rispose che il corpo del Beato era malato e che, siccome gli serviva del latte, egli stesso era venuto a cercarne. Vimalakirti gli disse: "Reverendo Ananda, non dire così. Il corpo del Tathagata è duro come il diamante, dato che si è sbarazzato di ogni traccia istintiva del male ed è pieno solo di bontà. Come possono, la malattia ed il disagio, infettare un tale corpo? Reverendo Ananda, vi prego di non calunniare il Beato e di non tenere simili discorsi davanti agli altri. Non bisogna che, i potenti dèi né i Bodhisattva venuti dai diversi campi del Buddha, debbano sentire le tue parole. Reverendo Ananda, un re che abbia fatto solo piccoli passi nella sua pratica è esente da malattie. Com'è possibile, allora, che il Tathagata il quale ha raggiunto il livello più alto sia malato. Non è possibile!"

Appena udì queste parole, Ananda si domandò se non avesse frainteso il Buddha, e di ciò ne provò vergogna. Nello stesso istante egli udì una voce proveniente dal cielo che diceva: "Ananda, ciò che il maestro laico ti disse è vero. Tuttavia, siccome il Buddha è apparso in questa epoca degenerata, egli deve ricorrere a questi mezzi abili per poter insegnare agli altri. Perciò, Ananda, portagli quel latte".

Il modo in cui Vimalakirti vede la malattia si differenzia dall'ottica abituale dello zen e, ci si potrebbe chiedere, come mai questo passaggio sia apparso in questo sutra, soprattutto quando il sutra ci presenta poi un Vimalakirti anch'esso malato. Dopo tutto, come disse il maestro Rinzai (Lin-chi): "Adepti della Via, se voi dite che il Buddha è l'Assoluto, com'è possibile che dopo ottant'anni di vita egli si è girato su un lato, tra due alberi, ed è morto? Dov'è ora il Buddha? Chiaramente, egli visse come noi e come noi è morto, non essendo affatto differente da noi!"

Il Buddha, ovviamente, è morto; è morto di vecchiaia. Come egli stesso disse, prima di morire: "Io ora sono vecchio, carico d'anni ed il mio viaggio tende alla fine. Io ho raggiunto la fine dei miei giorni e proprio come un vecchio carro usato che deve essere tenuto su con pezzi di corda, così il corpo del Tathagata non può più tenersi in piedi senza bastoni e bendaggi." Bisogna aggiungere altresì che numerosi maestri spirituali, come ad esempio Shunryu Suzuki, Ramana Maharshi, Ramakrishna, Nisargadatta e Katagiri Roshi, sono morti di cancro.

Nel koan n. 3 dell'Hekiganroku, il maestro Basho è gravemente malato, in punto di morte. Un monaco, venuto a rendergli l'estremo omaggio, gli chiede: "Come ti senti?" e Basho risponde: "Buddha – disco del sole, Buddha – disco di luna". Il primo ha avuto una lunghissima esistenza, il secondo ne ebbe una molto breve. Noi non possiamo giudicare il nostro benessere sulla base di come ci sentiamo, non più di quanto potremmo giudicare la profondità della nostra vita spirituale in base al fatto se la malattia ci raggiunge o meno.

Il Buddha, dunque, desiderava che qualcuno andasse a far visita a Vimalakirti per informarsi della sua salute. I discepoli rifiutarono uno dopo l'altro; attraverso le ragioni del loro rifiuto, il sutra presenta il suo insegnamento.

Sariputra: la mente ordinaria

Il primo discepolo ad essere contattato fu Sariputra. Il Buddha gli disse: "Sariputra, vai a chiedere a Vimalakirti come va la sua malattia". Questi gli rispose:

"O Beato, io non me la sento di andare da Vimalakirti per interrogarlo sulla sua malattia. E sai perché? Perché mi ricordo che un giorno, in cui mi ero assorbito ai piedi di un albero, egli si avvicinò a me e mi indirizzò queste parole: -Sariputra, non bisogna assorbirsi in meditazione così come fai tu. Si deve meditare non manifestando né il proprio corpo né la propria mente nel triplice mondo. E si deve meditare senza uscire dal raccoglimento, quando si è nella condizione di persone ordinarie. Si deve meditare senza perdere la condizione di presenza, pur partecipando alla vita corrente. Si deve meditare non rinunciando al proprio sviluppo spirituale, pur manifestando tutte le caratteristiche di un profano. Si deve meditare in modo che il pensiero non sia bloccato all'interno e non si posizioni verso le cose esterne. Si deve meditare non attaccandosi a nessuna cosa in particolare, facendo comunque tutto ciò che è necessario. Senza distruggere le passioni di questo mondo, ma esserne completamente liberi, ecco come bisogna meditare!-"

Ciò che Vimalakirti intendeva dire è che, per meditare, non bisogna cercare di sfuggire il rumore e l'agitazione della nostra vita quotidiana. E tutto questo somiglia molto alle parole di Nansen: "La mente ordinaria è la Via".

Perciò, sembra esservi una contraddizione allorché Vimalakirti dice: "Si deve meditare non manifestando né il proprio corpo e né la propria mente nel triplo mondo". Il triplo mondo è ciò che costituisce il mondo della mente ordinaria. In esso c'è il mondo del desiderio, delle aspettative, dei giudizi e delle intenzioni; il mondo degli oggetti e delle idee, delle forme e delle teorie; e finalmente il mondo del senza-forma, quello che noi chiamiamo 'nulla' o 'nessuno'. Tuttavia, Vimalakirti non sta dicendo che si debba meditare in modo tale che il corpo e la mente spariscano o che si debba restare sospesi nello spazio vuoto. Ciò che deve sparire, sono le sensazioni "Io sono il corpo" ed "Io sono la mente". E allorché si dice che bisogna meditare non manifestando né corpo né mente nel triplo mondo, non c'è da impaurirsi di dover sparire. In quanto poi egli aggiunge: "Bisogna assorbirsi in meditazione in modo da manifestare la natura di una persona ordinaria, che però non abbandoni la propria natura spirituale".

Questa è l'essenza della rivoluzione Mahayana ed anche l'essenza di ciò che il sutra porta avanti. Vimalakirti esortò Sariputra a superare questa credenza in cui egli riteneva di essere qualcosa in un mondo di cose e, per di più, a superarla senza lasciare il mondo delle cose!

Vimalakirti prosegue: "Bisogna assorbirsi in meditazione in modo che il pensiero non si blocchi all'interno e non si posizioni verso le cose esterne". In altri termini, non è che vi sia un universo spirituale 'all'interno' ed un mondo profano 'all'esterno'. Ecco perché non è indispensabile sostituire il nostro modo di vivere attuale, come aveva fatto Sariputra che si era fatto monaco, per un modo di vivere che dovrebbe essere più favorevole al nostro benessere spirituale. Proprio qui dove attualmente siamo è il miglior luogo per il nostro benessere spirituale. Non vi è un luogo per la spiritualità ed uno per guadagnarsi da vivere; sono entrambi un unico e solo posto in cui vivere.

Vimalakirti aggiunge: "Bisogna assorbirsi in meditazione in modo da manifestare i trentasette ausiliari del risveglio, senza però fissarsi su alcuna convinzione". I trentasette ausiliari sono quelli dell'Hinayana, che aiutano a purificarsi. Secondo Vimalakirti, essi si manifestano automaticamente;

non è necessario mantenere una particolare credenza o appartenere ad una qualunque religione, che sia il Buddismo, il Cristianesimo, l'Induismo o qualunque altra. “Senza fissarsi su nessuna convinzione” significa che la vita spirituale, la vita che porta a realizzare la nostra integrale pienezza, è naturale per gli umani. Sono proprio le nostre personali convinzioni che oppongono un ostacolo a questa realizzazione spontanea.

Mogallayana: l'Insegnamento del Non-insegnamento

Il successivo bodhisattva a cui il Buddha fece appello fu Mogallayana. Vimalakirti lo aveva rimproverato di predicare la concezione Hinayana del Dharma ad un gruppo di laici, esponendo loro i precetti allo scopo di assicurare la loro rinascita in paradiso. La dottrina dell'Hinayana presuppone l'esistenza di una entità a cui rivolgersi per la propria salvezza, e Vimalakirti si oppose a questo insegnamento, dicendo che esso non è la verità.

Mogallayana era uno dei discepoli principali del Buddha ed era, inoltre, molto stimato per i suoi poteri miracolosi. Appena aveva vicino dei laici, Mogallayana certamente predicava loro la dottrina Hinayana, credendo indubbiamente che quella fosse tutto ciò che essi potevano comprendere. Vimalakirti, invece, credeva che bisognasse insegnare a tutti il Dharma ineffabile. In più, egli enunciava tutta una serie di caratteristiche che il Dharma *non possedeva*, allo scopo di sradicare la nozione che potesse esservi un “qualche cosa”, essendo il Dharma senza essenza, senza sostanza e senza caratteri distintivi. Vimalakirti rigettava l'idea che noi dobbiamo purificarci ed ugualmente rigettava l'idea che esista un ‘io’ da dover essere salvato.

Il Dharma – egli diceva – è esente dagli esseri viventi, perché è esente dall'illusione degli esseri viventi. Come lo stesso Buddha disse nel Sutra del Diamante, bisogna fare il voto di liberare tutti gli esseri senzienti pur sapendo che non esiste alcun essere senziente da liberare. Il Dharma è esente dalla nozione dell'io, perché è affrancato da ogni desiderio. È esente dall'idea di essere vivente, perché è al di là di nascita e morte; è senza personalità egoica, perché è indipendente dai ricordi o dalle aspettative.

Il Dharma non è qualcosa in sé, come ad esempio un insegnamento specifico, dato che è affrancato da parole e termini; esso è inesprimibile e trascende qualsiasi movimento del pensiero. E questo è proprio ciò che ci procura la più grande difficoltà. La mente è sempre in fase di conoscere *qualcosa*; ciò che non ha forma non può essere colto dalla mente e dunque non può essere conosciuto. Le cose nascono perché la mente si muove. Dato che il conoscere qualcosa è un movimento della mente, come si potrà conoscere la mente stessa?

Il Dharma è senza-forma e non può essere afferrato; non bisogna però concludere che esso sia un “nulla”, un non-esistente. Anzi, Vimalakirti afferma che il Dharma è ‘onnipresente’, poiché è come il vasto spazio. Questa comparazione può comunque trarci in inganno, soprattutto allorché è impiegata con la metafora di “vacuità”. Il vasto spazio lascia intendere che il Dharma sia proprio lì, infinitamente grande, cosa che rafforza la nostra tendenza a cercare “all'esterno” per trovare il Dharma, come vero ‘sé’. Si dice che il Dharma è come il vasto spazio, perché è senza ostruzioni. La non-ostruzione è la caratteristica che rende simili lo spazio ed il Dharma.

Vimalakirti dice che il Dharma (che potrebbe anche essere chiamato “il conoscere”) penetra ugualmente tutte le cose; tutte le cose vi sono comprese ed incluse, nulla rimane all'esterno. È proprio questo ciò che il Buddismo intende per onniscienza. Non vi è nulla all'infuori ed all'esterno del “conoscere”; fondamentalmente, con l'onniscienza, tutte le cose vengono conosciute senza discriminazione, senza giudizi o valutazioni. Vimalakirti dice ancora che il Dharma, o “il

conoscere”, si adegua alla realtà con il metodo del “non-conformismo”. Questo significa che il “conoscere” segue tutti i contorni dell’esistenza, senza aderire o attaccarsi ad alcuno.

Bankei diceva la stessa cosa, seppur in un modo ancor più concreto: “Voi siete seduti qui davanti a me e mi sentite parlare; se, contemporaneamente, voi sentiste il gracchiare di una cornacchia, il cip-cip di un passero o qualsiasi altro suono dietro di voi, voi non avreste alcuna difficoltà a sapere che quei suoni provenivano da una cornacchia, un passero o qualsiasi altra cosa, senza nemmeno prestarvi la minima attenzione, poiché voi li ascoltereste con la *coscienza del “Non-nato”*. Questo significa che “il conoscere” è sempre “conoscere”, e non può essere altro che “conoscere”. Non proviene da null’altro e non si trasforma in nessun’altra cosa. È sempre identico a se stesso e non appare né scompare mai più.

Il Dharma, che Bankei chiama il “Non-nato”, che Joshu designa con il “Mu!” e che noi definiamo come “il conoscere”, è immutabile in quanto è indipendente dai sei oggetti sensoriali. Le cose non si dirigono che verso altre cose. Se la mente dipende dalle cose, il movimento verso queste cose diventa allora inevitabile. Quando si vede il mondo dal punto di vista del vuoto, non solo la mente non si muove, ma non c’è nulla che si muova. Per questo Vimalakirti dice che il Dharma è immobile, non viene e non va, perché non si fissa su alcunché. La sua vera natura è il vuoto (vacuità), senza alcuna particolare caratteristica. Esso è al di là della coscienza, ben oltre il dominio dell’occhio, del naso, dell’orecchio, della lingua del corpo-mente e del pensiero. Non ha dimensioni, non sta in alto né in basso. In altri termini, niente può essere detto o pensato riguardo al Dharma; esso è inconcepibile ed inesprimibile.

Vimalakirti, allora, pose una questione che ha avuto effetto per tutta la durata della tradizione Zen: “Come può venir insegnato, un siffatto Dharma?” Parecchi koan prendono atto di questa domanda. Nel koan n. 13 del *Mumonkan*, il maestro Tokusan e due suoi discepoli, Ganto e Seppo, si impegnano in una discussione riguardo a questa domanda. Nel koan n. 27, un monaco domanda a Nansen se vi sia un insegnamento che non sia ancora stato trasmesso da qualcuno. Nansen rispose di sì. Ed il monaco: “E allora, qual è?” “Non è la mente, non è il Buddha, e neppure tutti i fenomeni!” rispose Nansen.

Quale sorta di insegnamento potrà mai essere, dunque? Non è certo nelle parole, anche se Nansen le utilizza per trasmetterlo (26). Nel koan n. 11 del *Hekiganroku*, Hyakujo rimprovera i suoi monaci per le loro frequenti visite ai diversi monasteri, allo scopo di ascoltare i vari maestri insegnare il Dharma. Egli li tratta come “mangiatori di residui”: “Non sapete”, dice loro, “che in tutta la Cina, non vi è alcun maestro Zen?!”

Vimalakirti dice che perfino l’espressione “predicare il Dharma” è superflua. Ed aggiunge: “La, ove nessuna parola è adeguata, non c’è nessuno che possa insegnare, nessuno che possa ascoltare e nessuno che possa comprendere. Parlare del Dharma, è come se vi fosse un mago che insegna magie ad altri maghi...”

Malgrado ciò, anche se il Dharma non si può insegnare, bisogna insegnarlo. È questo il paradosso a cui Vimalakirti ci invita, lo stesso che c’è nel Sutra del Diamante. Egli disse a Mogallayana che doveva valutare bene il grado delle facoltà spirituali di tutti gli esseri. Poi, utilizzando la sua propria intuizione, mosso da una grande compassione e con la gratitudine verso il Buddha, egli doveva insegnare il Dharma, purificando la sua intenzione e penetrando nel più profondo di se stesso, così che il lignaggio dei Tre Gioielli – Buddha, Dharma e Sangha – non venga mai interrotto.

Mahakatyayana: L'Impermanenza

Dopo aver inutilmente chiesto a Mahakashyapa, Subhuti e Purna di andare a visitare Vimalakirti, il Buddha lo domandò a Mahakatyayana, il quale rifiutò a sua volta. Egli si ricordava che un giorno aveva tenuto un discorso sull'impermanenza, la sofferenza, il non-sé e la calma mentale (*anicca, dukkha, anatta e nirvana*, rispettivamente). Gli si avvicinò Vimalakirti e gli disse che non bisognava parlare della realtà ultima come se essa fosse dotata di attività, destinata alla creazione ed alla distruzione. Il vero senso del termine "impermanenza" (*anicca*) è che nulla è creato, nulla è distrutto. Comprendere che i cinque aggregati sono assolutamente vuoti di natura propria e, di conseguenza, che noi siamo senza nascita, questo è il senso del termine "sofferenza" (*dukkha*). Sapere che l'Io ed il Non-io non costituiscono una dualità, questo è il senso del termine "inesistenza della persona" (*anatman*). Ciò che non è un 'qualcosa' non può bruciare e ciò che non brucia non deve spegnersi. Quindi, ciò che non comporta alcuna estinzione, questo è il senso del termine "vuoto mentale" (*nirvana*).

Sentendo Vimalakirti affermare che il vero significato del termine "impermanenza" è che nulla è creato o distrutto, si è subito colpiti da stupore. In ogni modo, per essere create, le cose dovranno passare dal nulla a 'qualcosa'; e, per essere distrutte, dovranno passare da 'qualcosa' a nulla. In entrambi i casi, questo nulla da cui provengono le cose e quel 'qualcosa' che proviene da quel nulla, sarebbero permanenti, anche se la cosa creata è temporanea. Al contrario, secondo Vimalakirti, l'impermanenza rigetta entrambe queste due possibili concezioni.

Upali: Nessuna Assoluzione

In seguito toccò ad Upali ricevere la richiesta del Buddha e, anch'egli, si rifiutò di andare a rendere visita a Vimalakirti. Egli raccontò che un giorno due monaci commisero un'infrazione; pieni di vergogna, essi non osarono confessarsi davanti al Buddha, ma si recarono da Upali, chiedendogli di assolverli dai loro peccati. Mentre Upali s'intratteneva con i monaci, si avvicinò Vimalakirti, il quale disse: "Non peggiorare i peccati di questi due monaci, assolvendoli!". Qui si vede la grande differenza che c'è con la tradizione cattolica, in cui invece è essenziale confessare i propri peccati e riceverne l'assoluzione. Il Mahayana insegna che nessuno può essere prosciolto dal proprio karma. Ciò non vuol dire che non vi sia confessione – anche la tradizione Zen ha un suo proprio rituale – ma che la *confessione stessa è un mezzo per ripagare* i propri debiti, non di venirci prosciolti. Nel Buddhismo, è un assioma che nessuno può assolvere i peccati di qualcun altro.

Come dice il Dhammapada:

"Da se stessi il male è fatto / da se stessi soffrendo, se ne paga il fio;

"Da se stessi il male è sconfitto/ Nessuno può purificare qualcun altro".

Qui, il Mahayana differisce anche dall'Hinayana, per il quale il **samadhi** ci assolve dal nostro karma ed è un mezzo per consumarlo. Presso il Mahayana, perfino il risveglio non può prosciogliere il nostro karma. Questo punto può creare qualche perplessità. Perché allora dobbiamo praticare se poi dobbiamo comunque viverci il nostro karma?

La risposta a questa domanda non è facile. Un koan molto importante, il secondo del Mumonkan, si concentra proprio su questa questione. Nel koan, un monaco domanda al maestro: "Un risvegliato è libero dalla legge di causa ed effetto?". In altri termini, egli voleva sapere se un risvegliato era finalmente libero dal karma. Il maestro rispose: "Sì, quando si realizza il risveglio, si è liberi dal karma". Invece accadde che il maestro stesso, per aver dato una tale risposta, dovette vivere un'esistenza karmica di cinquecento vite in forma di volpe. Eppure era un maestro profondamente

risvegliato, perché dunque il suo karma lo obbligò a vivere cinquecento vite come volpe, a causa dell'aver dichiarato che un risvegliato non era più soggetto alla legge di causa ed effetto? Vimalakirti ci dà la risposta: "Reverendo Upali, il peccato non esiste né all'interno della mente, né all'esterno e nemmeno in mezzo. Il Buddha ha detto che, a causa dei pensieri imbevuti di sporcizia, gli esseri sono impuri; a causa della purificazione dei pensieri, essi sono purificati". In altre parole, l'importante non è di dare una buona risposta, ma di andare al di là di ogni risposta.

Allorquando siamo immersi nel dolore, noi cerchiamo naturalmente un modo per uscirne. Avendo compreso che il dolore proviene dalle azioni e dai pensieri prodotti in precedenza, noi ci proponiamo la ricerca di un pentimento, un'azione riparatrice o una preghiera che ci permettano di sfuggire al nostro penoso karma. Tuttavia, perfino questo non fa che girare la ruota del Samsara. Noi siamo insozzati dalla sporcizia dei nostri pensieri, ci dice Vimalakirti. I nostri pentimenti, le nostre azioni riparatrici e le nostre preghiere sono essi stessi delle affezioni mentali. Per tutto il tempo in cui noi crederemo in "qualche cosa", i risultati di questa credenza si manifesteranno, creando a loro volta le loro proprie conseguenze. Così si forma ciò che si può definire una continuità di causa ed effetto. Tutto emerge da tutto il resto e, in seguito, tutto vi ritorna. Yasutani Roshi era solito dire: "Quando le condizioni e le circostanze sono mature, le cose appaiono".

Quali sono queste "cose" che appaiono quando le cause e condizioni si presentano? Questa è la vera domanda. La questione non è di sapere se posso cambiare o arrestare le conseguenze provenienti da queste cose e dare loro nascita. Per quanto tempo io crederò di "possedere" delle cose, un corpo, una mente, dei pensieri, per altrettanto tempo vi saranno conseguenze che si manifesteranno e che, a loro volta, saranno la ruota delle cause e condizioni. Noi non possiamo sfuggire a tutto questo o esserne prosciolti.

"Reverendo Upali, questa natura della mente in virtù della quale la tua mente è liberata, può mai essere stata insudiciata?" domandò Vimalakirti.

Questa "natura della mente", in virtù della quale la vostra mente è libera, è il vuoto (vacuità) ed il vuoto non può essere insudiciato o ingarbugliato di pensieri, di sentimenti o di sensazioni. Essa è come uno specchio che non può essere tagliato dalla spada o bruciato dal fuoco che vi si riflettono, per quanto possa essere affilata la spada o violenta la fiamma. Quando qualcuno domandò a Nansen di parlare dello Zen, quest'ultimo rispose con questa domanda: "Si può forse spillare una nuvola nel cielo?" Su cosa si può spillare il nostro karma, se noi non crediamo a noi stessi? A chi si attacca il karma, per poter avere il suo potere? Semplicemente, il karma è appiccicato al karma. È lo stesso karma che trasferisce il suo potere al karma. Sono le cose che danno il loro potere alle cose. Dato che vi sono le cose, vi è il karma. Dato che vi sono le cose, il karma possiede un potere. Allo stesso modo, dunque, per tutto il tempo che noi cerchiamo dei modi per essere assolti o per assolvere gli altri dalle conseguenze delle cose, noi spilliamo inevitabilmente noi stessi e le persone al loro karma. A causa della sua stessa assoluzione, il prete rinchiude la persona che si confessa, nella prigione karmica della causa e dell'effetto.

Perciò Vimalakirti dichiara che la purezza della mente è l'assenza assoluta di immaginazione e di costruzioni mentali e che l'inesistenza dell'io è la natura intrinseca della mente. Tutte le cose sono senza produzione, senza distruzione e senza durata; le cose sono come delle illusioni magiche, o come delle nuvole o dei lampi; esse sono evanescenti e non durano neanche un istante; esse sono come un sogno, un'allucinazione, una fata morgana; esse sono come un'immagine della luna sull'acqua o come il riflesso su uno specchio.

L'Incontro con Vimalakirti

Alla fine, i bodhisattva, rinfrancati dal loro stesso numero, decisero di andare tutti da Vimalakirti. E subito “ottomila bodhisattva, cinquecento discepoli, innumerevoli Shakra, Brahmana, Lokapala e parecchie centinaia di migliaia di divinità maschili e femminili, partirono al seguito di Manjusri, il principe ereditario, allo scopo di ascoltare il Dharma”. Vimalakirti scorse Manjusri che stava arrivando e così iniziò subito un dialogo eccezionale, assai sottile e profondo, che richiede tutta la nostra attenzione perché i due interlocutori non si soffermarono su un solo livello di discorsi.

Vimalakirti disse: “Manjusri, sei il benvenuto; Manjusri, sei molto benvenuto; tu sei venuto senza venire; tu sei apparso senza alcuna visione; tu sei inteso senza nessuna audizione!”

A partire da questo momento, se così si può dire, si instaura un duello dharmico. Così dobbiamo chiederci cosa voglia significare Vimalakirti con queste parole: “Tu sei venuto senza venire, sei apparso senza alcuna visione e sei inteso senza nessuna audizione”.

Quando ero giovane, mi ricordo di aver assistito ad uno spettacolo di varietà in cui un prestigiatore faceva apparire e scomparire una ragazza sulla scena. Solamente più tardi, io compresi che quel numero gli riusciva grazie a degli specchi accuratamente dissimulati. Allorché gli specchi venivano leggermente spostati, la ragazza appariva e quando venivano rimessi nella posizione originaria, essa spariva. Gli spettatori, in effetti, non vedevano mai la ragazza dal vero; c'era solo il riflesso, o meno, sugli specchi.

A quell'epoca, tuttavia, non avevo il minimo dubbio di vedere la ragazza. Se qualcuno possedesse un enorme specchio, potrebbe allo stesso modo riflettere tutta una città e, ignorando l'esistenza dello specchio, nessuno potrebbe dubitare della realtà di ciò che vi si vede. Molto spesso i bambini, quando cominciano a rimirarsi nello specchio, hanno l'impressione che i riflessi siano reali e cercano di vedere cosa vi sia dall'altra parte. È questo tipo di fenomeno che Lewis Carrol ha notificato nel suo libro “*Dall'altra parte dello specchio*”.

Similmente, benché noi vediamo il mondo riflesso nel Grande Specchio del Samadhi, noi lo vediamo come reale, come se possedesse una sua propria entità. Proprio come un riflesso dipende totalmente dallo specchio per la sua esistenza, il mondo intorno a noi deve la sua realtà unicamente alla realtà che proprio noi siamo.

Il mondo è sospeso nella realtà che io ho definito “Grande Specchio del Samadhi”. Lo specchio non va da nessuna parte; sono i riflessi che si muovono. Così come le cose che sono dei riflessi nello specchio, così anche “Io sono qualcosa” è un riflesso. Nisargadatta disse: “Il pittore fa parte della pittura”. Perciò non c'è nessuna visione perché non c'è nessuno che vede; non c'è alcuna audizione, perché non c'è nessuno che ascolta.

Manjusri rispose: “È proprio come tu dici, o padrone di casa. In definitiva, chi viene non viene. Chi parte non parte. Perché? Colui che viene non è conosciuto come ‘andante’. Colui che parte non è conosciuto come ‘partente’. Colui che appare, alla fine, non è affatto ‘visto’-”

Chi viene, chi parte, chi appare? Questo Specchio del Samadhi non è una fredda astrazione. Il termine “vuoto” evoca quasi una sensazione di freddo artico. Eppure, il calore, la compassione, la saggezza, tutto ciò che vive proviene, o meglio ancora, è intrinseco a questo Specchio del Samadhi. Ecco perché molte religioni l'hanno personificato, ne hanno fatto un “essere”. Nel buddhismo Mahayana, la nozione di bodhisattva ha avuto vita perché contiene in sé questa sensazione di calore e di vitalità della persona. È un vantaggio della personificazione.

Tuttavia, dal ‘vuoto’ creare un “essere”, incoraggia la tendenza a vederlo come avente un'esistenza separata, con la conseguenza di sentire che “io sono qui” e Dio è là. Allora sembra

aprirsi un enorme baratro tra questo “essere” e me stesso. Essendo quest’essere indipendente da me, tocca a me collegarmi a lui; questo fatto ci rituffa nei conflitti ed i contrasti di una esistenza separata, individuale. Per evitare questo genere di problemi, dobbiamo ricordarci che parole come ‘vuoto, Dio, essere e ‘sé’, non son altro che degli abili mezzi, dita puntate verso la luna.

Non bisogna avere paura del ‘vuoto’. Non è affatto l’estinzione di qualcosa. Con il risveglio noi non perdiamo nulla se non le nostre illusioni. Spesso si legge che il risveglio è riferito come una sorta di morte, ma è la morte di ciò che ci separava da noi stessi e che ci infliggeva la sofferenza. È la morte della morte!. Con il risveglio, tutto è perfetto e compiuto. Le cose non sfumano i loro contorni e nemmeno si dileguano. Al contrario, tutto si presenta come perfetto da sempre. Perfino una tazza incrinata è perfetta, diceva Yasutani. Un po’ come se vi fosse una luce che brilla all’interno di tutte le cose, perché ora noi le osserviamo senza il velo delle aspettative, delle esigenze, delle opinioni e delle tensioni che le oscuravano.

Io sono malato, perché il Mondo intero è malato

Quindi Manjusri s’informò sulla salute di Vimalakirti e gli domandò: “Padrone di casa, da dove viene la tua malattia? Da quanto tempo dura? E tu come stai, adesso?”

Vimalakirti rispose: “Se tutti gli esseri potessero sfuggire alla malattia, allora anche i bodhisattva sarebbero immuni dalla malattia”. Un altro modo di dire ciò, è il seguente: “Io sono malato, perché tutto il mondo è malato”.

Dato che noi siamo umani, per questo soffriamo. All’inizio, noi soffriamo per noi stessi, poi quando questa sofferenza si è calmata, quando non c’è più l’Io al cuore di questa sofferenza, allora possiamo partecipare alla sofferenza altrui. Questo fardello non è tanto in particolare per la sofferenza di un singolo individuo, quanto per la sofferenza in se stessa, soprattutto per la sofferenza inutile, quella che io avevo chiamato altrove ‘la sofferenza stupida’. Questo è il tipo di sofferenza che affligge la maggior parte delle persone. Alcuni, tuttavia, sono in grado di vedere la sofferenza in modo diverso, di comprendere che essa è l’espressione della condizione umana e sono anche in grado di capire che, per liberarsene, essi devono liberarsi dalla credenza di essere “qualche cosa”. Allorché essi giungono a questa comprensione, la sofferenza, anziché essere un ostacolo, diventa un’alleata.

La Vacuità del Vuoto

Manjusri domandò: “Maestro, perché la tua casa è così vuota? Perché non vi sono servitori?”

Qui, noi dobbiamo distinguere tra una casa vuota ed il “vuoto” di cui parla il *Prajnaparamita Hridaya Sutra*, quando dice: “La forma è il vuoto, il vuoto è forma”. Come nel caso in cui chiediamo: “Cosa c’è nel comò?”, e ci rispondono: “Niente, è vuoto!”. Così, in questo caso, la casa di Vimalakirti è stata *svuotata*. Non vi sono più mobili e nemmeno la servitù. Ma questo non è il ‘vuoto’ della *Prajnaparamita*.

Vimalakirti evita di cadere in questa trappola e replica: “Tutti i campi del Buddha sono vuoti!” Un campo di Buddha è un intero Universo. Ciascuno di noi è ed ha un campo di Buddha. È la totalità dell’esperienza che ci è possibile avere: Noi non viviamo *nel* mondo, ma viviamo *in un* mondo, anche se noi lo percepiamo, e non possiamo che percepirlo come *il mondo!*

Il mondo di un contadino giapponese dell’VIII secolo e quello di una persona che viva a Montreal nel XX secolo non sono, evidentemente, gli stessi. In effetti, noi non possiamo nemmeno dire che

siano differenti, perché essi non sono comparabili. Come disse qualcuno: “Tutto è unico e non vi sono differenze”. Per esempio, noi parliamo della Seconda Guerra Mondiale, come se prima vi fosse stata una sola guerra; però vi furono così tante persone colpite da quella guerra, come mai prima di allora, che ognuna di queste persone ebbe l'impressione che ciò che stava vivendo, fosse veramente *la guerra*! A ciò si potrebbe obiettare che anche se tutte quelle persone interpretavano la guerra in modo diverso, questo non dovrebbe significare di aver avuto una sola Seconda guerra mondiale! D'accordo, ma chi la conosceva? Dov'era contenuta questa totalità chiamata Guerra Mondiale? Nella mente di Dio? Allora essa sarebbe stata la guerra mondiale di Dio, *un'altra* guerra mondiale e non *la guerra* mondiale.

In una famiglia di cinque persone, vi sono cinque famiglie, cerchiamo di non dimenticarne. Osservata da un punto di vista particolare, noi non vediamo che una sola famiglia. Ma questa non è la percezione vissuta dalla famiglia stessa; è un'astrazione che non esiste se non nel pensiero. I fratelli e le sorelle, la madre ed il padre, ognuno ha la sua propria famiglia. Ciascuno ha un campo di Buddha e dato che vi è *una* famiglia, e non *la famiglia*, ogni campo di Buddha è vuoto.

Tutti questi campi del Buddha si riuniscono perché sono vuoti. L'interpenetrazione è possibile proprio perché i campi del Buddha sono vuoti ed è questa interpenetrazione che ci dà l'impressione di percepire *il mondo*, mentre invece stiamo percependo *un* mondo. I fisici ci dicono che noi possiamo considerare il mondo come una gerarchia di forme: atomi, molecole, cellule, organi e corpi. Dalla prospettiva della fisica, ciascuno di questi livelli è reale. Le molecole possiedono delle caratteristiche che gli atomi non hanno, stessa cosa per le cellule e così via risalendo la gerarchia. Tuttavia, tutti questi livelli si interpenetrano vicendevolmente. Ed è così perché essi sono vuoti.

Si potrebbe dire che la fisica non dimostra *il mondo*, ma è uno *studio del* mondo. In altri termini, la mente ed il mondo non possono essere separati; la forma è vuota, il vuoto è forma. Possiamo dimostrarlo nel modo seguente: supponiamo che io tenga in mano un bicchiere di acqua pura. Poi getto una goccia di inchiostro blu nell'acqua. L'inchiostro è sospeso nell'acqua ed essa non può più esserne separata. Se diciamo che l'acqua pura è il vuoto e l'inchiostro blu è la forma, oppure che l'acqua è lo studio e l'inchiostro è il mondo, possiamo cominciare a capire ciò che intendo dire. Noi siamo *un mondo* e non *una sola parte* del mondo. Voi non siete una parte del tutto; voi siete un tutto!

Manjusri proseguì con le sue domande e chiese a Vimalakirti: “Che cos'è che le rende vuote?”. Cioè, cos'è che fa che un campo del Buddha, o questo mondo, sia vuoto? Noi diremmo: Perché è vuoto? Vimalakirti rispose: “Un campo del Buddha è vuoto a causa della vacuità”.

Ammettiamo che, a prima vista, questa risposta non ci aiuta affatto. Vimalakirti ha detto che è nella natura delle cose di essere vuote. Di fronte ad un enunciato simile – un campo del Buddha è vuoto, – ciò che solitamente facciamo è di prendere quello che crediamo essere il mondo, ciò che noi crediamo essere reale e di cui noi siamo parte, e tentare di trovare un modo per metterci d'accordo su ciò che significa l'essere ‘vuoto’. Vale a dire che noi proviamo ad osservare il mondo dal punto di vista della sua complessità, del suo apparente “essere là”, della sua esistenza e successivamente tentiamo di concepirlo come qualcosa di vuoto. Il risultato è che veniamo forzati a constatare: “Beh, quando sento parlare di vuoto, sono completamente sconcertato e confuso”.

La natura del mondo è il vuoto. Dobbiamo oltrepassare tutte le nostre convinzioni, le nostre opinioni, le nostre aspettative e così via. Dobbiamo smettere di designare qualcosa nel mondo e dire: “Questo è reale”. L'atto stesso del designare, un minimo gesto, infatti, è già l'espressione del vuoto. Il vuoto non è un attributo delle cose; non è una caratteristica o una qualità che le cose possiedono, come per esempio il peso e la stazza.

Per penetrare questo, è necessaria molta umiltà; senza di essa, non possiamo fare nemmeno il primo passo. E la nostra penetrazione deve essere di grande portata. All'inizio bisogna ascoltare – non solo con le orecchie, ma con il cuore, - e quindi bisogna abbandonare i nostri pregiudizi, i nostri preconcetti e le nostre manipolazioni astute. Occorre dirsi: “Forse vi è qualcosa di importante che non posso permettermi di ignorare”.

Torniamo ora alla domanda: “Perché le cose sono vuote?” Un campo di Buddha è vuoto a causa della vacuità. È la sua natura. Le cose non esistono al di fuori del vuoto. Manjusri proseguì domandando: “Che cos'è che è vuoto nella vacuità?” (In altre parole, come si può cogliere il vuoto della vacuità?).

“Tutte le costruzioni sono vuote a causa della vacuità” replicò Vimalakirti. E Manjusri riprese: “La vacuità può essere costruita concettualmente?” “Perfino questo concetto è vuoto. La vacuità non può fabbricare la vacuità!”

In questo dialogo, vediamo che la nostra mente è spinta fino ai suoi limiti. Il sutra esclude ogni tipo di possibilità di costruire qualcosa partendo dal vuoto. Posta la domanda, essa è immediatamente annullata, perché le parole che noi usiamo non hanno alcuna natura propria, essendo esse stesse vuote. Di fronte ad un dialogo del genere, molti sarebbero piombati nel più profondo sconcerto e si sarebbero domandati perplessi come poterne uscire fuori. Ma anche questa domanda è vuota; perfino ‘l’io’ che se la pone e che si dice perplesso, è vuoto.

Il sutra, portando la mente ai suoi limiti, ci indica chiaramente come bisogna praticare. Quando ci si fa la domanda: “Chi sono io?”, la tendenza è di crederci qualcosa, dopodiché si passa alla domanda: “Quale genere di ‘cosa’ sono io?”. Ad un dato livello, ci si dice: “È evidente che io sono qualcosa. Dunque cos'è questa cosa che io sono?”. Tutti saranno portati ad affermare: “Io sono qualcosa” ed anche “Il mondo è qualcosa”. Ma, questo ‘qualcosa’ è un vicolo cieco da cui è impossibile uscire. Dopo essersi fatta la domanda per un bel po’ di tempo, la maggior parte delle persone concluderebbero: “Niente da fare, mi ci perdo!”, o “Questa domanda è arida e irrisolvibile”, oppure “Per me, ciò non vuol dir niente”, ecc. Se la domanda non produce effetti, ecco che cosa direbbe qualcuno: “Io so chi o che cosa sono. Perché mi fai questa stupida domanda? Perché non mi dai qualcosa che io possa veramente mordere?”. Però costui non farà mai il primo passo!

Perfino “Chi?” è sufficiente. Fa già mettere in guardia; tutta una metafisica, tutto un universo sorge da questo germe “Chi?”. “Chi” è già una formulazione, già qualcosa ma, come disse Vimalakirti: “Questo concetto ‘chi?’ è esso stesso vuoto ed il vuoto non può costruire il vuoto.” Nella domanda ‘Chi sono io?’, lo scopo del termine ‘chi’ è di incoraggiare la venuta di Prajna. La domanda è un invito a risvegliare la mente, senza farla appoggiare su alcunché. L’interrogazione stessa è risveglio ed il risveglio è il vuoto. Non può appoggiarsi su niente. In altre parole, non c’è una domanda, bensì c’è solo il domandarsi. Non serve neanche tentare di rispondere alla domanda, basta che si risvegli il bisogno di conoscere.

Nella ‘Dottrina Suprema’, Hubert Benoît scrisse che quando una volpe desidera sbarazzarsi delle pulci, penetra dentro l’acqua rinchiodando all’indietro. Man mano che essa procede dentro l’acqua, le pulci tentano di salvarsi lungo il suo corpo, facendo il cammino all’inverso fino al muso. Quando non rimane che il muso coperto di pulci e fuori dell’acqua, la volpe lo immerge di colpo nell’acqua e addio alle pulci!

Questo è ciò che si produce in questo dialogo. L’interrogare è ridotto al minimo. Se tutto è vuoto, come posso io-stesso enunciare questa affermazione? Manjusri domanda, “Maestro, dove si può trovare questa vacuità?” e Vimalakirti risponde, “La vacuità si trova nelle sessantadue convinzioni.”

Le sessantadue convinzioni sono tutte le nostre attuali opinioni, le aspettative, i contenuti della nostra mente umana, ciò che noi sappiamo e ciò che tutti sanno, ecc.

Le parole producono l'illusione che esistano cose separate e distinte. La logica, basata sul principio che ogni cosa è uguale a se stessa ($A = A$) è stata costruita, in una certa misura, per rafforzare questa illusione. Le parole sono un meccanismo di autodifesa; esse ci proteggono contro quel profondo abisso, senza appoggi, che siamo noi stessi in quanto intrinsecamente vuoti. La nostra pratica è dunque di risvegliare la fede nel fatto che non ci serve alcun appoggio.

In molte religioni, vi è un Dio che è lì per sostenere i fedeli; confidando in questo sostegno, i fedeli possono lasciar andare qualsiasi altro appoggio. Da un lato, essi acquistano così una grande libertà, ma dall'altro, vi è un asservimento. Quando noi rimettiamo la nostra responsabilità nelle mani di qualcun altro, possiamo godere di una certa libertà. Da qui proviene il potere dei dittatori e dei demagoghi. Similmente, quando le persone dicono: "Io mi appoggio sul Cristo e sono libero" essi pagano quella libertà con un prezzo molto elevato – il prezzo della loro eredità spirituale, di tutta la loro vita spirituale.

Gli adepti di una setta, abbandonandosi al loro leader, acquietano le loro angosce, le confusioni ed i doveri della loro vita quotidiana e ciò procura loro una certa libertà. Ma, se succede loro di rompere con la setta, allora essi dovranno ricrearsi una vita, riprendere il loro fardello di confusioni, di incertezze e di ambiguità; solo allora essi potranno rendersi conto fino a che punto si sono traditi da soli. La loro angoscia sarà veramente atroce.

Quindi, anziché rivolgervi a questi demagoghi o verso chiunque altro, appoggiandovi così solamente su questa idea, perché non eliminate del tutto qualsiasi idea, qualsiasi idea del mondo, qualsiasi visione di questo mondo? Non abbandonandosi quindi ad alcuna visione del mondo, come dice il sutra, e non attaccandosi a niente di niente, voi taglierete il legame che vi tiene avvinti al vostro mondo, che vi tiene imprigionati al vostro 'campo del Buddha'. La *Prajnaparamita* dice:

"Il Bodhisattva della Compassione,

"Nello stato più profondo della Prajna,

"Vede il vuoto dei cinque Skandha e

"Spezza i vincoli della sofferenza."

Il distacco iniziale – cioè il primo rifiuto e abbandono del proprio punto di vista, di una idea del mondo, di una visione che sostiene la realtà del mondo o di qualsiasi nome gli si dia, può essere breve. Salvo che, per quanto breve e superficiale possa essere, esso non scacci per sempre l'illusione che si possa vivere senza appoggi. In questo caso, poiché sparisce la credenza che, per poter essere, noi si debba dipendere dal mondo, svanisce così anche la nostra schiavitù. Al momento, noi siamo schiavi del mondo, perché abbiamo l'impressione che, per esistere, bisogna dipendere da esso e dai suoi valori. Il mondo, pensiamo e ci diciamo, è reale.

Manjusri domandò: "Dove troviamo le sessantadue convinzioni?" – "Le troviamo nella Liberazione del Tathagata", rispose Vimalakirti.

Questa liberazione, è quella dalle idee, dalle credenze e dalle convinzioni a cui ci attacchiamo. È il vedere nella vacuità di ogni immagine, pensiero e forma. Non ci si rende mai conto che la stanza in cui ci troviamo, è solo una idea. Noi crediamo che questo luogo sia reale, noi crediamo che sia un luogo. Eppure, questo luogo è la nostra idea di un luogo, proprio come ad esempio, si percepisce un viso su una tabella di Rorschach, in cui quel volto è la nostra idea di un viso. La nostra idea del mondo è il nostro campo del Buddha. E, in questo campo, ogni cosa è interdipendente. Tutto tiene tutto il resto unito insieme ed al proprio posto. È questo mutuo sostegno che dà al mondo questa

apparenza di solidità e procura a noi questa forza di convinzione. Tuttavia, proprio questo lo rende assai vulnerabile, perché il vedere attraverso un solo atomo di polvere di questo mondo, fa tremare e traballare l'intero mondo, dato che esso perde la sua invincibilità.

Manjusri pose infine questa domanda: “E dove troviamo la Liberazione del Tathagata?”

“Essa si trova nell'attività mentale primaria di tutti gli esseri” rispose Vimalakirti.

Questa attività primaria della mente di tutti gli esseri è il primo funzionamento del pensiero. Nella mente si produce un movimento e, da questo movimento, deriva tutto il resto; le *vasana*, le divagazioni della mente, cominciano a sorgere. Queste onde del pensiero (*vasana*) lasciano dietro di esse un impregno che dà questa impressione di continuità e di durata. Vimalakirti dice che noi dobbiamo sforzarci di vedere in questa attività mentale primaria. In un modo più diretto, questo equivale a dire: “Prima che sorga il pensiero ‘Io sono’, chi eravate voi?”.

Consolare un malato

Manjusri continuò ad interrogare: “In che modo un bodhisattva deve consolare un altro bodhisattva che sia malato?”. In questo contesto, un bodhisattva è qualcuno che sta lavorando o ha lavorato su se stesso. Non dimentichiamoci che, per il Buddhismo, ogni essere umano che non ha penetrato la verità della sua reale natura è un malato. È per questa ragione che il Buddha è chiamato il Grande Medico. Vimalakirti rispose dicendo che, prima di tutto, bisogna rammentare al malato che il corpo è impermanente. Vale a dire che bisogna cercare di cambiare il contesto nel quale il malato vede la malattia. Per così tanto tempo noi abbiamo considerato il nostro corpo come assoluto, come l'unica condizione *'sine qua non'* della nostra esistenza e consideriamo il suo deperimento, dovuto a l'età o alla malattia, come il deperimento del nostro stesso essere, cosicché ogni malattia ci appare come una calamità. Rammentandoci del fatto che il corpo è impermanente, possiamo cambiare la prospettiva e vedere che così come il corpo è qualcosa che ci arriva, così pure la malattia è un'altra maniera del corpo di arrivare a noi e, in quanto mero evento, esso è in continuo cambiamento.

Per cui ci si raccomanda di fermarci talvolta sugli aspetti ripugnanti del corpo, come metodo di meditazione. Però Vimalakirti non è di questo avviso. Che il corpo ci sia caro o lo si rifiuti, l'attitudine in fondo è identica. In entrambi i casi, noi siamo attaccati al corpo a causa del nostro giudizio su di esso, e per la nostra credenza che esso sia qualcosa di durevole e reale.

Vimalakirti dice che bisogna ricordare al malato che il corpo è causa di sofferenza, ma non esortarlo a cercare sollievo nella liberazione. La vita stessa è sofferenza; dobbiamo necessariamente ammettere questa prima Nobile Verità del Buddhismo. Dimorando in questa verità, noi possiamo trovare la forza per abbandonare la nostra presa. “Se voi sapete come soffrire, avrete il potere di non soffrire (27)”, così ci dice l'inno di Gesù. Volersi liberare dalla sofferenza, equivale a negare che la vita sia sofferenza; questo desiderio di liberazione proviene da un'intima credenza che la sofferenza sia accidentale, che essa non faccia intrinsecamente parte della vita. Vedere chiaramente e totalmente questa verità, cioè che la vita è sofferenza, è già una liberazione; ci si libera di tutte le sofferenze inflitte a causa dei tentativi di sfuggire la sofferenza.

Bisogna rammentare al malato che il corpo non ha natura propria, anzi che tutti gli esseri viventi devono essere salvati. Ugualmente bisogna ricordargli che il corpo non ha sostanza e che egli non deve cercare la pace al di fuori di se stesso. Bisogna esortarlo a pentirsi dei suoi errori, senza fargli credere che non dovrà più subirne le conseguenze. Bisogna incoraggiarlo ad avere pietà per tutti gli altri sofferenti, rammentando le sue proprie sofferenze del presente e del passato. Bisogna esortarlo a non lasciarsi andare alla depressione e ad utilizzare la sua stessa malattia come una ulteriore

occasione di pratica, allo scopo di sbarazzarsi del suo sentirsi un essere speciale e dei desideri insaziabili generati da questa illusione. In questo modo, egli sarà veramente capace di completare il primo dei voti del bodhisattva, quello cioè di liberare tutti gli esseri senzienti.

Manjusri domandò poi, in che modo una persona malata debba domare i suoi propri pensieri. Vimalakirti rispose che essa deve domare il suo pensiero con le seguenti riflessioni: “La malattia risulta dal fatto che io prendo l’illusorio per il reale ed il reale per l’illusorio. Essa risulta dalle emozioni negative che nascono dalla mia errata comprensione delle cose in quanto, in verità, nulla può realmente ammalarsi. Il corpo potrà pure ammalarsi ma i virus, essi, stanno assai bene. In altri termini, la malattia risulta dal mio credere “*Io sono vivo, Io sono questo*”. La verità è che non sono ‘io’ ad essere vivo. “*Io sono*” è la vita stessa a dirlo!”

Vimalakirti aggiunge che il corpo proviene dai quattro elementi – la terra, l’aria, il fuoco e l’acqua – ed in questi elementi, non vi è né chi comanda né chi lo genera. Oggigiorno, non si direbbe più che il corpo proviene dai quattro elementi, ma che è un’aggregazione complessa di atomi e molecole. Eppure anche tra di essi, come in nessuno dei quattro elementi, non vi è nessun “io” che comanda. In questo corpo, non vi è ‘io’ né ‘sé’; perciò, in definitiva, non può esservi nessun ‘io’ che sia ammalato. “*Io sono*” non è qualcosa. “*Io sono*” è il soggetto assoluto. E vedere ciò permette di abbandonare la credenza di ‘essere una personalità’. Inoltre, esaminando attentamente l’idea: “*Io sono qualcosa*”, si può arrivare a constatare che, al massimo, il corpo non è altro che un’aggregazione di cose. Quando si forma quest’assemblaggio, vi sono solo cose che si uniscono insieme; quando esso muore, sono soltanto quelle cose, che muoiono. Quelle cose non si intendono, non si conoscono reciprocamente. Quando esse nascono, non pensano “io sto nascendo” e quando, alla fine, esse muoiono, nemmeno allora pensano “io sto morendo”.

Vimalakirti e la Vacuità

Al cuore del sutra vi è il dialogo tra Vimalakirti ed i Bodhisattva, che riguarda la Vacuità. Una parte di questo dialogo, quella che contiene la famosa risposta di Vimalakirti alla domanda: “Dov’è la non-dualità?”, è alla base del koan n. 84 dell’*Hekiganroku*.

Nell’introduzione di questo koan, il maestro zen Engo dice: “Perfino se voi dite “È”, ciò non può affermare niente. Così pure, se voi dite “Non è”, ciò non può negare nulla. Quando ‘è’ e ‘non è’ sono superati, allora guadagnare o perdere, svaniscono. Tutto è aperto e senza ostruzioni. Adesso vi domando: ‘Cosa c’è davanti a me e cosa c’è di dietro?’ Qualche monaco potrebbe rispondermi che davanti vi sono la porta e l’atrio del tempio e che di dietro vi sono lo zendo (sala di meditazione) e le celle. Ma, ditemi, secondo voi questo monaco avrebbe gli occhi ben aperti? Se voi foste in grado di smascherarlo, dovrei riconoscere che avrete visto il vecchio saggio”.

Il tema del dialogo tra Vimalakirti ed i bodhisattva è ben stabilito da questo passaggio. All’inizio del dialogo, Vimalakirti domandò ai bodhisattva presenti in che modo superare la dualità, come poter raggiungere il vuoto. Nel koan, Engo domanda: “Chi è che si pone al di là di ‘essere e non-essere’; chi è che si situa al di là di ‘davanti e di dietro’?” Questa domanda ricorda una storiella (‘*mondo*’) tra Rinzai (Lin-chi) ed un monaco, il quale gli si avvicinò con l’intenzione di fargli alcune domande.

Egli si prostrò devotamente e fece per aprir bocca, quando Rinzai gli dette uno schiaffone.

“Perché mi colpisci?” strillò il monaco, “Non ho neanche avuto il tempo di aprire bocca!” “Beh, non ho certo interesse ad aspettare che tu apra la bocca!”, brontolò Rinzai.

Come poter andare aldilà degli opposti ed evitare così la collera di Rinzai?

IV)

Tutti i Bodhisattva cominciarono a dare le loro opinioni: il primo disse che bisogna andare aldilà della creazione e della distruzione, col vedere che niente è creato; il secondo, che bisogna superare l'idea di 'io e mio'; il terzo, disse che se si vede il vuoto dell'impurità, le opposte nozioni di impurità e purificazione non si producono più. Per il quarto, se non vi è distrazione, non vi è pure la necessità della concentrazione, cosicché gli opposti distrazione-concentrazione non si producono. E così via. La cosa importante, in queste repliche, è che ci danno l'occasione di vedere tutte le forme in cui possono prendere corpo le nozioni di "niente" e di "qualche cosa". Però, esse ci preparano anche alla risposta di Vimalakirti. Prima fu il turno di Manjusri, a parlare.

I bodhisattva perciò interrogarono Manjusri: "In che modo andare aldilà di 'essere' e 'non-essere', 'esistenza' e 'nulla'?" Manjusri rispose che ciò che essi avevano detto finora era in sé accettabile, ma che quando avevano dato una spiegazione, erano poi caduti nel dualismo. Questa risposta di Manjusri dà a noi il motivo di praticare ugualmente i koan. In questa pratica, non ci si può contentare di darsi delle spiegazioni: bisogna dimostrare la verità, e ciò non si può fare se non realizzando che cosa la verità è, cioè che questa verità significa che nessuno esprime la verità e che nessuna verità può essere espressa. Poi Manjusri aggiunge, quasi come lo schiaffo di Rinzai, nella storiella di prima: "Sapere che nessuno la insegna, che non c'è nulla da insegnare, nulla da dire, nulla da spiegare, nulla da pronunciare, nulla da designare né da dimostrare, è 'entrare' nel principio di non-dualità".

Allora i bodhisattva si rivolsero a Vimalakirti e, come narrato nel koan 84 del *Hekiganroku*, anche Manjusri gli si avvicinò, chiedendogli: "Ora che ciascuno ha detto la sua, tocca a voi dirci qual è l'ingresso nella non-dualità". Qui il koan termina.

Setcho, il compilatore dei koan del *Hekiganroku*, aggiunge tuttavia una domanda pressoché inutile: "Che cosa disse Vimalakirti?" e conclude: "Io l'ho scoperto!" Invece, il sutra risponde così: "Vimalakirti osservò il silenzio". È triste che il sutra abbia creduto di doverlo precisare; il koan, magari senza il commento di Setcho, funziona assai meglio.

Che genere di silenzio, fu quello di Vimalakirti? Nel sutra si incontra spesso questa espressione: "Il Bodhisattva restò in silenzio (bloccato dalla saggezza di Vimalakirti) e non poté rispondere". È evidente che il silenzio di Vimalakirti non è di quello stesso tipo. Se si rimane in silenzio perché non si sa una certa cosa, ciò sta a significare che dopotutto qualche cosa la si conosce e, quindi, si ricade nel dualismo di 'qualcosa che può essere conosciuta ed un conoscitore che può conoscerla'.

D'altra parte, spesso si parla di certi *guru*, come ad esempio Aurobindo, che fecero il voto di tacere. Questo tipo di silenzio non è uno di quelli di cui tratta l'insegnamento. Probabilmente, le sue labbra erano mute, ma egli non era affatto silenzioso; la sua mente era ancora molto mobile ed egli continuava a scrivere libri e annotazioni. Il suo silenzio era un silenzio relativo. Non potendo le parole trasmettere la verità, si sceglie di usare il silenzio per trasmetterla. Salvo però che anche il silenzio non trasmette la verità, almeno non più che le parole. Uno dei koan del *Mumonkan* racconta che un giorno una persona non-buddhista si incontrò col Buddha e gli disse: "Io non vi chiedo né parole né spiegazioni, perché so che sono inutili. Ma non vi chiedo nemmeno il silenzio, che è anch'esso inutile per me. Ciò che vi chiedo, è la verità". Il koan aggiunge: -Allora il Buddha non fece altro che semplicemente sedersi-.

Un'altra forma di silenzio talvolta si presenta quando, durante il '*dokusan*' (incontro privato), interrogo un discepolo. Per esempio, io posso chiedergli: "Dove sei tu, quando il cane abbaia?", o altre domande di questo tipo. Gli allievi sanno bene che se tentassero di darmi una qualche risposta, io concluderei lì il colloquio. Ed allora, quasi sempre, essi restano in silenzio. Io interrompo lo stesso l'incontro e sapete perché? Perché comunque il discepolo comunica qualcosa a me, al suo

insegnante. Questo ‘qualcosa’ può ben essere il silenzio, ma in esso c’è lo stesso una sorta di messaggio.

Un fondamentale insegnamento nella pratica dello Zen è che “non c’è nulla da dover fare”. Il problema è che le persone non riescono a vedere in che modo questo ‘nulla’ sia radicale. Allo stesso modo in cui la vacuità è vuota, come dice Vimalakirti, così anche questo “nulla da dover fare”, esso stesso è nulla!

CAPITOLO 6: IL LANKAVATARA SUTRA

*Colui il quale crede che il vuoto sia senza forma
Ed i fiori non siano che vuote apparizioni,
Che si faccia avanti coraggiosamente!*

Bodhidharma, il primo patriarca del Ch'an, introdusse il *Lankavatara Sutra* in Cina portandolo con sé dall'India. Esso è uno dei sutra più venerati dai buddhisti zen. Al riguardo, Bodhidharma affermò: "Da quanto ho visto, non vi sono in Cina altri sutra che questo; perciò prendetelo come guida, di modo che potrete salvare spontaneamente tutto il mondo!" (28) *Lankavatara*, significa letteralmente "Discesa a Lanka". Lanka era un'isola (l'attuale Sri Lanka) al sud dell'India in cui si dice che il sutra fu enunciato dallo stesso Buddha. Il tema centrale di questo sutra è la dottrina della realizzazione di sé, ovvero il Risveglio (29).

Una delle numerose caratteristiche di questo sutra è che esso stabilisce, in maniera particolarmente dettagliata, ciò che D. T. Suzuki ha poi chiamato la psicologia Buddhista. È questa caratteristica che qui meriterà la nostra attenzione. Il professor Suzuki sottolinea che la 'dimensione psicologica' del *Lankavatara*, che è poi il suo marchio distintivo, gli conferisce un posto unico in seno alla letteratura Mahayana (30). Agli inizi, il Buddhismo non ammetteva uno studio teorico ma, come ho già detto all'inizio del libro, richiedeva piuttosto la pratica. Questo è vero anche per la psicologia buddhista. Suzuki abbonda di dichiarazioni in tal senso. "La psicologia, la logica o la metafisica che vi si trovano" egli dice, "servono solo per dimostrare la dottrina principale (31)", e questa dottrina non è altro che la possibilità e la natura del risveglio. Nel sutra, il Buddha dichiara: "Il mio insegnamento risiede nella cessazione della sofferenza, che nasce dalla discriminazione del triplice mondo; nella cessazione dell'ignoranza, del desiderio e dell'aggressività, come pure dell'azione e della causalità; nel riconoscimento che il mondo oggettivo è, proprio come una visione, la manifestazione della mente stessa!" (32)

Sebbene Suzuki impieghi il termine 'psicologia', quest'ultima non deve essere interpretata alla maniera occidentale, ove significa sia una interpretazione ed un'analisi della personalità e del suo funzionamento, quanto un esame puramente teorico delle funzioni e degli aspetti del pensiero e del comportamento umani. Il *Lankavatara* si interessa alla personalità, ma unicamente allo scopo di mostrare la sua natura illusoria ed il modo da cui nasce questa illusione. Esso mette l'accento sul significato della coscienza, sulla maniera in cui essa si evolve tramite i suoi differenti modi, come pure il ruolo che giocano 'l'io ed il mio' in questa evoluzione. Riferendoci a questo sutra, sarebbe dunque più appropriato utilizzare il termine 'noulogia' (cioè lo studio del 'nous', spirito), anziché 'psicologia'. E, benché sia un approccio tutt'altro che facile, non si dovrebbe trascurarlo se ci si vuole interessare alla comprensione della natura della mente, che rende possibile la pratica spirituale.

Probabilmente, il *Lankavatara* è stato compilato da un maestro che praticava lo Zen, per persone che lo praticavano anch'esse. Di conseguenza, le parole di questo sutra non sono definite allo scopo di agevolare l'uso di altre parole: esse servono unicamente come indicatori di una esperienza diretta. Il significato dato dal dizionario alle parole non è dunque sufficiente, non più che quello che si acquisisce avendo familiarità con le parole stesse. Il significato reale deve essere compreso *all'interno*, anziché all'esterno. Come si può vedere, tutto ciò è ben diverso da accademici studi in psicologia. Qui ci interessa riflettere sul senso sperimentato dei termini chiave. Per esempio, a che si riferisce il termine 'io'? Come è sentita la differenza tra 'io' e 'me'? Le parole 'presenza' e 'coscienza' riportano ad una stessa esperienza? La seduta meditativa (zazen) è un modo per capire

come si deve lavorare all'interiorità, piuttosto che verso l'esterno. Così, per comprendere veramente questo sutra, è importante avere una corretta pratica autentica.

Il sutra dichiara, a proposito delle parole e del senso delle stesse, "Le parole sono sottoposte alla nascita e morte, non vi è senso; le parole dipendono dalle lettere, non dal senso". E poi prosegue:

"Dovete disciplinare voi stessi con energia, allo scopo di raggiungere il vero senso. Quel senso che è sufficiente per se stesso e per il nirvana. Le parole sono obbligate alla discriminazione e conducono alle rinascite. Il vero significato si ottiene con molta pratica e questa pratica intensa significa entrare in contatto col vero senso e non con le parole. Essere in contatto col senso significa distaccarsi da ogni visione legata a scuole filosofiche, cosa che preserverà voi e gli altri dal cadere nelle visioni false ed erronee. Che i ricercatori del vero senso avvicinino con riverenza coloro che possiedono la conoscenza intima; quanto a quelli che sono attaccati alle parole, credendo che esse siano il senso, devono venir evitati e lasciati a se stessi da parte di questi ricercatori sinceri. (33)".

Mi ricordo una conversazione avuta con un professore di Università, riguardo alle parole ed al loro senso. Egli apparteneva ad una nuova scuola di pensiero, per la quale le parole non hanno senso. Sebbene ciò sia vero, è anche vero che il senso talvolta possiede parole.

Vijnana come Coscienza

Secondo il *Lankavatara*, la coscienza *vijnana* ha otto 'livelli' (34). I primi cinque sono quelli che in Occidente noi chiamiamo 'i cinque sensi': *vijnana occhio*, *vijnana orecchio*, ecc. Il sesto è *manovijnana*, più o meno: l'intelletto; il settimo livello, sconosciuto in Occidente, è il *manas* (la mente concettuale) mentre l'ottavo è l'*Alaya-vijnana*, l'intima coscienza del profondo, in cui vi è depositata l'essenza di ogni esperienza (*bija*, in sanscrito). Quest'ultimo livello è quello che noi potremmo chiamare la "pura Coscienza", o "il puro conoscere", senza riflessi, (*jnana* in sanscrito).

Com'è detto dal sutra: "Ciò che costituisce il *Tathagata*, tanto il corpo che l'essenza, è *jnana*". In altri testi buddhisti, questo livello si suddivide ancora in due sottolivelli (ottavo e nono livello) ma, in questo sutra, essi sono riuniti in uno solo che, come vedremo, è alquanto ambiguo.

Il termine *vijnana*, tradotto come "coscienza" è composto da due radici: 'vi', che significa "divisa" e 'jna' che significa "presenza fondamentale del conoscere, senza contenuti". Ho già fatto riferimento a questa radice 'jna', quando ho parlato in merito al termine '*prajna*'. Anche la parola "Coscienza" sembra indicare una natura 'divisa' alquanto simile; anch'essa è composta da due radici, 'con' che significa "insieme" e '*scientia*' che significa "il conoscere". Dunque, il significato etimologico del termine "Coscienza" sarebbe 'conoscere insieme'.

Ciascuno dei cinque sensi possiede una sua 'coscienza'. Qui in Occidente, noi abbiamo la tendenza a dimenticarcelo, considerando che vedere, udire, gustare, ecc. siano puramente atti fisici. "Io vedo il fiore" implica l'occhio, alcuni dati sensibili che vanno dal fiore all'occhio ed il fiore. Per la maggioranza delle persone, la coscienza del fiore va da sé oppure è negata. Comportamentalisti e positivisti affermano che tutto ciò che entra in gioco nell'atto di vedere può essere adeguatamente spiegato senza l'aiuto della nozione di coscienza. Al contrario, il *Lankavatara*, impiegando l'espressione *vijnana-occhio*, sottolinea che la coscienza 'è' elemento essenziale dell'atto del vedere. Inoltre, esso arriva a dire: "Il mondo (come noi lo vediamo) non esiste; la pluralità delle cose proviene da ciò che la Mente vede manifestarsi (all'esterno); corpi, avvenimenti e luoghi si manifestano a noi provenienti dall'*Alaya-vijnana* (cioè, la Coscienza-deposito) (35)". "La Mente Unica" o "Sola Mente" è la base dell'insegnamento del *Lankavatara*. Esaminiamo adesso il termine *Alaya-vijnana*.

Alaya-Vijnana, differenti modalità di Presenza

Alaya, è “pura presenza”, “natura propria” o, come talvolta la si chiama, “natura-di-Buddha”. Al fine di comprendere ciò che significa questa ‘pura presenza’, bisogna fare una distinzione tra ‘presenza’ e ‘coscienza’. Per esempio, provate a pensare alla differenza tra ‘guardare’ e ‘vedere’. Potrebbe capitarci di dire: “Lo guardavo, ma non lo vedevo”. La stessa distinzione si fa tra udire ed ascoltare. Noi udiamo un mucchio di cose, ma ne ascoltiamo solo relativamente poche. Se voi vivete nel centro di una grande città, sentirete continuamente il rumore della circolazione, ma voi non farete l’atto di ascoltarlo che assai raramente. Salvo se, per esempio, state febbrilmente aspettando l’arrivo di un vostro amico.

Similmente, si può dire: “Io c’ero (cioè ero presente) ma non ero cosciente”, mentre sarebbe alquanto strano dire: “Io ero cosciente, ma non ero presente”. In altri termini, la presenza è più fondamentale della coscienza, in quanto quest’ultima deriva dalla presenza. Esaminiamo subito ciò che significa questo.

È la “psicologia” buddhista che fa questa distinzione tra ‘presenza’ e ‘coscienza’. Come abbiamo già detto, ‘*jna*’ è “presenza”, o “puro conoscere, senza oggetto” e ‘*vijnana*’, è “presenza divisa”, quella cioè che noi chiamiamo “coscienza ordinaria”. La presenza pura, *alaya*, ha ugualmente due aspetti; per poter comprendere la coscienza, dobbiamo arrivare a cogliere questi due aspetti, designati come l’ottavo ed il nono livello della coscienza.

Il *Lankavatara sutra* dice: “Alaya ha due aspetti; Alaya com’è in se stesso (...) e Alaya come rappresentazione mentale”. Alaya in se stesso è “pura presenza”; Alaya come rappresentazione mentale è una tappa tra la presenza pura e la coscienza individuale. La pura presenza è immutabile e costante; essa è come il vasto spazio e, perciò il sutra dice: “Alaya è conosciuto come ‘incessante’ a causa della sua ininterrotta esistenza”. Ma il sutra dice pure che Alaya è “una rappresentazione”. Essa è un’idea manifestata, vale a dire che è qualcosa che arriva ad essere, “perché la sua attività può essere percepita dalla mente”. Così, Alaya sotto un certo aspetto è assoluto, mentre sotto l’altro non lo è, dato che come rappresentazione è sottoposto all’evoluzione (36). Questi due aspetti di Alaya sono stati in seguito percepiti come due livelli, ma il *Lankavatara* li definisce come le due facce di un unico enigma ambivalente. Questa ambivalenza è succintamente presentata in un raccontino zen (‘mondo’) che mostra un maestro ed il suo discepolo mentre stanno sarchiando un campo. Il discepolo domanda al maestro: “Che cos’è che c’è?”. Il maestro si erge, togliendo la zappa dal terreno, e resta lì immobile. Il discepolo gli dice: “Maestro, tu hai l’essenza ma non la funzione”. Il maestro domanda a sua volta: “E allora, che cos’è che c’è?”. Il discepolo riprende a zappare.

Alaya Assoluto

Alaya è la nostra natura originaria, ma nel suo seno vi è un dualismo soggiacente, tra la pura presenza (*jna*) – presenza senza riflesso – e l’aspetto manifestato, soggetto ad evoluzione, che diventerà poi la coscienza. La presenza senza riflesso corrisponde all’Alaya Assoluto, mentre la presenza riflessa corrisponde al suo aspetto manifesto. Il culmine della pratica buddhista, nella tradizione zen, è di risvegliarsi all’aspetto puro (assoluto) di Alaya.

Il primo koan del Mumonkan (‘Mu!’), la domanda “Chi sono io?” ed il koan “Qual è il suono di una mano sola?”, invitano a risvegliarsi “penetrando” direttamente l’aspetto assoluto di Alaya. Questa penetrazione è chiamata ‘*kensho*’ o ‘*satori*’ in giapponese e ‘*paravritti*’ in sanscrito. Il ‘*kensho*’ è il cuore della pratica zen rinzai, così come ‘*paravritti*’ è il cuore del *Lankavatara* e il

primo capitolo del sutra è relativo proprio a questo soggetto. In questo capitolo, un uomo, Ravana, è seduto in meditazione solitaria. Un istante prima, egli era circondato dal Buddha con i suoi discepoli. Il sutra racconta: “L’intera assemblea poteva essere vista sulla sommità della montagna e tutte le tribù erano presenti ed ognuna aveva il suo capo. Ma all’improvviso, il Buddha ed i suoi figli disparvero nel cielo lasciando Ravana solo nel suo sito. Ravana allora pensando cominciò a domandarsi: ‘Che cosa è successo? Che significa questo? Chi ha voluto ciò? Chi è che era visibile e perché? Dov’è tutta la gente e dov’è il Buddha?’ E proseguì: ‘Forse era tutto un sogno, o una visione. Non sarà stato un castello creato da un mago? Ciò che io ho visto era un pulviscolo nell’occhio, o un miraggio, o il figlio sognato da una donna sterile, o il fumo di una ruota di fuoco (37)?’”

In questa meditazione di Ravana, vi è inserito uno scenario che resterà per tutto il sutra, come d’altronde per la pratica zen che, fondamentalmente, sorge dalla nostra perplessità di fronte al mondo circostante. Che cos’è questo mondo che io vedo intorno a me? Chi è questo ‘me’? E quando dico che vedo il mondo, che cos’è questo ‘vedere’? La stanza che sto vedendo oggi non è la stessa di ieri, né quella di un anno o dieci anni fa. Fra cento anni, cosa sarà diventata questa stanza? Ed io che sarò? Non sono le cose che cambiano, le cose sono “il cambiamento”. Così come quando guardo il muro, esso si allontana nel passato. La colazione fatta stamane è già stata trasportata dalla corrente del tempo e mentre io sto qui seduto, proprio ora tra me ed il muro si interpongono sempre più avvenimenti; inevitabilmente esso si allontana. L’anniversario dei miei cinquanta anni, quello dei miei trenta, il mio decimo anniversario, il primo... niente è stabile o statico. Dove sono finiti questi anniversari, queste colazioni, questi muri che si allontanano nel tempo? Si dice che essi sono nella memoria, ma che cos’è la memoria?

Ravana proseguì la sua meditazione, riflettendo in questi termini: “Non c’è nessuno che vede e niente che sia visto, nessuno che parla e niente che sia detto. Colui che vede le cose e le prende per realtà non vede il Buddha. Pure colui che non dimora nel pensiero discriminante non può vedere il Buddha “. Il primo “non-vedere” significa che vedendo le cose e prendendole per la realtà noi non cogliamo il tutto, l’unità. È come quando la limatura di ferro viene attratta dal campo magnetico della calamita: si vede la limatura ma non il campo.

Ma che significa il secondo “non-vedere”? “Pure colui che non dimora nel pensiero discriminante non può vedere il Buddha”. Perfino se non si prendono le cose per la realtà ultima, non si vede il tutto. Come diceva Dogen, un risvegliato non sa di esserlo. Lo zen dice: “ Il fuoco non può bruciare il fuoco, l’occhio non può vedere se stesso”. Dunque, anche se non si rimane nel pensiero discriminante, non si può vedere il Buddha, perché noi siamo la pura presenza, *non-riflessa*, noi siamo già il Buddha!

“Ravana fu allora immediatamente risvegliato, si produsse così un volta-faccia nella sua mente ed egli realizzò che il mondo non era nient’altro che la sua stessa mente”. Nello zen, questa penetrazione è conosciuta col nome di *kensho*; l’idea centrale del *Lankavatara* è di mostrare che cos’è il *kensho* e come esso è possibile. Nel sutra, il termine usato per questo dietro-front o volta-faccia è ‘*paravritti*’, che Suzuki traduce, alquanto maldestramente, come un’esperienza *catastrofica* o come un evento *psicologico*, ciò che è anche un po’ ingannevole.

Il termine ‘*revulsione*’ ha una certa connotazione negativa ed è quindi altrettanto lontano dal vero senso del termine ‘*paravritti*’. Io preferisco usare il termine ‘*rovesciamento*’, però è possibile anche usare un’altra espressione, quella che io ho impiegato per tradurre ‘*Tathagata*’: “ritornare a...”. In Francese si dice ‘ritornare in sé’, per esempio dopo uno svenimento, mentre in Inglese non si specifica a cosa si ritorna. Semplicemente si dice “ritornare a”.

Inoltre, *'paravritti'* non è un'esperienza e non può quindi essere un evento psicologico. Una delle più celebri frasi zen dice: "Se incontri il Buddha per strada, uccidilo!". Qualunque esperienza, sia quella del Cristo, del Buddha, della coscienza cosmica, della luce, della pace, della gioia – non è *'paravritti'*. C'è un aneddoto su un Padre del Deserto al quale un giorno, mentre era in meditazione, apparve un angelo di luce. L'angelo gli disse: "Io sono l'Arcangelo Gabriele e vengo a compensarti per la tua vita di devozione". Il Padre gli replicò: "Stai sbagliando persona, io non ho fatto nulla che meriti una ricompensa." L'angelo scomparve ed il Padre riprese la sua meditazione.

Questa distinzione tra *'paravritti'* ed esperienza è fondamentale: nessuna esperienza, per quanto possa essere sorprendente o sublime, può essere il risveglio. L'esperienza, si potrebbe dire, avviene nella mente, proprio perché il volta-faccia è quello della mente o, meglio, dello stesso "conoscere". Vi è un *'rovesciamento'* dal conoscere *'qualcosa'* al *'solamente conoscere'*, dal conoscere con contenuti al conoscere senza contenuti. Ed esso non è uno stato psicologico; ecco perché io non sono d'accordo quando Suzuki qualifica il *Lankavatara* come un testo psicologico. La psicologia s'interessa alle forme della mente, cioè ai contenuti ed alle relazioni che passano tra una mente e l'altra. Paravritti concerne la mente soltanto in quanto "puro conoscere"; paravritti non è un'aggiunta, una acquisizione ottenuta grazie ad un lavoro spirituale.

Suzuki ha detto: "Grazie alla sua natura auto-purificatoria, nell'Alaya si produce una grande catastrofe, conosciuta come un rovesciamento (...), non vi è più adesione al mondo esterno in quanto tale, cioè come se fosse la realtà; il mondo esteriore diventa soltanto un semplice riflesso dell'Alaya. Alaya osserva se stesso nello specchio riflettente del *manas* (38)." In altri termini, *'paravritti'* è il naturale culmine della mente.

Alaya Manifesto

Ricordiamo i due aspetti dell'Alaya: Alaya com'è in se stesso e Alaya come rappresentazione mentale. Dire che Alaya è "puro conoscere" è dire soltanto mezza verità. Secondo il sutra: "Alaya è conosciuto come *'l'incessante'* a causa della sua ininterrotta esistenza, ed anche come *'il manifesto'* perché la sua attività può essere percepita dalla mente". Così, "Alaya è assoluto sotto un aspetto e sottoposto all'evoluzione sotto un altro (39)." Ora noi esamineremo il secondo aspetto di Alaya, quello della rappresentazione mentale soggetta ad evolversi. Ma fermiamoci un attimo su questo pensiero inquietante: sebbene Alaya sia "uno" come pura presenza, alla fine sembra essere "due": pura presenza e presenza che si evolve.

Alaya: né Uno né Due

Per comprendere questa difficile situazione in cui Alaya è un tutto dinamico e tuttavia due, ricordiamo l'esempio dello specchio e dei riflessi. Si può considerare Alaya nella sua qualità eterna come lo specchio e Alaya nel suo modo manifesto, evolutivo, come i riflessi che vanno e vengono costantemente. Lo specchio è immutabile, stabile, "eterno", mentre i riflessi cambiano sempre: In pratica, però, noi vediamo lo specchio ed i suoi riflessi come un tutt'uno indiviso.

Una delle domande preferite dai maestri Zen è: "Da dove vieni?" Se io mi vedo come "un riflesso", allora io vengo da qualche posto e vado in qualche parte, insomma sono un riflesso relativamente a tutti gli altri riflessi. Ma se mi vedo come lo specchio, andare e venire non hanno pertinenza; lo specchio non ha relazione con nessuno dei suoi riflessi particolari; esso è un "tutto-immutabile". Il maestro Hakuin, nel suo "*Canto dello Zazen*" disse: "Andando e venendo, noi restiamo sempre qui in noi!".

Anche queste parole di Dogen riassumono bene tutto ciò: “Sebbene non identici, essi non sono differenti; sebbene non differenti, essi non sono uno; non essendo uno, essi non sono due!”. Noi incontreremo ancora regolarmente, nel corso del nostro esame del *Lankavatara*, questo concetto di “né uno né due”.

Alaya e memoria

L'aspetto manifesto, evolutivo, di Alaya è talvolta considerato come una profonda intimità. Questa intimità, per il momento, la chiameremo memoria. La memoria non è una “facoltà” della presenza, non più di quanto l'acqua sia una facoltà di un torrente. Proprio come l'acqua ‘è’ il torrente, così la memoria ‘è’ la presenza.

Tutto cambia. Ciò significa che la cosa com'è ora, la cosa come era prima e la cosa come sarà dopo non esiste. In realtà le cose non cambiano, è il *cambiamento stesso* che è le cose! Non vi sono tre cose come il passato, il presente ed il futuro, c'è solo il cambiamento che si produce. E, senza la memoria, il cambiamento non sarebbe possibile né percepibile. Se si può comprendere questo, allora si può anche comprendere il perché lo Zen afferma che noi non siamo nati e nemmeno moriremo. Citando nuovamente Suzuki: “Non è che le cose non siano nate, è solo che esse non si generano da se stesse, salvo che quando le si vede nello stato di ‘samadhi’, che è quando si capisce che tutte le cose sono ‘non-nate’. Il non possedere ‘natura propria’, da un più profondo punto di vista, equivale ad essere ‘non-nati’. Il fatto che tutte le cose siano senza ‘natura-propria’ significa che vi è un continuo, incessante ed ininterrotto ‘divenire’, un costante cambiamento ‘momentaneo’ da uno stato di esistenza ad un altro (40).”

Mentre la presenza è costante, ‘non-nata’, i contenuti della presenza mentale non sono mai gli stessi da un momento all'altro. Adesso è sempre ‘adesso’. Noi non stiamo passando attraverso una successione di ‘adesso’, ma il contenuto di ‘adesso’ è un flusso costante. Nulla rimane immobile, nemmeno per un momento. Voi siete nati adesso, state facendo colazione adesso, andate a dormire adesso e adesso state morendo. Spesso si sente dire che bisogna stare nel ‘qui ed ora’. Ma certo non occorre farlo essere un obbligo, dato che non può esservi altrimenti che il ‘qui e adesso’. Lo specchio è costante, non-nato; i riflessi dello specchio non sono mai gli stessi da un momento all'altro. Né i contenuti della mente e né i riflessi dello specchio possiedono una natura propria. I riflessi sono le manifestazioni dello specchio; i contenuti sono semplicemente le manifestazioni della presenza non-nata. E questo cambiamento dei contenuti è ciò che chiamiamo memoria.

Ho già detto che noi non saremmo presenti alle cose bensì al cambiamento ma, ancora più profondamente, noi saremmo presenti non tanto al cambiamento quanto allo scorrere del tempo. E se ci spingiamo ancor più in profondità, vedremo che la *presenza è proprio lo scorrere del tempo*. Ecco perché poi diciamo che i contenuti di ‘adesso’ non durano e non permangono mai. “Adesso” è la presenza, mentre lo scorrere del tempo genera la memoria. Ciò significa che il presente ed il passato possono essere visti non come due tempi differenti ma come due modalità differenti della presenza. Concettualmente, il cambiamento, è presente-passato-presente-passato-presente...ecc. ma, a livello dell'esperienza diretta, esso è presente-memoria-presente-memoria-presente...ecc.

Il nostro vero problema è che noi cerchiamo di comprendere il tempo in modo oggettivo, come qualcosa che ci arriva addosso, tanto a noi come alle cose stesse. Questa visione oggettiva del tempo è suffragata dagli orologi, dal movimento della terra e da quello dei pianeti, delle stelle e delle galassie. Di certo l'oggettivazione del tempo è stato uno dei primi e più grandi risultati dell'umanità ed anche una scoperta che ha permesso la coscienza. Essendo stato oggettivato il tempo, la coscienza in quanto distinta dalla presenza, ha potuto tenersi in disparte dal tempo e quindi esistere separatamente da esso. Disgraziatamente, essendo riusciti ad addomesticare il tempo,

noi l'abbiamo svuotato del suo significato; esso è diventato un intervallo tra due avvenimenti, come la nascita e la morte. Mentre invece, allorché lo si comprenda ad un livello più profondo, il tempo non è una vaga astrazione che se ne sta "la-fuori", ma è la natura dinamica del vero 'sé'.

Quando noi misuriamo il tempo, ciò che misuriamo è il cambiamento della relazione tra le cose, cambiamento reso possibile dallo scorrere del tempo, proprio come il passaggio del vento che permette il movimento degli alberi e delle fronde. La natura-di-Buddha è impermanente, come detto anche da Dogen, e ciò significa che la natura-di-Buddha è dinamica. Nella lingua giapponese, la "sostanza" della natura-di-Buddha, che io chiamo la "pura presenza", si dice "ku", cioè il vuoto, o vacuità. Yasutani Roshi diceva: "Ku, non è semplicemente 'il vuoto'. È un qualcosa di vivente, dinamico, privo di massa e non fissato, aldilà dell'individualità o della personalità – la matrice di tutti i fenomeni (41)." La nozione di 'campo-magnetico' del moderno pensiero occidentale potrebbe approssimativamente avvicinarsi a quanto detto da Yasutani. Salvo che il 'campo' è una astrazione nei confronti della vita, mentre la natura-di-Buddha è la vita stessa in quanto tale.

La natura-di-Buddha è 'ku' e, in quanto memoria, corrisponde a ciò che il *Lankavatara* chiama 'natura evolutiva dell'aspetto manifesto di Alaya', evoluzione che si realizza grazie alla natura dinamica di 'ku'. Il sutra dice: "La funzione di Alaya-vijnana è di registrare tutte le memorie dei nostri pensieri, affetti, desideri ed azioni (42)." Voglio essere ancora più preciso: anziché dire che Alaya-vijnana ha la *funzione* di registrare i ricordi, dovremmo dire che il registrare ricordi è la natura stessa dell'aspetto manifesto di Alaya. In altri termini, non si dovrebbe parlare di Alaya e della memoria come due cose distinte, ma dire che Alaya 'è' la memoria e la memoria 'è' Alaya. Inoltre, non sono soltanto i pensieri, i desideri, i sentimenti, ecc., che sono conservati in Alaya, ma tutto ciò che si è prodotto fin dall'inizio dei tempi. Dice Suzuki: "La memoria si ammucchia in Alaya come causa latente fin dal più remoto passato." In questo modo Alaya può essere pensato come un nucleo profondo o, ancor più prosaicamente, come un deposito della coscienza. Suzuki aggiunge: "Alaya, essendo oltre l'individualità, conserva non solo la memoria individuale ma anche tutto ciò che è stato sperimentato da tutti gli esseri viventi (43)."

Il fatto che la memoria ed anche il tempo siano cumulativi, ci fa comprendere la qualità di Alaya in questa profonda intimità collettiva. Dogen diceva: "Non crediate che il tempo stia sempre lì a passare; passare non è la sola funzione del tempo. Se il tempo non facesse altro che passare, tutti noi saremmo separati da esso (44)." In questa ottica, tutto ciò che esiste – oggetti, organismi, civiltà, conoscenze, ecc. – è tempo cristallizzato. Il passato non passa, esso è la matrice a partire dalla quale è possibile il presente. È come il modello di un'auto nuova: la sua esistenza è permessa e deriva dai vecchi modelli, proprio per andar oltre di essi. Ho già detto che la colazione di stamattina se n'è andata nella corrente del tempo, ma non è essa ad essersene andata. Essa passa nel presente come possibilità. Ciò che oggi è possibile lo è in ragione di ciò che è arrivato da ieri. E questo fatto diventa evidente allorché si considera l'apprendistato, la crescita e l'evoluzione, anche se purtroppo noi abbiamo la tendenza a dimenticarne quando pensiamo alla memoria o allo scorrere del tempo. Questa natura cumulativa della memoria è ciò che noi chiamiamo "il karma".

Al fine di sostenere questa nozione che gli oggetti, gli organismi, le civiltà, le conoscenze, ecc. siano tempo cristallizzato, il sutra dice: "Il mondo materiale e lo stesso corpo fisico, sono manifestazioni della Mente conosciuta come Alaya-vijnana... (e quando essi) sono così creati, sono visti in costante trasmigrazione; essi non dimorano mai, nemmeno per un istante, nella situazione in cui si trovano; essi scorrono come un torrente, si trasformano come un seme, danzano come la tremolante luce di una candela e si muovono come il vento o le nuvole (45)." Questa costante trasmigrazione è l'equivalente del flusso continuo delle nuove forme, delle nuove cristallizzazioni provenienti dalla memoria accumulata, un flusso reso possibile dalla natura dinamica di Alaya.

Nella stessa frase, il sutra dice che “Alaya non ha in se stesso l’energia attiva; esso non agisce mai, non fa altro che percepire. In tal senso, esso è esattamente come uno specchio (46).” Ora cerchiamo di penetrare più profondamente nell’apparente contraddizione che sembra esservi tra ciò che ci è stato detto e ciò che dice Yasutani a proposito di Alaya: “il quale è vivo, dinamico, privo di massa, non-fissato, oltre l’individualità o la personalità – esso è la matrice di tutti i fenomeni.”

La “Presenza in quanto ...” e la “Presenza a...”

Noi percepiamo un dualismo all’interno della pura presenza, che potremmo descrivere come “presenza alla” presenza (cioè soggetto e oggetto). Il sutra così la descrive: “Alaya osserva in se stesso, là ove è preservata tutta la memoria di un passato senza inizio, una memoria aldilà della coscienza e disponibile ad evolversi (47).” Le due presenze – ‘*presenza a*’ e ‘*presenza in quanto tale*’ – sono qualitativamente differenti. Fermiamoci ora un istante per poter vedere in che cosa, queste considerazioni, si accordano con ciò che ha detto il sutra.

Noi normalmente ci sentiamo “presenti al mondo, presenti ad altre persone, presenti ad un fiore, presenti al passato”, e così via. A che cosa, tuttavia, noi siamo *realmente* presenti? I più diranno che noi siamo presenti al mondo, ma il sutra dice che noi siamo presenti a “tutta la memoria di un passato senza inizio (...) preservato aldilà della coscienza e disponibile ad evolversi”. Un altro modo di dire questo, è che “ciò” *a cui* noi siamo presenti è la stessa presenza *in quanto* memoria cristallizzata come oggetti. Quindi, noi siamo presenti alla presenza *in quanto...* mondo, *in quanto...* altre persone, *in quanto...* fiore, *in quanto...* passato. Così, l’enunciato: “Io sono presente al fiore”, dovrebbe diventare più precisamente: “Io sono presente alla presenza *in quanto* fiore!”.

Adesso finalmente possiamo sentirci familiarizzati con l’espressione: “La forma ‘è’ il vuoto”. Questa espressione non significa affatto che la forma ed il vuoto siano una sola ed unica cosa, ma significa che essi non possono essere separati. Il vuoto è il vuoto, la forma è la forma e, tuttavia, ‘la forma è il vuoto’. Così, si può dire che il fiore è vuoto ma, tenendo conto di ciò che è stato detto a proposito delle cose che sono “presenza cristallizzata”, si può ugualmente dire che “il fiore è la presenza”. Così, il fiore è il fiore, la presenza è la presenza, però il fiore è la presenza!

È solo un altro modo di utilizzare la metafora dello specchio e del riflesso. Il fiore è il riflesso, lo specchio è la presenza. Eppure, osservando la stanza in cui vi trovate seduti in questo momento, state già dimenticando la verità che “la stanza è la presenza”. Come disse Gurdjieff: “L’uomo non si ricorda di se stesso.” Osservando la stanza, voi state dimenticandovi di voi stessi e non vedete nient’altro che la stanza, che pure è solo un riflesso. Quando osservate questo luogo, ciò che voi vedete effettivamente, non è solamente la stanza, ma la stanza *come riflesso*; esso è riflesso nello specchio immobile della presenza!

Dato che la presenza è costante, essa non ha caratteristiche definite, non ha qualità e quindi *viene dimenticata*. È come la decima persona nella parabola delle persone che attraversano il fiume (48). Poiché noi dimentichiamo la presenza, noi vediamo la stanza (e qualunque altra cosa) come ‘oggettivo’, ‘che stà lì fuori’, all’esterno. Sembra apparire un dualismo tra noi che vediamo ed il mondo visto. Questo dualismo è illusorio; esso è semplicemente prodotto a causa della nostra “presenza a...”. Il dualismo tra “mente” e “materia” sorge non a causa delle due “sostanze” – quella del mondo e quella del pensiero, come lascia capire Descartes (Cartesio) – ma in *ragione delle due modalità della presenza*. Se qualcuno arriva a penetrare ciò che stiamo dicendo, il dualismo che ha da sempre tormentato l’intera umanità, svanisce in un istante. Questa sparizione è “kensho” o “paravritti”. Tra parentesi, la stessa domanda che ha ossessionato la filosofia occidentale da Platone fino ai giorni nostri, la domanda di ciò che è una cosa, sparisce ugualmente.

Avevo già segnalato che ‘*vijnana*’ significa “presenza divisa”. Ora posso dire che i due aspetti di ‘*vijnana*’ sono “presenza a...” e “presenza in quanto...”. Quando si dice: “Io vedo”, ciò equivale a dire: “Io sono presente a...”. Ciò a cui io sono presente, è la stanza riflessa nello specchio della presenza. Un altro modo di dire “riflessa nello specchio della presenza” è “Io sono presente alla presenza in quanto stanza”.

Alaya e Manas

Finora, io ho parlato di Alaya come pura presenza, paragonabile ad uno specchio, e di Alaya come “presenza in quanto”, paragonabile ai riflessi. Il sutra dice: “Parlando a proposito, Alaya non è un *vijnana* (49).” Cioè a dire che Alaya non è la coscienza. Ciò concorda con ciò che dico anch’io, in cui “la presenza in quanto stanza” non è la coscienza. Sarebbe piuttosto ciò che la psicologia chiama il “preconscio o subconscio”. La coscienza viene dopo un’altra tappa nell’evoluzione della presenza, tappa che io chiamo “presenza a...”. Il sutra la rafforza dicendo: “Il mondo visibile, che è la Mente, non esiste (come è visto dai sensi), ma è la mente che viene messa in movimento essendo vista (oggettivamente) (50).” La prima parte di questa frase significa che il mondo non è separato né distinto. La seconda parte si riferisce a ciò che noi chiamiamo, con i nostri termini, “presenza alla presenza”, oppure ancor meglio, “presenza alla... presenza in quanto fiore, o stanza”.

Per giungere ad una migliore comprensione della “presenza a...”, proviamo ora a parlare del settimo livello della coscienza, il ‘*manas*’. Suzuki scrisse: “Quando la mente, designata nel sutra come Alaya, è discriminata da un *agente falsamente auto-generato ed auto-riflesso chiamato manas*, questo mondo del particolare si immerge nella sua ricchezza e nella sua pienezza, entrambe illusorie ed ingannevoli (51).”

Raramente noi facciamo l’incontro con la “pura presenza” e con la “presenza in quanto...”, benché esse formino la parete di fondo delle nostre esistenze. Allo stesso modo, raramente noi rimarchiamo la luce del proiettore cinematografico, quando vediamo un film con i suoi drammi ed i suoi colori, benché esso ne permetta l’esistenza. Così la “pura presenza” e la “presenza in quanto...” possono sembrarci congetture astratte, lontane, teoriche e perfino concettuali. Eppure molte persone hanno vissuto nella loro vita momenti in cui la presenza pura e la presenza in quanto... non erano così lontane, ma furono esperienze viventi, eclatanti, un particolare momento in cui essi hanno gustato brevemente l’estasi, o il terrore. Questi momenti sono così potenti che spesso la gente divide la propria vita tra un prima ed un dopo quella esperienza. Abraham Maslow, un psicologo molto famoso negli anni sessanta, chiamava questi momenti “*peak experiences*”, cioè esperienze di vertice, oppure esperienze ineffabili. Nella tradizione spirituale, le si chiama “*samadhi*, illuminazione, esperienza di pre-morte, epifania, ecc.”

Per contrasto, con il ‘*manas*’ e le sue conseguenze, noi penetriamo in un territorio più familiare, la regione dell’‘Io’ e del ‘mondo’, quella dell’esperienza quotidiana di ansia, di gioia, del tormento, della noia e della depressione. Siccome questa non è ancora la regione dell’identità ‘Io’, essa è sempre a monte della coscienza piena. Si potrebbe intendere il ‘*manas*’ come un ponte tra le diverse modalità della presenza e della coscienza. ‘*Manas*’ è ugualmente responsabile dell’emersione dell’individualità. Il sutra dice: “L’individualizzazione deriva dalla discriminazione falsamente interpretata alla quale aderisce una mente-cuore accecata dai desideri e dalle passioni. Da qui prende avvio tutta la gamma delle tragedie e delle commedie umane. Ciò che in realtà esiste, è la mente che è aldilà delle discriminazioni, cioè aldilà della logica e dell’analisi (52).”

Noi dobbiamo in ogni caso precisare che qui vi è un punto estremamente importante. Il sutra sembrerebbe raccomandare una forma di idealismo nonché di solipsismo. Tuttavia, ‘io’, ‘me’ e ‘mio’ sono essi stessi, come ora mostreremo, i prodotti di Alaya e di ‘*manas*’ proprio quando

lavorano di concerto. Di conseguenza, Alaya non è un 'essere', individuale o cosmico, e non è un prodotto della "mia" coscienza, perché "me", la "mia coscienza", "il mondo", "Dio", ecc. appaiono tutti insieme, simultaneamente.

Il sutra afferma che la memoria (*vasana*) accumulata da un passato immemorabile, rende possibile la discriminazione. Letteralmente, '*vasana*' significa 'profumo', 'impregno'. È una sorta di energia che resta indietro quando un'azione è compiuta e conclusa, che ha il potere di ravvivare le antiche impressioni nonché di stimolarne di nuove. Questo 'impregno' rende possibile la riflessione, ovvero la discriminazione, e quest'ultima permette che un mondo di opposti e contrari, con tutti i loro conseguenti sviluppi, possa alla fine emergere. Per questo il sutra dice: "Il triplice mondo non è altro che l'ombra di una mente che si riflette e si genera creandosi e rinnovandosi di continuo." Da qui, la dottrina della "Sola Mente". '*Vasana*' rende possibile la discriminazione, ma è '*manas*' che permette a questa possibilità di realizzarsi.

Manas

Manas è il settimo livello della coscienza. Si può fare una netta distinzione tra Alaya e Manas, proprio come si può farla tra i differenti livelli della presenza: "pura presenza", "presenza a..." e "presenza in quanto...". Questo, perché "Manas dipende sempre da Alaya, senza il quale non avrebbe nessuna ragione di essere in se stesso, ma Alaya stesso dipende ugualmente da Manas. Alaya è assolutamente Uno, ma questa unicità prende la sua significanza solo quando essa è realizzata dal Manas e riconosciuta come un suo proprio supporto (53)."

Manas è Alaya in azione, quando c'è l'auto-riflessione; per utilizzare i termini di Suzuki: "Alaya osserva se stesso nello specchio del Manas (54)". Come ho già menzionato, a dirla giusta Manas non è una coscienza; è il potere tramite il quale, è possibile la coscienza. Secondo il sutra: "Manas è la sorgente attiva di ogni attività mentale di cui noi facciamo quotidianamente esperienza, in questo mondo di cose particolari. La *possibilità* della coscienza riposa nella sua natura dualista, poiché in assenza di ciò che afferra e ciò che è afferrato, nessuna vita cosciente è mai possibile (55)."

Il sutra aggiunge che "Manas non è soltanto una intelligenza discriminante, ma anche un potere intenzionale (56)". Alaya non possiede alcuna propria energia attiva. Precedentemente, ho citato Yasutani, quando ho detto che Alaya ('*ku*') è ciò che è vivente e dinamico; il sutra, qui, sembra contraddirlo. Però noi possiamo vedere che questa contraddizione è solo apparente e trova la sua soluzione con l'aiuto al Manas. Dopo Suzuki, il termine '*manas*' include nel suo significato anche quello di "intenzionalità" (57). "Prima Manas vuole, poi discrimina, poi ancora giudica; giudicare è dividere, e questa divisione sbocca ad una visione dualista dell'esistenza. Da qui, l'attaccamento tenace di Manas ad una interpretazione dualista dell'esistenza. Pensare e volere sono interrelati inestricabilmente nel tessuto di Manas (58)." Potremmo ugualmente dire che anche l'attenzione è strettamente interrelata nel tessuto di Manas. L'attenzione ci permette di giudicare e di scegliere; essa lo fa concentrando il dinamismo di Alaya e rendendolo, in tal modo, dinamicamente attivo.

Dunque, riassumendo: la pura presenza in quanto tale si differenzia in se stessa, in 'presenza in quanto presenza' ed in 'presenza in quanto essere'. Quest'ultima corrisponde all'aspetto manifesto di Alaya. La tappa seguente nell'evoluzione è l'emersione della 'presenza a...', che implica l'attenzione: noi portiamo l'attenzione alle cose e questa attenzione permette all'intenzione, alla volontà ed al giudizio di emergere. Tuttavia, nessuno di questi è una facoltà o un processo distinto e separato, ma tutti sono delle modalità e delle gradazioni differenti di 'presenza a...'

Manas, Manovijnana e Linguaggio

Ora possiamo dunque vedere come, con l'aiuto di ciò che il sutra chiama '*manovijnana*', la coscienza ed il mondo si sviluppano per creare l'impressione: "Io sono *qualcosa* in un mondo di cose". Il sutra dichiara: "Nelle sue attività, Manas si ritrova sempre in compagnia di '*manovijnana*' (...) i quali operano entrambi di concerto per produrre il mondo delle cose particolari (59)." '*Manovijnana*' è il nome dato alla tendenza raziocinante, logica, discriminante. Dice Suzuki, "La sua funzione è di riflettere su Manas, così come l'occhio-vijnana riflette sul mondo delle forme (...) ma, in effetti, appena Manas sviluppa il dualismo soggetto-oggetto partendo dall'unità assoluta di Alaya, '*manovijnana*' e tutte le altre coscienze (*vijnana*) si mettono all'opera (60)."

Il sutra dice pure che, "Manovijnana ha un proprio campo che è quello di percepire la razionalità delle cose, sia esterne che interne". Ciò significa che '*manovijnana*' si avvicina a quello che noi chiamiamo l'intelletto: "Esso talvolta funziona indipendentemente dai cinque sensi e talvolta insieme e simultaneamente con essi." In altre parole, esso analizza ciò che è raccolto dai cinque sensi, oppure agisce solamente sui concetti, le idee ed i pensieri. Il sutra continua: "Esso riflette sulla dualità e da lì parte tutta una serie di giudizi, con i pregiudizi e le adesioni che ne derivano." Ciò significa che i dualismi "io ed il mondo", "io e te", "nascita e morte", "buono e cattivo", "essere e non essere" sorgono dal Manas, ma sono fissati (cioè vi si aderisce) tramite la riflessione e l'atto di nominarli, dovuti a Manovijnana. "In sostanza, Manas e Manovijnana non sono diversi l'uno dall'altro; essi dipendono entrambi da Alaya, come causa e supporto." Inoltre, Manovijnana è stato chiamato "il Manas impuro" (61).

Nel suo libro "*Outlines of Mahayana Buddhism*", Suzuki afferma che Manovijnana è "l'ego empirico" ed aggiunge che, proprio come un baco da seta si avvolge e si imprigiona nel bozzolo che esso stesso ha creato, così Manovijnana si impegola nell'ignoranza e prende le sue proprie creazioni illusorie per delle realtà (62). L'ego empirico è proprio il credere "Io sono qualcosa"; questa credenza nasce perché il centro focale "Io", è fissato dalle parole. Qui si impiega il termine "fissare" proprio nel senso stesso in cui, in fotografia, si dice "fissare la negativa". L'effetto delle parole è quello di fornire una sorta di ancoraggio a ciò che, altrimenti, sarebbe solo passeggero e sperduto nell'oceano dell'esperienza, permettendogli di restare in superficie e di mantenere un'apparente permanenza e continuità. Lama Govinda, nella sua interpretazione del '*Lankavatara*', dice che Manovijnana, che egli chiama "intelletto", "concepisce il Manas come l'Ego, poiché in esso vi è un centro di riferimento apparentemente costante, nel quale vi è riflesso ogni momento di coscienza precedente (63)." Detto con altre parole, Manovijnana chiama "Io" questo centro di riferimento, dandogli così l'apparenza della permanenza.

La spirale è messa in moto con Manovijnana. È grazie all'azione di Manovijnana che il mondo, conosciuto nell'esperienza quotidiana, acquisisce la forza della realtà. E, conseguentemente, è in Manovijnana, e dentro il Manas, che il rovesciamento, conosciuto col nome di 'kensho' o 'satori', dovrà posizionarsi. Ciò che, fin adesso, abbiamo visto come se possedesse una realtà oggettiva, dovrà d'ora in avanti essere visto come la mente stessa. Anziché credere che "io sono presente al fiore", ora vedrò che "io sono presente alla presenza in quanto fiore". Come dice ancora Suzuki: "Così come fu l'opera di *manas* e di *manovijnana* a far sì che un mondo esterno sia stato percepito come esterno, dovrà essere sempre la loro opera, questa volta eseguita a regola d'arte, a far sì che il mondo venga visto come evolventesi dalla nostra propria essenza." Si potrebbe dire che la mente finora si era fissata su 'qualcosa', ciò che Suzuki chiama "il principio della particolarizzazione", e dunque "la parte non-desiderabile delle *vasana* o della memoria in Alaya". "Dovrà esservi" dice ancora Suzuki, "un cambiamento di testa, così che *manas* e *manovijnana* prendano una nuova direzione, diversa da quella fin qui seguita."

Come disse il Buddha: “Il mio ‘*nirvana*’ non ha nulla a che vedere con la Sostanza (ciò che noi abbiamo chiamato “qualcosa”), né con l’azione, né con l’apparenza. Nella cessazione dei *vijnana*, causata dalla discriminazione, là vi è la mia cessazione”. E disse, ancora: “Proprio come quando, cessando l’alta marea, le onde si placano, così quando vi sarà l’estinzione di Manovijnana, tutte le coscienze (*vijnana*) si acquieteranno (64)”.

CAPITOLO 7: IL SURANGAMA SUTRA

*La luna, la stessa vecchia luna,
I fiori, proprio così come sarebbero;
Eppure, ciononostante, adesso
Io sono la stessa Coseità delle cose.*

Secondo una leggenda, il *Surangama* (letteralm. “*La Marcia Eroica*”) è il sutra più importante, perché esso sarà il primo a cadere nel dimenticatoio; dopodiché tutti gli altri, a loro volta, conosceranno la medesima sorte. Ecco perché, secondo l’avviso di parecchi, bisogna accordargli un’attenzione particolare, allo scopo di impedire il suo declino. Il professor D. T. Suzuki afferma tuttavia che esistono almeno tre versioni cinesi di questo sutra e tutte e tre assai diverse una dall’altra. La versione, tradotta in Inglese, che io ho deciso di utilizzare qui, è tratta dal libro “*A Buddhist Bible*”; mi sono anche preso la libertà di modificare un po’ il linguaggio, allo scopo di renderlo più accessibile al lettore non iniziato.

Il “Non-vedere” nel Surangama Sutra

Nell’*Hekiganroku*, vi è un koan basato sul *Surangama*, koan che mette in risalto uno dei temi fondamentali del sutra. Perciò io lo utilizzerò come materiale per entrare nell’argomento. Dopo l’esame di alcuni aspetti del sutra così come di certi commentari del maestro Zen Engo, ritorneremo al koan verso la fine del capitolo, sperando che esso possa apparire così meno oscuro.

Questo è il koan n. 94 e dice così: “Nel *Surangama*, il Buddha dichiara: – Quando io non vedo, perché non vedete il mio ‘non-vedere’? Se voi vedete il mio ‘non-vedere’, ciò sicuramente non è più ‘non-vedere’. Se invece voi non vedete il mio ‘non-vedere’, ciò non è sicuramente più una cosa – come può ciò non essere voi? –”.

Il maestro Engo, nelle sue note di introduzione al koan, dice: “Riguardo a ciò che è antecedente alla Parola, nessuna frase è stata trasmessa da nessuno dei migliaia di Buddha Vittoriosi. Un filo si perpetua senza sosta davanti ai vostri occhi da eoni innumerevoli. Assolutamente puro, completamente nudo se ne sta il bue bianco sotto il cielo blu. Si erge il leone dalla criniera dorata, gli occhi in alto, le orecchie dritte. Lasciando da parte il leone, per il momento, ditemi, chi è questo bue bianco sotto il cielo blu?”.

Il bue bianco sotto il cielo blu ed il leone dorato sono rispettivamente l’essenza e la funzione della natura del Buddha – il primo noto come ‘*bodhi*’ ed il secondo come ‘*prajna*’. Engo vi si riferisce come a “ciò che è antecedente alla Parola”. Manjusri, il bodhisattva della saggezza (*prajna*), talvolta è rappresentato seduto su un leone. Mentre i sutra della tradizione Prajnaparamita si interessano principalmente al leone, cioè alla ‘*prajna*’, il *Surangama* si occupa piuttosto del “bianco bue” che è “assolutamente puro, completamente nudo (...) sotto il cielo blu”.

I Sensi e la Mente-Una

Questo sutra si concentra in particolare sui sei sensi e sulla loro liberazione; il sutra parla di sei sensi, dato che anche il pensiero discriminante ne fa parte. I sensi dipendono fondamentalmente da ciò che Engo chiama il “bue bianco”. Poiché essi dipendono tutti dalla ‘*bodhi*’, in quanto “puro conoscere”, essi sono tutti di un’unica natura, proprio come il formaggio, lo yogurt ed il burro che

sono tutti della natura del latte. Tuttavia, a causa dell'ignoranza, essi sono stati separati in sistemi quasi indipendenti. Ma, poiché essi sono di un'unica natura, quando uno di essi è liberato – ciò che significa quando uno ritorna alla sua originaria natura della 'bodhi' – ugualmente anche tutti gli altri sono liberati. Essi sono, si potrebbe dire, come le foglie di una pianta che crescono tutte sul medesimo stelo.

Citiamo il sutra: “Quando noi prendiamo coscienza che una qualsiasi percezione sensoriale, o anche una qualunque sorta di pensieri che ne deriva, è fantastica ed irreale, la nostra dipendenza riguardo alle percezioni in generale è superata. Quando tutti gli errori basati sulle concettualità sensoriali sono così eliminati, resta salda solamente la reale Essenza della Mente. Ciò significa che tutte le polveri illusorie del mondo sono spazzate via da un unico e solo pensiero, e la purezza del perfetto risveglio è così ottenuta.” È questo il tema più importante del *Surangama*, tema riassunto con queste parole, da un maestro zen: “Chi è in grado di penetrare in un granello di polvere, penetra il mondo intero!”.

Allo scopo di illustrare la relazione dei sei sensi con il 'bue bianco', il Buddha prese un fazzoletto di seta sul quale fece un nodo. Poi egli domandò ai suoi discepoli: “Che cosa c'è?”. Essi risposero che c'era un nodo. Allora egli fece un altro nodo, fece la stessa domanda e ricevette la medesima risposta. Egli proseguì così, facendo sei nodi sul fazzoletto. Alla fine, si girò verso Ananda e gli disse: “Quando ti ho mostrato il primo nodo, tu l'hai chiamato 'un nodo', ma quando io ti ho mostrato il secondo, il terzo e tutti gli altri, tu hai continuato a dire che essi erano tutti 'nodi'.”

Ananda rispose: “Il fazzoletto è composto di fili di seta di diversi colori, intessuti insieme in un solo pezzo. Ma quando esso è annodato con un nodo, è corretto dire che c'è un nodo; e ciò è ancora vero quale che sia il numero dei nodi sul fazzoletto: sono tutti nodi. Perché sembri voler suggerire che solo il primo possa essere chiamato 'un nodo'?”

Allora il Buddha fece questa osservazione: “Il fazzoletto di seta è un tutto, un unico pezzo di seta intessuta. Quando io faccio dei nodi nel fazzoletto, nulla cambia salvo la sua apparenza, esso resta sempre un fazzoletto.” Questa osservazione può sembrare senza importanza se non ci si rende conto che noi dimentichiamo sempre che *'i sensi sono unicamente dei modi di essere della Mente-Unica'*. Gurdjeff ripeteva costantemente che noi dimentichiamo *noi-stessi*, non ci ricordiamo mai di noi stessi. Siamo completamente identificati con ciò che ci rivelano i nostri sensi. Soprattutto, noi ci identifichiamo col corpo perché ne riceviamo una corrente di sensazioni durante tutta la giornata. Sarà bene ricordarsi dell'analogia dello specchio e dei riflessi, ma anche di questa analogia del fazzoletto e dei nodi, che forse è anche migliore. Tutto ciò che noi vediamo, udiamo, gustiamo, sentiamo e tocchiamo, insieme alle sensazioni cinestesiche del corpo, tutto è come i nodi al fazzoletto, nodi nella Mente Unica. Il maestro zen Rinzai descrive propositi assai simili:

*“La mente è senza forma e compenetra tutto ciò che
esiste nelle dieci direzioni: nell'occhio la si chiama vista;
Nell'orecchio, l'udito; nel naso, l'olfatto; nella bocca,
il gusto o la conversazione; nelle due mani, la capacità
di presa; nei piedi, il camminare ed il correre.
Fondamentalmente non vi è che un solo puro raggio
che, quand'è separato, si divide nelle sei sfere dei sensi
armoniosamente riuniti. Poiché la mente è non-esistente,
voi siete sempre liberi ovunque ve ne andiate...”*

Ma siccome noi ignoriamo la Mente Unica, siccome noi ci identifichiamo con i sensi e con ciò che essi ci rapportano, noi siamo dunque attaccati e prigionieri. Il Buddha proseguì, domandando: “Se qualcuno contasse i nodi partendo dal sesto e andando indietro, il sesto diventerebbe il primo?” Ananda rispose di no perché, essendo stato il fazzoletto annodato sei volte, l’ultimo nodo resterebbe il sesto. Non si poteva dire che esso fosse il primo, perché l’ordine dei nodi non poteva essere cambiato. Il sesto è e resterà sempre il sesto.

Benché Ananda avesse in qualche modo ragione, il Buddha disse: “I sei nodi possono comunque essere differenti e, se voi cercate la radice della loro differenza, essa si trova nel fatto che sono tutte modificazioni di uno stesso fazzoletto.” Non si può dubitare dell’unicità del fazzoletto, anche se si può tentennare riguardo alla molteplicità dei nodi, della loro differenza e del loro ordine, ecc. Essendo unico e completo, il fazzoletto non può essere messo in discussione; i paragoni e le opinioni su di esso non hanno alcuna pertinenza. Lo stesso accade con i sei organi dei sensi: essi sono come dei nodi nell’unità essenziale della mente.

Ananda fu d’accordo, dicendo che proprio per il fatto che vi erano dei nodi nel fazzoletto, vi era possibilità di discussione, di discriminazione, di contestazione, ecc. Ma che, allorché il fazzoletto sia liberato dai nodi, non può più esservi nessuna discussione possibile; essendo scomparsi i nodi, resta solo il fazzoletto. Stessa cosa dicasi per i sei sensi e l’unità essenziale.

Uno dei temi che io abitualmente affrontavo all’epoca in cui mi indirizzavo ai quadri di imprese, era quello dell’importanza delle idee. Per dimostrare questa importanza io facevo il seguente esercizio, alla portata di tutti: tenevo un pezzetto di legno con un angolo dritto e chiedevo alle persone del gruppo: “Che cos’è questo? Quale può essere il valore di mercato di questo oggetto?” Pressoché invariabilmente, la risposta era: “È un pezzetto di legno e non ha alcun valore.” Poi, siccome io continuavo a mostrare l’oggetto, alla fine qualcuno diceva: “È un paracolpi di una porta!”. A quel punto, io estraevo dalla tasca un fermaporte in caucciù, che si trova nei negozi di ferramenta ad un dollaro e domandavo: “Che cos’è che ha trasformato un pezzetto di legno senza valore in un oggetto che ne possiede un po’?”

Evidenziamo qui che quando è apparso il paracolpi, non si è avuta la sparizione del pezzetto di legno, anche se da quel momento in poi era diventato un fermaporte e non più solo ‘un pezzetto di legno’. Una antica massima indù dice: “Pietra, non cane; cane, non pietra”, perché quando si osserva la scultura di un cane, si può apprezzare il lavoro dello scultore su come sia riuscito a rendere le qualità del cane, la veracità dei tratti, ecc. In questo caso, non si rimarca la pietra. Ma si può anche scegliere di ammirare la pietra stessa; la bellezza delle sue venature se è di marmo, le sfumature del suo colore, la sua morbidezza, ecc. Quando si vede il cane, non si vede la pietra; quando si vede la pietra, non si presta attenzione al cane.

In questo istante, voi siete seduti e state leggendo questo libro; se per un momento vi guardate attorno, voi vedrete il cane e non la pietra, i nodi e non il fazzoletto. I muri della stanza, i mobili, la finestra, la parete, il pavimento, i rumori di fondo, la pressione delle vostre gambe sulla sedia, i vostri pensieri e le vostre sensazioni – tutto questo, per la maggioranza delle persone, è “il cane”; essi dimenticano “la pietra”. Tutto ciò che vedete intorno a voi, costituisce i nodi nel fazzoletto – un nodo è ciò che vedete, un altro ciò che sentite, un altro ancora ciò che provate, ecc. Il fazzoletto è dimenticato. Ma così come il pezzetto di legno non sparisce quando vedete il fermaporte, oppure come non sparisce la pietra quando vedete il cane, o il fazzoletto quando si vedono i nodi, la Mente Unica non sparisce quando voi vedete gli oggetti o pensate i vostri pensieri. Si potrebbe tuttavia dire che quando il mondo è reale, io sono un fantasma; ma quando Io sono reale, allora è il mondo ad essere un sogno.

Disfare i Nodi

Dopodiché il Buddha interrogò Ananda: “Supponiamo che tu voglia ritornare all’unità originaria del fazzoletto senza i nodi, che cosa faresti?” Ananda riconobbe che evidentemente occorreva disfare i nodi e a sua volta domandò come ciò poteva essere fatto. Il Buddha si mise prima a tirare i nodi alla cieca, senza ordine, ma ciò non fece che serrarli ancor più. Dopo un po’ di tempo, egli si girò verso Ananda e gli chiese: “Io ho tentato di disfare i nodi, senza successo. Come faresti tu?” E Ananda rispose: “Beh, prima esaminerei i nodi per capire il modo in cui essi sono stati annodati.” Si potrebbe dire che il *Surangama*, come tutta la pratica zen, è in parte uno studio dei nodi, con lo scopo di arrivare a disfarli.

Le Due Trappole

Il Buddha osservò che i nodi non possono essere disfatti nello stesso momento. Il primo nodo da disfare è la credenza erronea in una “personalità-Io”. Il secondo è la credenza in realizzazioni ed attributi personali, di qualunque tipo. Il maestro zen Ta-hui diceva: “Osservate la radice; non occupatevi dei rami, delle foglie, dei fiori e dei frutti. Osservate la radice!”. La radice è la “personalità-Io”. La nostra intera vita è consacrata a mantenere un senso di sé che tiene fermamente fissa la credenza che “io sono qualcosa”. Il Buddha fa riferimento a questa radice, quando parla delle due trappole. Non bisogna fare nessun compromesso: queste due trappole, egli dice – la credenza in una ‘personalità-Io’ e la credenza in una realizzazione personale – “devono essere completamente distrutte e non deve più essere loro permesso di venire ad insozzare l’autentica Mente essenziale.”

L’Antro Segreto della Mente

La chiave di lettura di questo Sutra risiede nelle seguenti domande che il Buddha pose ad Ananda: “Che cos’è che dà la sensazione della vista: Chi è che fa l’esperienza di questa sensazione? Chi fa l’esperienza della sensazione piacevole del vedere?” Queste sono le domande che ispirano tutti i koan. Spesso, nei koan, troviamo un monaco che domanda: “Che cos’è il Buddha?”, oppure “Perché Bodhidharma è venuto dall’Occidente?”. O ancora, un monaco che incontra un maestro il quale, brandendo un bastone, gli domanda: “Che cos’è questo?”. Questi sono tutti modi diversi di porre la medesima domanda: “Qual è l’origine di ogni cosa? Qual è la verità e la fonte di tutto? Qual è la natura della percezione?”. Se non si conosce da dove abbiano origine la percezione visiva e le attività mentali, non si sarà mai in grado di vincere gli obblighi all’attaccamento ed all’illusione.

Ciò che il Buddha disse riguardo al senso della vista vale per tutti gli altri sensi, compreso il sesto, quello della mente discriminante (cioè la mente ordinaria, umanizzata). Egli fece l’esempio di un Re di una città invasa da briganti razziatori, che non riusciva a mettere fine alle loro razzie perché non conosceva l’antro segreto dove essi si nascondevano. Cosicché egli pose ad Ananda la prima delle domande sulla via spirituale: “Conosci tu l’antro segreto della tua mente e dei tuoi occhi?”

Ananda rispose che egli lo aveva già inteso dire ai suoi discepoli che l’essenza della mente discriminante (l’antro segreto della mente) non esiste né all’interno, né all’esterne e né tra i due; che in effetti quest’essenza non ha un luogo ove esiste. Il Buddha assentì: “Sì, l’essenza della mente discriminante, percipiente e cosciente non risiede in un luogo definito, non è né in questo mondo, né nei vasti spazi, né nell’acqua, né sulla terra, né nell’aria; non vola e nemmeno cammina; non sta proprio in nessuna parte!”

Queste parole del Buddha, ce ne ricordano altre, ricollegandosi alle sue provenienti da uno dei sutra più antichi: “Aldilà del pensiero esiste una dimensione in cui non vi è terra, né acqua, né fuoco né aria; non vi è l’infinità dello spazio né l’infinità della percezione; non è il nulla, non è nemmeno un’idea né un’assenza di idee; non è né questo mondo, né un altro e nemmeno entrambi insieme; non è il sole e nemmeno la luna. Non viene e non va, non resta né passa; non è causato, né stabilito, né iniziato, né sostenuto; è solo la fine della sofferenza.”

Sempre a proposito dell’essenza della mente, un maestro zen dichiara questo: “Questa perla si colloca sempre intorno ai cinque skandha di ogni essere vivente, mostrandosi e celandosi, ed il suo chiarore interno ed esterno è merito di un grande potere sovranaturale. Né grande né piccola, essa brilla notte e giorno ed illumina ogni cosa – eppure, se la cercate, questa perla che non è un qualcosa, non lascia alcuna traccia di sé.”

Un monaco domanda al maestro Ummon che cosa fosse questo “chiarore interno ed esterno”. Ummon domandò a sua volta: “Da quale direzione è orientata la tua domanda?”, ed il monaco: “Che significa raggiungere la luce?”. Il maestro allora disse: “Se improvvisamente qualcuno te lo chiedesse a te, cosa risponderesti?” Il monaco insistette: “Che cosa succede dopo che uno ha raggiunto la luce?”. Ummon gli scagliò contro: “Dimentica la luce, dammi prima l’ottenimento!”

Tutto il *Surangama* si basa sul fatto che la libertà è possibile grazie ad uno svelamento illuminato della sorgente segreta dei sensi. Chi è che vede? Chi è che ode? Chi è che sente? Penetrando questi interrogativi, diventa possibile vedere l’antro segreto. Sarebbe forse preferibile dire che lo si vedrà partendo da ciò che Engo chiama il ‘bue bianco sotto il cielo blu’. Per far ciò, per esempio tramite il senso dell’udito, il sutra dichiara che bisogna “cambiare la direzione della percezione esterna dell’udito ed ascoltare interiormente il suono innato e perfettamente unificato dell’essenza della propria mente e, grazie a ciò, riuscire a raggiungere il supremo Risveglio.”

È stato più volte accennato il koan “il suono di una mano sola”. Bene, esso si formula così: “Voi conoscete il suono che due mani fanno quando si battono reciprocamente per applaudire, dunque qual è il suono di una sola mano?” Questo koan indica direttamente quel “suono innato dell’essenza della nostra mente intima”. È una ricerca dello stesso tipo che si intraprende quando ci si interroga con la domanda “Chi sono io?”, cioè la ricerca della base della conoscenza “io sono”. La domanda non è per nulla un invito a trovare la propria identità, o a trovare quel “qualcosa” che noi crediamo di essere o che crediamo possa conoscere. Il bue bianco, ovvero la ‘*bodhi*’ (illuminazione), è già di per sé “il conoscere”, è già “il vedere” ed è già l’ “Io sono”. La luce di cui parla il maestro Ummon è già il raggiungimento della luce. Tutte le cose, tutte le identità, tutte le esperienze e le sensazioni non sono che modificazioni del bue bianco, riflessi nello specchio, nodi nel fazzoletto, mulinelli turbolenti nel campo dinamico del conoscere.

Il Buddha ha affermato che da tempi senza inizio, gli esseri viventi si sono smarriti e fuorviati a causa del credere che la natura della loro mente sia identica alla natura di un qualsiasi oggetto. In questo modo essi hanno perso la loro mente veritiera ed essenziale; la loro mente si perde e si fuorvia negli oggetti esterni e la loro visione si sottomette a ciò che è visto, identificandosi così alle condizioni esterne. “Chiunque impari a vedere le cose con la sua mente veritiera ed essenziale diventa, da quel momento, uguale a tutti i Tathagata. Per arrivarvi, dobbiamo distinguere accuratamente tra la percezione degli oggetti e la percezione visiva intrinseca alla Mente risvegliata che non si lascia ingannare dalla percezione degli occhi.”

Ecco dunque qual è l’insegnamento essenziale del *Surangama*: “Noi dobbiamo comprendere pienamente che la *reale Natura* di tutti i nostri sensi, di tutte le nostre percezioni aleatorie e delle nostre illusioni passeggiere, la quale appare quando i nostri sensi sono in presenza di oggetti e scompare quando gli oggetti non sono più presenti, ‘è’ questa essenza intuitiva, misteriosa ed

illuminata. Se noi non lo comprenderemo, non potremo mai vedere che tutti i fenomeni di nascita e morte – la loro apparizione, la loro attività e la loro scomparsa – non sono altro che l'essenza permanente, misteriosa, rivelata, immutabile e pienamente perfetta della Mente meravigliosa della matrice del Tathagata (in cui tutto è perfetta purezza, unità e potenzialità).”

Le domande: “Chi sono io?”, “Che cos'è Mu?”, oppure “Qual è il suono di una mano sola?”, sono dei mezzi per risvegliarsi a questa Essenza della Mente. Sono dei mezzi per disfarsi delle errate credenze che *‘io sono “qualcosa” ed il mondo è anch'esso “qualcosa”*’, cosicché quando le lasceremo andare e realizzeremo questo abbandono, avremo realizzato “l'essenza della mente”.

Le parole sono ingannevoli e noi lo possiamo vedere qui: l'impiego della parola “essenza” lascia intendere che esista un sostrato, una base; sembra quasi riferirsi allo specchio che l'abate Shen-Hui del *Sutra dell'Altare* intendeva ripulire, specchio sul quale invece Hui-Neng mise il suo pugno. Come quel qualcuno che, probabilmente dopo aver letto il *Surangama*, domandò a Joshu: “Qual è l'essenza della mia mente?”; e Joshu gli rispose: “L'albero si agita al vento, gli uccelli volano via, i pesci saltano nell'acqua e l'acqua stessa è torbida!”. Parlare di una “essenza” è commettere un peccato di ignoranza. Di conseguenza, anche se il sutra fa continuamente riferimento alla vera Essenza della Mente, che sottintende tutte le percezioni, noi dobbiamo sapere, mentre lo leggiamo, che nessuna essenza della percezione visiva né nessun'altra natura essenziale trascendente gli oggetti possono avere una esistenza oggettiva. Non esiste assolutamente una tale “cosa”, neanche la percezione della vista, che possa possedere una realtà oggettiva.

Tutto questo può crearci una certa confusione. Di fatto, nel sutra, Ananda si lamenta di ciò che il Buddha, una volta, ha detto riguardo alla mente che è tranquilla, perfetta, permanente ed essenziale nella sua natura, ma che, in un'altra occasione, dichiarò che tutte le espressioni utilizzate per parlare della Mente non son altro che figure retoriche. Come si può dire, si domanda Ananda, che il Buddha sia un maestro degno di fiducia?

Così come Ananda, anche noi siamo imbrogliati dalle parole. Questo è ciò che rispose il Buddha: “È come un uomo che vuole mostrare la luna ad un suo amico, indicandola con il dito: questo amico, anziché guardare la luna, guarda il dito; allora, non solo egli travisa la luna non vedendola, ma altresì travisa perfino il dito. Perché? Perché egli lo prende per la luna e confonde ombre e luci, in quanto egli prende l'ombra del dito per la luce della luna!”

Sentire il “sentire”

Nel *Surangama*, vi è una conversazione assai interessante tra il Buddha ed Ananda che può renderci più chiaro questo punto e mostrarci ugualmente la via verso la vera Essenza della Mente, che sottintende a tutte le percezioni. Riporterò qui tutta la conversazione, in quanto essa è molto umana e tipica del genere di dialogo che può aversi tra un discepolo ed il suo maestro. Ananda comincia con una domanda che certamente assilla moltissime persone: “Se non esiste nessuna mente, come possiamo utilizzarla per sbarazzarci delle false concezioni ed arrivare così alla verità?” Cioè, egli vuol dire, come fare presa su questa mente che sembra sfuggirci? Come trattare con essa in una maniera concreta?

Il Buddha gli risponde: “Per aiutarti a sciogliere i tuoi dubbi, ti farò io qualche domanda”. Egli allora colpì un gong e domandò ad Ananda se avesse sentito il suono. “Sì”, rispose Ananda. In seguito, quando le vibrazioni sonore erano finite, il Buddha gli domandò ancora: “Senti sempre?” – “No” rispose Ananda, “ora non sento più!”. Il Buddha colpì nuovamente il gong: “Hai inteso il gong?” gli domandò. “Sì”, disse Ananda. Allora il Buddha di rimando: “Perché tu prima dici di sentire e poi dici che non senti più?” Ananda replicò: “Quando il gong è stato colpito, ho inteso il

suono, ma quando le vibrazioni sono cessate, il suono è cessato. Ecco ciò che ho voluto dire quando prima ho detto che sentivo e poi che non sentivo più!”

Il Buddha riprese a battere sul gong e domandò di nuovo ad Ananda se lo sentisse ancora. Ananda rispose di sì. Poi, essendo cessato il suono, il Buddha ripeté: “Senti sempre?” e Ananda, stavolta con un po’ di impazienza, rispose: “No; il suono è cessato. Come potrei sentirlo?”

Il Buddha allora gli disse: “Che stai dicendo, Ananda? Un momento tu ammetti di sentire e un altro momento tu ammetti di non sentire?”. La replica di Ananda, probabilmente calcando le parole, fu questa: “Ma Signore, quando il gong è colpito, vi è un suono; quando il suono cessa, non c’è più un suono”. “Ma perché proferisci parole così confuse?” gli fece eco il Buddha. E Ananda: “E tu, Signore, perché mi accusi di essere confuso? Io non faccio altro che riportare i fatti.”

Allora il Buddha, con calma, gli disse: “E perché? Sembra che tu non ti renda conto che il suono del gong, l’ascolto del suono e la percezione dell’ascolto siano tre cose differenti: le tue risposte fanno trasparire che non vi sia alcuna differenza. In realtà, vi è differenza tra “suono” e “assenza di suono” da un lato, e “sentire” e “non sentire” dall’altro. Il suono e l’assenza di suono vanno e vengono, mentre sentire e non sentire sono permanenti. Il suono e l’assenza di suono sono immaginari; sentire appartiene alla pura Essenza della Mente. Ananda, tu sbagliavi quando dicevi che non sentivi più il suono perché semplicemente non vi era più un suono. Tu hai sentito ancora il suono quando ho di nuovo colpito il gong e questo sta a significare che “il sentire” era sempre lì.”

Il Buddha fece poi quest’altra domanda, che in seguito divenne famosa: “Quando la campana cessa di suonare, voi cessate di sentire?” Una variazione sul tema è quest’altra domanda di un maestro: “È il suono che arriva all’orecchio o è l’orecchio che va al suono?” Il Buddha disse che quando si sente un uccello cantare, tre cose sono implicate in questo processo: vi è prima l’uccello che canta, cioè il suono che proviene dall’uccello; poi vi è l’orecchio che ascolta. Ma vi è anche un terzo fattore presente: sapere che l’orecchio sta sentendo l’uccello che canta. È questo terzo fattore che è ignorato dalla maggior parte delle persone, addirittura considerato inutile da qualcuno. Quando l’uccello non sta cantando, l’orecchio non sente, *ma “il sentire” stesso non scompare*. Perciò, ora fatemi fare una domanda: “Quando voi vi addormentate, cessate di conoscere?”

La psicologia moderna è assai portata verso i due primi fattori, ma ignora completamente il terzo; anzi si può dire che tende a negarlo e lo spiega come il risultato della complessità dell’organismo vivente, cioè un epifenomeno. Si tende a credere che la presenza appare in un organismo quando il sistema nervoso raggiunge un certo grado di complessità; la maggioranza degli scienziati sono convinti che essi arriveranno, prima o dopo, a spiegare completamente la coscienza come un agglomerato di circuiti del cervello. In altri termini, essi sopprimeranno del tutto il terzo fattore.

Eppure, questo terzo fattore ‘è’ il “bue bianco”, che è fondamentale, come disse il Buddha, perché “sentire” appartiene all’essenza della Mente; quando ci si rammenta di questo, non si può più dire che in un dato momento si sente e in un altro non si sente più. Servendosi dell’esempio della campana, vediamo che esso ci mostra che malgrado la distruzione dei nostri corpi e l’esaurimento graduale della nostra vitalità, la natura essenziale dell’udito non viene né distrutta né sottoposta a sparizione. Il Buddha, tra l’altro, affronta la paura perpetua della morte e dell’impermanenza che si trova negli umani. Noi, in definitiva, abbiamo anche la paura di essere “nulla” e quando la campana cesserà di suonare, potremmo aver paura di non sentire più. Ci domandiamo ansiosamente: “Alla mia morte, quando i miei sensi non saranno più attivi, io cesserò di conoscere e sparirò nella non-esistenza?”

Il Buddha proseguì: “Se solamente voi poteste comprendere ciò e con questo liberarvi dal vostro asservimento alla morte ed alla rinascita, come pure dalla vostra paura dell’impermanenza; se voi poteste imparare a concentrare la vostra mente sulla sua natura reale e permanente, allora la luce

eterna vi illuminerà! Ciò significa che tutte le percezioni particolari e differenziate delle cose, gli organi dei sensi, le false immaginazioni, il “me e non-me”, saranno visti come altrettante illusioni, poiché i fenomeni della mente pensante sono vuoti e le cose transitorie come pure tutte le diverse emozioni della vostra coscienza mortale, non sono altro che fenomeni passeggeri. Se voi imparaste ad ignorare queste due illusioni fondamentali – morte con rinascita e paura dell'impermanenza – e se voi vi faceste forza con l'Immutabilità conosciuta dall'occhio del Dharma, voi non avreste più alcuna paura di non raggiungere il supremo Risveglio.”

Il Risveglio

Ora, tenendo conto di ciò che si è letto, domandatevi: Dove va un pensiero, quando noi non lo pensiamo più? – Tutta la nostra vita è sospesa al filo dei pensieri, delle idee, delle concezioni. Quando il pensiero cessa di pensare, può “il conoscere” cessare di conoscere?

Secondo il sutra, chiunque desideri ottenere il risveglio deve prendere coscienza dei due principi fondamentali: l'ignoranza e la compassione.

L'Ignoranza

L'ignoranza è ciò che ci spinge a cercare “il principio esteriorizzante di individualizzazione”, come lo chiama il sutra. Io ho già trattato questo tema in altre opere, dicendo che tutti noi cerchiamo di essere “unici” nel mondo, di distinguerci e di essere superiori, e questi tentativi portano ad una separazione tra me e gli altri, con tutte le sofferenze che ne risultano. Quindi, questo “principio esteriorizzante di individualizzazione” è la separazione di “io” e “te”, di “me ed il mondo”.

È ancora a causa dell'ignoranza che noi sentiamo il desiderio, che ci spinge a discriminare, a giudicare tutto costantemente e a voler avere il comando delle situazioni. Discriminando e giudicando continuamente, noi facciamo l'errore di prendere la mente empirica, erronea e confusa, per la reale Essenza naturale della Mente. Come categoricamente affermato dal Buddha: “Da tempi senza inizio e fino ad oggi, noi abbiamo senza tregua interpretato falsamente la nostra vera natura e la nostra Mente essenziale. È come se prendessimo un assassino come nostro figlio. Il vostro pensiero discriminante non è il vostro vero “essere”! Perché, dunque, vi ostinate a lasciare che i vostri pensieri vadano e vengano e obbligate il vostro corpo a controllare la mente, anziché permettere che la Mente controlli i vostri ed il vostro corpo? Perché lasciate che i vostri sensi vi ingannino, facendovi vedere le cose al contrario e oscurando così la vera natura immutabile della Mente? Tutto ciò porta all'agitazione, alla confusione ed alla sofferenza. Quando si ignora la vera natura della Mente, si prende il riflesso (gli oggetti) per la verità della propria mente.” E infine, egli ancora dichiara: “Voi avete tutti accettato questa concezione imbrogliata dei fenomeni come se fosse la vostra propria mente. Poiché per così tanto tempo avete avuto questa errata concezione come vostra vera mente, non potrete meravigliarvi del vostro smarrimento, avendo presunto che la vostra mente fosse localizzata nel vostro corpo fisico e che tutte le cose esterne – le montagne, i fiumi, i vasti spazi ed il mondo intero – fossero all'esterno della mente. Occorre forse meravigliarsi del fatto che voi eravate all'oscuro, che tutto ciò che avevate falsamente concepito finora, non esiste se non Mente Assoluta che è dentro la vostra stessa mente meravigliosamente illuminante?”

La Compassione

Il secondo principio fondamentale è quello della compassione, che riavvicina anziché separare. È un principio unificante di purezza, di armonia, di somiglianza. Di ritmo, di permanenza e di pace.

Mentre il principio di ignoranza si dirige verso l'esterno, questo si dirige verso l'interno e, come dice il sutra: "Interiorizzando questo principio alla luce della vostra propria natura, il suo unificante spirito può essere scoperto, sviluppato e realizzato, nel mezzo delle condizioni più svariate."

Il Buddha lanciò poi la sfida seguente: "Ananda, ti sfido a scoprire, tramite la tua percezione visiva, qual è la mia vera Essenza e quali sono le manifestazioni. Le nuvole cariche, gli uccelli che volano, i veloci venti, la polvere che si alza, le montagne, i fiumi, le familiari foreste, gli alberi con i fiori, i vegetali, gli animali; nessuno di tutti questi appartiene alla mia vera Natura." Questa sfida, discernere tra ciò che è lo specchio da ciò che sono i riflessi, ciò che è il conoscere aldilà di ciò che è conosciuto, è la sfida dello Zen.

Questa sfida ci riporta alla conversazione derivata dal koan da noi citato all'inizio del capitolo. Ananda pose la seguente domanda: "Riguardo a ciò che concerne tutte le cose, vicine e lontane, come quelle percepite con la pura Essenza dei nostri occhi, esse hanno differenti caratteristiche, ma la percezione dei nostri occhi è sempre la stessa. Forse che ciò significa che questa meravigliosa percezione, questo "vedere" è la vera natura della nostra mente?"

Il Buddha replicò: "Se voi considerate che "vedere" non sia la vostra propria natura, ma *un qualche cosa*, di conseguenza la mia vista, venendo considerata come qualche cosa, dovrebbe perciò essere qualche cosa. Allora, essendo la mia vista qualcosa, ciò significa che voi dovrete poterla vedere. Inoltre, se voi vedete la stessa cosa che vedo io e se voi con questo credete di avere la mia stessa visione, avendo avuto la sfera della mia visione, voi dovrete ugualmente vedere il mio "non-vedere". Perché allora non lo potete? Di più, se voi affermate di vedere il mio "non-vedere", siete in errore perché questo non sarebbe altro che il "vostro" non-vedere, e non il mio. Stando così le cose, come il vostro "non-vedere" può essere considerato come se fosse il mio? Così, dunque, se veramente voi non vedete il mio "non-vedere", l'essenza di questo "non-vedere" non può essere un oggetto visto con gli occhi e toccato con le mani. Se ciò non è un oggetto, allora essa non è forse la vostra vera natura? Se voi persistete a considerare il "vedere" come un oggetto, allora questo oggetto dovrebbe a sua volta potervi vedere. Se tentate in questa maniera di spiegare la vista come un oggetto, l'oggettività dell'oggetto e la soggettività del vedere l'oggetto saranno totalmente ingarbugliate. Nessuno sarà più in grado di separare il soggetto dall'oggetto."

Il fatto di condividere un universo in comune è per noi una chiara evidenza. Ciò che io vedo, si pensa, anche l'altro lo vede. Se qualche cosa può essere vista, allora è sicuro che sia io che voi possiamo vederla. A questa supposizione si aggiunge una credenza supplementare che vuole che la *mia visione* di un oggetto sia la stessa della *vostra* visione di un oggetto. Questa tacita ipotesi sottintende il mito dell'oggettività scientifica. A causa di questo mito, non solo noi siamo convinti di condividere il medesimo universo, ma siamo anche convinti di condividere una identica *visione* dell'universo. Beninteso, è normale che pregiudizi e preconcetti ricoprano questa visione comune ed influenzino ciò che ognuno di noi vede; è ammesso anche che il filtro del linguaggio condizioni il nostro modo di vedere. Nondimeno, noi continueremo a credere, senza riserve, che tutti stiamo condividendo lo stesso universo e la stessa visione di questo universo.

Questo presupposto porta con sé un'altra credenza: se io cesso di vivere e, quindi, di vedere il mondo, tutti gli altri, voi compresi, continueranno a vedere il mondo, per così dire, al posto mio. Una persona preoccupata per la sopravvivenza della sua memoria dopo la morte immagina, grazie alla sua visione interiore, le generazioni future che verranno all'esistenza nel mondo, un mondo sicuramente modificato rispetto ai ricordi della persona deceduta, ma che sarà visto dal mondo *al posto di* questa persona. Queste opinioni sono sottintese in questa frase del sutra: "Voi vedete la stessa cosa che io vedo ed a causa di questo fatto voi credete di vedere la mia visione."

Tuttavia, citata per intero, la stessa frase si enuncia così: “*Se voi vedete la stessa cosa che vedo io e se voi credete con ciò di vedere la mia visione, allora avendo visto la sfera della mia visione, voi dovrete vedere ugualmente il mio “non-vedere”.*” In altre parole, il *Surangamasi* interroga sulle supposizioni più radicate che ciascuno dà per scontate: cioè che esiste un universo comune e che noi condividiamo la medesima visione di questo universo. Io dico che per tutto il mondo, questo fatto va da sé, però nella fisica teorica moderna è ora accettato che l’osservatore fa intrinsecamente parte dell’osservazione, cosa che anche il *Surangama* afferma nella sezione che stiamo attualmente esaminando.

Ciò ci riporta al koan citato all’inizio del capitolo. “Quando io non vedo, perché voi non vedete il mio “non-vedere”? Se voi vedete il mio “non-vedere”, non è sicuramente più un “non-vedere”. Se voi non vedete il mio “non-vedere”, ciò non è sicuramente una cosa- e allora come può ciò non essere voi?”. Dunque, indaghiamo su questo “non-vedere”. Il Buddha domanda: “Perché non vedete il mio “non-vedere”?” In questa domanda, l’espressione “non-vedere” è impiegata in due modi molto diversi. Il Buddha si riferisce al “non-vedere” di Ananda ed al suo. Ananda, egli dice, non può vedere il “non-vedere” del Buddha; cioè, in Ananda vi è una deficienza, una sorta di scacco. Ma il non-vedere del Buddha non è una lacuna, ma proprio il contrario. Nel primo koan dell’*Hekiganroku*, l’Imperatore Wu domanda a Bodhidharma: “Chi sei, tu?” e Bodhidharma risponde: “Non lo so!”. In realtà, la traduzione corretta dal Cinese di questa risposta, dovrebbe essere: “Non conosco”. Dire “io non lo so” è una concessione alle esigenze del linguaggio. Dopo la partenza di Bodhidharma, un cortigiano domandò all’Imperatore: “Sai chi è quest’uomo?” e l’Imperatore rispose: “No, non lo so!” – “non lo conosco!”. Questo koan ci invita a fare una distinzione tra i due “non conosco!”. Quello dell’Imperatore è una lacuna, una carenza, uno scacco; mentre quello di Bodhidharma non lo è affatto. Il “non-conoscere” di Bodhidharma ed il ‘non-vedere’ del Buddha puntano verso la stessa direzione. Ma a che cosa mirano? Nell’esempio di prima, in cui il Buddha suona il gong o la campana, quando questi cessano di suonare, prende posto il “non-sentire”. Ma questo non è certo una assenza o uno scacco, come non lo è il non-conoscere di Bodhidharma ed il non-vedere del Buddha.

Il Buddhismo menziona diverse forme di cecità. La cecità fisica significa che gli occhi di una persona sono affetti da un male. Al contrario, un’altra persona può essere totalmente cieca a causa dei suoi pregiudizi che essa non vede; è un’altra forma di cecità. Quando una persona ottiene il risveglio, essa è spesso sorpresa da un nuovo modo di vedere; è anche questa una sorta di cecità, la cecità della “vacuità”. In questo caso il Buddha è cieco; egli ha la cecità del “non-vedere”.

Ciascuno di noi “è un mondo”, noi non siamo affatto *una parte* del mondo. Non condividiamo il mondo e non condividiamo il modo di “vedere” il mondo. Quando il Buddha disse: “Dappertutto, in cielo e sulla terra, soltanto Io sono l’Onoratissimo”, egli parla per noi tutti e parla partendo dalla posizione del “non-conoscere”, “non-vedere”. Però dire “Soltanto io sono l’Onoratissimo” non significa affatto che ognuno di noi è un essere totalmente isolato dagli altri. Il ‘Sutra Hwa-Yen’ afferma che “tutti i mondi si interpenetrano senza ostruzione”, il che significa che, lungi da essere separati, noi siamo tanto gli altri quanto noi stessi. Io sono voi e voi siete me, altrettanto quanto voi siete voi ed io sono me. È quanto il koan 94 da a vedere, poiché alla frase “Come ciò può non essere voi!?” il maestro zen Setcho aggiunge il seguente commento: “Dire voi o me è come parlare completamente a sproposito.” In altri termini, il Buddha potrebbe benissimo aver detto: “Se voi non vedete il mio “non-vedere”, come ciò può non essere ‘me’?” “Voi” e “me” sono le due metà di un unico mondo; i due sono essenziali ed i due sono il Tutto, a modo loro. Vedere il mondo Uno è ‘saggezza’; vedere le due metà (o il mondo diviso in due) “è compassione”.

Torniamo ora al “non-vedere” di Ananda ed al “non-vedere” del Buddha. Quello di Ananda, si potrebbe dire che sia il ‘non-vedere’ della personalità umana, mentre quello del Buddha è il ‘non-

vedere' della reale Natura dell'Essere, è il 'non-vedere' del bue bianco. È grazie al 'non-vedere' del Buddha che il 'non-vedere' di Ananda, come pure il suo 'vedere', è possibile. Noi non possiamo vedere il 'non-vedere' del Buddha. Il che significa che quando noi pratichiamo il koan "Chi sono io?", noi non arriveremo mai, in definitiva, ad una risposta che possa essere il Risveglio. Non potremo andare da un 'non-conoscere' ad un 'conoscere', ma saremo costretti ad andare da un modo di 'non-conoscere' ad un altro.

Il primo di questi modi è una carenza informativa, oppure una informazione falsa o sbagliata; questo è il 'non-conoscere' *dell'ignoranza*. Il secondo modo è una *assenza di contenuti*. Quando la campana cessa di suonare, voi cessate di sentire oppure continuate sempre a sentire, ma non vi è alcun contenuto in questo ascolto? Quando il pensiero cessa di pensare, forse che il conoscere cessa di conoscere? Quando il monaco domandò a Joshu se il cane possedesse la natura-di-Buddha, Joshu rispose "Mu!" (cioè 'No!'). Questo non è un "No" di negazione, ma la stessa negazione di Hui-Neng quando disse: "Fin dall'inizio, nessuna cosa esiste!", oppure di Hakuin: "Il vero Sé è Non-sé!". È il "No!" della Prajnaparamita: "né occhio, né orecchio, né naso, né lingua, e nemmeno mente e corpo!" È il "No" di "non-sentire", "non-conoscere" e "non-vedere".

Il koan afferma: "Se voi non vedete il mio 'non-vedere', dunque ciò non è una cosa – *come può quindi ciò non essere 'voi'?*" Come il mio 'non-vedere' può non essere VOI? Il sutra successivamente elabora così: "Se veramente VOI non vedete il mio 'non-vedere', allora l'essenza di questo 'non-vedere' non può essere un oggetto che può essere visto con gli occhi e toccato con le mani. Perciò, se non è un oggetto, allora non è forse la vostra vera natura?"

Il Buddha parla *dell'essenza del 'non-vedere'*. Cos'è che significa questo? Nella pratica di 'zazen', ci viene costantemente rammentato che la pratica deve essere fatta *all'interno*. Parecchie persone, però, lo interpretano come se questa interiorità fosse l'interno del loro corpo, o della loro mente, vagando così con i pensieri e con le sensazioni. Molti chiudono gli occhi e credono di poter andare ancora più in profondità nell'interno dato che non verranno disturbati dagli oggetti della vista, del suono e da tutto ciò che proviene dall'esterno. Praticare all'interno significa una pratica puramente soggettiva. Il termine 'soggettivo', per la maggior parte di noi, significa l'opposto di 'oggettivo'. Di una persona che interpreta troppo personalmente le cose partendo dai suoi gusti e disgusti, dal suo solo punto di vista, si dice che essa sia 'troppo soggettiva'. Ma quando noi parliamo di 'pratica soggettiva', noi ci riferiamo ad un altro significato di questo termine: cioè "non diviso tra dentro e fuori, quindi senza separazione. Soggettivo e interiore, in questo caso, sono sinonimi.

Il Poema

Il koan dell'*Hekiganroku* contiene un poema del maestro zen Setcho, che si legge così:

"L'intero Elefante o l'intero Bue, due caratteri che accecano.

"Perfino coloro che sono più Saggi brancolano nell'oscurità.

"E voi, desiderate vedere il Buddha dalla Criniera d'oro?"

"Da eoni innumerevoli, nessuno ormai fa più di metà cammino!"

Chi non conosce la storia dei ciechi che volevano scoprire la verità su un elefante esaminandolo a tastoni? Uno di essi afferrò un orecchio e dichiarò che l'elefante era una grande foglia; un altro, toccando la gamba, disse che era un tronco d'albero. Un altro ancora palpò il ventre ed affermò che l'elefante era un enorme barile e, infine, l'ultimo che afferrò la coda, disse che esso era un lungo cavo. Vi era un testimone a quella scena, il quale sorrideva perché egli poteva vedere l'elefante per

intero. Eppure, come ci svela Setcho, egli era il più cieco di tutti. Che si parli di elefante intero, di bue bianco, di natura-di-Buddha o di Essenza della Mente, sono comunque tutte caratteristiche che rendono ciechi.

“Perfino i più Saggi brancolano nell’oscurità”. Possiamo pure leggere con cura tutti i sutra, imparare tutti i termini e comprendere ogni riferimento; tutto questo è considerato non più che versare il vuoto nel nulla, ovvero brancolare nel buio.

Setcho domanda: “Desiderate voi vedere il Buddha dalla criniera dorata?” Lo volete veramente? E se sì, come lo vedrete? Gli alchimisti dicevano: “Il nostro sole è un sole nero!”. Il maestro Zen Tokusan pervenne al risveglio subito dopo che il suo maestro ebbe spento le luci.

“Da eoni innumerevoli, nessuno ormai fa più di metà cammino!”. Qualcuno un giorno domandò ad un monaco se egli approvasse tutto ciò che il suo maestro diceva. Il monaco replicò: “Ne approvo la metà.” – “E perché solo la metà?” gli domandò l’interlocutore. “Beh, se approvassi tutto, non renderei certo giustizia al mio maestro!” concluse il monaco.

L’universo dei riflessi è un universo completo. L’universo dello specchio è un universo completo. Ma ciascuno di essi non è altro che una metà!

NOTE

- 1) *"The Buddhist Bible"*, edito da Dwight Goddard, Beacon Press, Boston, 1966, p.127.
- 2) *"The Collected Works of Chinul"*, tradotto da Robert E. Buswell jr., University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.
- 3) Riferirsi alle mie due opere: *"The Iron Cow of Zen"*, Charles E. Tuttle, 1991, e *"Le Rêve du papillon"*, Libre Expression, Montreal, 1992.
- 4) William H. Shannon, *"Thomas Merton's Dark Path"*, Penguin Books, New York, 1982, p. 9.
- 5) *Ibidem*, p. 10.
- 6) La trappola del linguaggio è quando si parla del più e del meno; è proprio per aggirare questo problema che i maestri impiegano i koan.
- 7) *"Mud and Water: A Collection of Talks by the Zen Master Bassui"*, trad. Arthur Braveman, North Point Press, S. Francisco U.S.A., 1989, p. 60.
- 8) Vedere, tra altri, *"Invitation à la pratique du Zen"*, P. Sand, Montreal, 1988.
- 9) Il prefisso 'pra-', secondo il dizionario, significa "compiuto". Secondo H. Guenther e C. Trungpa, il termine 'pra' ed il suo equivalente tibetano 'rab' significano entrambi "accrescere, intensificare". "Dunque, il tibetano 'shes-rab' ed il sanscrito 'prajna', essi dicono, rimandano ad una intensificazione del processo cognitivo. Il potenziale cognitivo presente in ciascuno di noi deve essere sviluppato, intensificato e portato al vertice. Rendere attuale questo massimo potenziale significa liberarlo, svincolarlo da tutto il superfluo accumulato." Vedere Herbert V. Guenther e Chögyam Trungpa, *The Dawn of the Tantra (L'Alba del Tantra)*, Shambhala, Berkeley, 1975, p. 27-28.
- 10) Il maestro Hakuin, nel suo celebre "Canto dello zazen", dice: "L'osservanza dei precetti, il pentimento, la generosità, le infinite buone azioni, la via di una retta vita, tutto ci proviene dallo zazen. Il vero zazen è prajna!"
- 11) 'Theravada' significa "La Via degli Anziani". 'Yana' significa "veicolo", 'hina e maha', significano rispettivamente "piccolo e grande". Dunque, Hinayana è il Piccolo Veicolo e Mahayana è il Grande Veicolo. Un maggior cambiamento nel Buddhismo avvenne all'epoca della Prajnaparamita, in cui la richiesta di risveglio completo rimpiazzò la richiesta del samadhi ultimo. Gli adepti del Theravada, chiamati seguaci Hinayana dai Mahayanisti, pretendevano che i loro sutra, provenendo dalla bocca stessa del Buddha, veicolassero l'insegnamento più vero. Ed inoltre secondo essi, i sutra del Mahayana, essendo apparsi ben dopo la morte del Buddha e di Ananda, sarebbero dunque un insegnamento eretico. Quanto a noi, pensiamo e crediamo che esso sia convalidato come insegnamento da se stesso.
- 12) Io ho già commentato i koan del *Mumonkan* nella mia opera *"Je ne suis pas un être humain"*, ed. Mortagne, Boucherville, 1996.
- 13) Nisargadatta Maharaj, *"Je suis"*, trad. Sylvain Josquin, Les Deux Oceans, Paris, 1982, p.228.
- 14) Donald S. Lopez, *"The Heart Sutra Explained"*, State University Press, Albany, 1988, p. 58.
- 15) Tra gli altri, il Prof. John A. Wheeler, dell'Istituto Universitario di Fisica Teorica di Austin, Texas, dice: "Nessun fenomeno elementare è un fenomeno reale, se non viene osservato." In *"Quantum Reality: Beyond the New Physics"* di N. Herbert, Anchor Books, N. Y., 1987, p. 164.
- 16) Francis Crick e Christof Koch, *"The Problem of Consciousness"*, N° Speciale di 'Scientific American', sett. 1992.
- 17) Dogen Zenji, *"Shobogenzo – Genjokoan"*, trad. Kosen Nishiyama e John Stevens, Daihokkaikaku, Sendai Japon, 1975, p. 2.
- 18) Martin Heidegger, *"Existence and Being"*, H. Regnery, Gateway, Chicago Ill. 1949.
- 19) "Se c'è qualcuno che vuole seguirmi, che rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Poiché chiunque vuole salvare la sua vita, la perderà; ma chiunque perda la sua vita a causa mia, la salverà!" (Matteo, 16,24).

“In verità, in verità vi dico, se il chicco di grano che cade per terra non muore, esso resta solo; se, al contrario esso muore, porterà dei frutti in abbondanza. Colui il quale ama la sua vita, la perderà e colui che cessa di attaccarsi a questo mondo, la conserverà in eterno!” (Giovanni, 12,24). TOB, Ed. Du Cerf, 1981.

20) Questo passaggio forma la base del koan n. 97 dell'*Hekiganroku*. Io l'ho commentato in dettaglio nella mia opera “*Se connaitre, c'est s'oublier, (Conoscersi vuol dire dimenticarsi di se)*” Le Relié, 1998, p. 321-335. Riferirsi a quest'opera per una discussione più approfondita di questo passaggio del sutra.

21) Il termine ‘*ch'an*’ è una traslitterazione cinese del sanscrito ‘*dhyana*’, che significa ‘*samadhi*’ (meditazione). I giapponesi ed i cinesi utilizzano gli stessi caratteri scritti ma li pronunciano diversamente: ‘*ch'an*’ in cinese, si dice ‘*zen*’ in giapponese.

22) “Il significato operativo di un termine (parola o simbolo) è dato da una regola semantica che collega il termine ad un processo, oggetto o avvenimento *concreto*, oppure ad una classe di processi, oggetti o avvenimenti *concreti*”. ‘*Dictionary of Philosophy*’, ed. Dagobert Runes.

23) Questa domanda fu posta da P. W. Bridgman, laureato premio Nobel, che fu il primo ad utilizzare la nozione di definizione operativa.

24) Per la traduzione francese, ci siamo ispirati largamente alla traduzione di E. Lamotte, “*L'Enseignement de Vimalakirti*”. Inst. Orientaliste del Louvain, 1987.

25) ‘*Kaya*’ vuol dire “corpo”. ‘*Dharmakaya*’: “Il corpo del Dharma”.

26) Ho già commentato in dettaglio questi koan nel mio libro “*Je ne suis pas un être humain*”, Ed. Mortagne, Boucherville, 1996.

27) G. R. S. Mead, “*Hymn of Jesus*”, J. Watkins, London, 1963.

28) Daisetz T. Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, Prajna Press, Boulder, 1978; “*The Lankavatara Sutra*”, trad. D.T. Suzuki, P. P., Boulder, 1978, p. 44.

29) D. T. Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, p. 89, 101.

30) *Ibid.*, p. xxxi.

31) *Ibid.*, p. 89.

32) “*The Lankavatara Sutra*”, p. 36.

33) *Ibid.*, p. 167 e 169.

34) Vedere Yasutani Hakuun, “*Eight Points of Buddhism*”.

35) “*The Lankavatara Sutra*” p.49. I commenti tra parentesi sono di Suzuki.

36) *Ibid.*, p. xxxi.

37) *Ibid.*, p. 8.

38) *Ibid.*, p. 25.

39) *Ibid.*, p. xxxi.

40) *Ibid.*, p. 67.

41) Philip Kapleau, “*The Three Pillars of Zen*”, Harper and Row, New York, 1966, p. 74.

42) D. T. Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, p. 176.

43) Dogen, “*The Time-Being*”, trad. Dan Welch e Kazuaki Tanahashi, in “*Moon in a Dewdrop*”, North Point Press, N.Y. 1985, p. 78.

44) Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, p. 167.

45) *Ibid.*, p. 190.

46) *Idem*.

47) *Idem*.

48) Vedere Albert Low, “*Le Rêve du Papillon (Il Sogno della Farfalla)*”, Libre Expression, Montreal, 1992, p. 19-20:

“Dieci viaggiatori erano giunti a dover attraversare un fiume in piena, una traversata assai pericolosa. Una volta arrivati all’altra riva, essi decisero di contarsi per verificare se c’erano tutti. Uno di loro venne avanti e cominciò a contare: 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9. Oddio, erano solo nove! Si fece avanti un altro e cominciò a sua volta a fare il conto: sempre nove! Mentre stavano rattristandosi sulla sorte del loro amico scomparso, si trovò a passare di là uno straniero e chiese loro che cosa non andasse. “Noi eravamo in dieci prima di attraversare il fiume ed ora non siamo che nove!” essi dissero, “Abbiamo perso uno dei nostri amici”. Lo straniero propose di fare lui la conta. E così contò, da 1 a 10. Essi erano dieci! Sollevati, i viaggiatori ripresero la strada cantando.”

Tuttavia, anche lo straniero si sbagliò. Sapete perché? E se voi pensate che egli avrebbe dovuto contarne undici, anche voi vi sbagliate. L’errore è che noi dimentichiamo sempre colui che conta. Se voi, leggendo questo libro, lo dimenticate, sarete incapaci di comprenderne alcune parti. Ma allora, sapete voi come poter contare la “decima” persona? Sì? E come?

49) “*Lankavatara Sutra*”, p. xxii.

50) Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, p. 175.

51) “*Lankavatara Sutra*”, p. 99.

52) *Idem*.

53) *Ibid.*, p. xxiv.

54) *Ibid.*, p. xxv.

55) *Ibid.*, p. 195.

56) Suzuki, “*Studies in Lankavatara*”, p. 191.

57) *Ibid.*, p. 177.

58) “*Lankavatara Sutra*”, p. xxi.

59) Suzuki, “*Studies in Lankavatara*”, p. 191.

60) *Ibidem*.

61) *Idem*.

62) D. T. Suzuki, “*Outlines of Mahayana Buddhism*”, Schocken Books, New York, 1963, p. 69.

63) Anagarika Govinda, “*Foundations of Tibetan Mysticism*”, Rider, London, 1960, p. 78.

64) Suzuki, “*Studies in the Lankavatara*”, p. 193, 200, 201.