

LA NATURA DI BUDDHA NON È ‘SEMPLICE *UPĀYA*’

CONFUTAZIONE DELLA PRETESA CHE IL *TATHĀGATAGARBHA* SIA ‘SEMPLICE *UPĀYA*’ (MEZZO ABILE) E SEMPLICE ORIGINAZIONE DIPENDENTE

di

Tony Page

Titolo originale:

Buddha Nature is not ‘Mere Upāya’. Refutation of the Claim that Tathāgatagarbha is ‘Mere Upāya’ (Skillful Means) and Mere Dependent Origination

Agosto 2006

Tratto da: <http://www.nirvanasutra.net/buddhanaturenotupaya.htm>

Traduzione originaria di Aliberth

Revisione generale e integrazione della traduzione di Dario Chioli, luglio 2018

Al cuore del Buddhismo c'è il Mistero. L'esperienza del Risveglio (*Bodhi*) e del *Nirvāṇa* – così insegna il Buddha ripetutamente negli *āgama* e nei *sūtra* Mahāyāna – risiede oltre il reame del mondo e la portata della logica e speculazione mondana. La stessa cautela è consigliata dal Buddha nei riguardi del *Tathāgatagarbha* – la “Matrice di Buddha”, che si dice sia inerente in tutti gli esseri, e che promette la liberazione finale (*mokṣa*) di ogni persona.

Eppure, alcuni studiosi di Buddhismo cercano di spogliare quello che può essere chiamato “Buddhismo del *Tathāgatagarbha*” della sua natura mistica ed essenzialmente trascendente. Essi cercano di spiegare che tali dottrine, come quelle del *Tathāgatagarbha* o Natura di Buddha (*Buddha-dhātu* – Principio di Buddha), sarebbero soltanto un'abile tattica (*upāya*) per attirarsi l'appoggio delle persone codarde – quelle persone che presumibilmente non possono sopportare la dura visione del non-Sé assoluto e del Vuoto assoluto (costruiti come l'onnisuprema Originazione Dipendente).

Una delle migliori e più paradigmatiche presentazioni di questo approccio generale al *Buddha-dhātu/Tathāgatagarbha* in anni recenti è venuta da Youru Wang. Il suo saggio “De-Substantializing Buddha-nature in the *Tathāgatagarbha* Tradition”¹ è uno scritto eloquente, ben strutturato, facilmente leggibile, ben corredato di citazioni, abilmente ragionato e con stimolanti argomenti per un rifiuto di ogni “essenzialismo” all'interno della nozione del *Tathāgatagarbha*. Ha il grande merito, diversamente da altre discussioni su questo soggetto, di basarsi, per sostenere i propri argomenti, su citazioni tratte da un gran numero degli stessi *sūtra* del *Tathāgatagarbha* (piuttosto che solo da commentari). Questo va accolto favorevolmente, e in tal modo potrà servire come modello per i successivi studi in questo campo.

Eppure, ad una più attenta osservazione, molte argomentazioni del dott. Wang si rivelano fragili e fuorvianti, inappropriate e parziali nella loro enfasi (il *Tathāgatagarbha* viene eccessivamente considerato come *upāya*, mentre il Vuoto e l'Originazione Dipendente non ricevono un trattamento ideologico similmente accentuato), contrarie allo spirito dei *sūtra* *Tathāgatagarbha*, e rovinare da preesistenti assunti – e così alla fine esse devono essere rifiutate, in particolare come potenziale base per la pratica buddhista. Scopo della presente composizione è mostrare dove stanno gli errori in un approccio simile a quello di Youru Wang ed offrire una visione del *Tathāgatagarbha* che sia più in armonia col significato, movimento e spirito dei maggiori *sūtra* del *Tathāgatagarbha* di quanto i commentari ‘de-essenzializzanti’ in stile *Prasaṅgika-Mādhyamaka* siano stati capaci di escogitare.

L'ingiustificato rifiuto dell'“essenza” o “sostanzializzazione”

All'inizio del suo scritto, Youru Wang validamente scrive che il linguaggio di negazione assunto dal Buddhismo *Mādhyamaka* “non ha una superiorità assoluta sul linguaggio positivo” – cioè il linguaggio positivo del Buddhismo del *Tathāgatagarbha* e *Yogācāra*. Comunque, il Dott. Wang aggiunge poi la postilla: “Il punto... non è che genere di linguaggio può essere adeguatamente usato ma come evitare la reificazione o sostanzializzazione”.

Perché?

Perché mai, fin dall'inizio, dovrebbe esservi un'assunzione quasi timorosa che il più grande di tutti i peccati dottrinali del Buddhismo *Tathāgatagarbha* sarebbe quello di non riuscire ad insistere che il *Tathāgatagarbha* non è una entità sostanziale (=ontica, reale) di alcun tipo? Questa semplicemente è la domanda da fare. Significa assumere che nel Buddhismo non potrebbe mai esservi forse niente come una “sostanza” o un'“essenza” (e queste nel Buddhismo *Mādhyamaka* sono chiaramente parole in codice per ciò che è veramente esistente, immutabilmente reale e permanente). Significa decidere a priori che uno sa precisamente ciò che il Buddhismo è, ciò che può essere, ciò

¹ *The International Journal for Field-Being*, Vol.1 (1), parte 2, Art. n. 10, 2001.

che *deve* essere – e ciò che non può mai, in nessuna circostanza, divenire. Ironicamente, questo è investire il Buddhismo stesso di quella davvero immutabile, fissa e inderogabile “essenza” (qui, un’essenza contrassegnata da un dogma negativo) che la posizione rivendicata cerca di negare. È vero, qui Youru Wang sta principalmente parlando di linguaggio non “reificante”; e chiaramente il termine *Tathāgatagarbha* da nessun buddhista è considerato come una “cosa”. Ma quel termine, *Tathāgatagarbha*, è un simbolo sonoro o verbale che indica qualcosa che nei *sūtra* è presentato come attinente alla Realtà: il salvifico mistero buddhico interiore etichettato come *Tathāgatagarbha*. Inoltre, l’insistenza di Youru Wang sul fatto che probabilmente il Buddhismo in un senso più largo non può avere niente a che fare con l’“essenzialismo”, ricorre in tutto il testo. Questo automatico importare le assunzioni del *Mādhyamaka* circa quale Realtà rientri nel dominio del *Tathāgatagarbha* non è giustificato dal contesto di una serie di *sūtra* (le scritture del *Tathāgatagarbha*) che considerano se stesse come completamenti e revisioni dei precedenti insegnamenti sul non-Sé e sul Vuoto (pur non abbandonando certi loro aspetti) ed offrono la finale e definitiva delucidazione della natura della Verità buddhica.

Che significato ha tutto ciò?

Alla vigilia della sua “morte”, il Buddha dice ai suoi ascoltatori riuniti (inclusi l’onnisciente Mañjuśrī ed anche i Buddha che osservano dalle altre terre di Buddha) che proprio in questo stesso giorno lui rivelerà il significato intenzionale di tutti i suoi precedenti *sūtra*. Nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, che sta per presentare (e che noi citeremo nelle sue tre versioni principali, per offrire un sapore e una “sensazione” più completi del testo), egli fornirà la corretta comprensione delle sue precedenti “parole di significato implicito” (*sandha-vacana*), che nella loro comprensione sono state spesso fraintese da coloro che sono spiritualmente immaturi. Il Buddha proclama:

“... il vero significato ultimo (*uttarottara*) di tutti i *sūtra* è insegnato in questo *sūtra*... Questo *sūtra* è supremamente eccellente (*varottama*). Ad esempio, proprio come la gente di Uttarakuru nel nord è virtuosa, similmente quelli che hanno ascoltato questo grande *sūtra* sono divenuti sopramondani; voi dovreste sapere che essi sono *bodhisattva-mahāsattva* [grandi *bodhisattva*]. Perciò, questo significa che [questo *sūtra*] è un grande *uttara-tantra* [supremo trattato esplicativo]... [questo *sūtra* è] l’*uttarottara* [il totalmente supremo] tra tutti i discorsi del Mahāyāna...” (dalla versione tibetana).

Egli inoltre afferma:

“... mentre mi sto preparando per trapassare nel *Parinirvāṇa* [cioè, in questo stesso giorno in cui predico il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*], parlerò allora delle varie parole segrete di intenzione nascosta del Tathāgata nella loro interezza... Quel giorno, io impartirò il significato intenzionale ai miei figli” (versione tibetana).

Così, è necessario prendere le spiegazioni di Dharma offerte da questo *sūtra* estremamente sul serio. Il Buddha poi dichiara nella stessa scrittura (versione di Dharmakṣema) che nelle sue prime esposizioni del Dharma aveva “insegnato impermanenza [*anitya*], sofferenza [*duḥkha*], Vacuità [*śūnyatā*] e non-Sé [*anātman*]. Ora, io giro la Ruota del Dharma (*dharmacakra*) in questa città di Kuśinagara [nel giorno del *Parinirvāṇa*], ed insegno l’eternità [*nitya*], la felicità [*sukha*], il Sé [*ātman*] e la purezza [*śuddha*].” Da notare che qui la Vacuità è sostituita dal ‘Sé’. Ed il Sé è, nelle disertazioni della metafisica buddhista, uguale ad “essenza” o *svabhāva*.

In un’altra importante parte del *sūtra*, il Buddha spiega come nel passato egli avesse insegnato il non-Sé ed il Vuoto come un tipo provvisorio di ‘pappetta’ per i suoi discepoli spiritualmente simili a bimbettini; ora, che i suoi discepoli hanno superato la malattia delle visioni erronee e hanno un appetito sano e più maturo, può insegnar loro il *Tathāgatagarbha*. Egli riferisce la parabola di una madre con un infante indisposto. La malattia di quel bambino richiede che temporaneamente desista dal bere il latte di sua madre, mentre è assimilata la medicina che gli viene somministrata. Al fine di

facilitare questo, la madre ricopre i suoi seni con una sostanza amara, e questo distoglie l'infante dall'allattarsi ai seni della mamma. Ma dopo che la medicina è stata assorbita, il bambino può bere il latte della madre che dà la salute al contenuto del suo cuore – anche se all'inizio lui esita per timore di risentire l'amaro. Questo fa riferimento alla dottrina del non-Sé e del Vuoto (che molti commentatori del Buddhismo associano ad una sorta di “non-sostanzialismo” o “non-essenzialismo”), ed a quella del Sé reale: quando i suoi studenti sono ancora spiritualmente “ammalati”, il Buddha dà loro la medicina amara del “non-Sé” e della Vacuità; ma quando essi sono avanzati nella maggior salute e maturità, lui insegna loro la realtà del *Tathāgatagarbha*. Ecco ciò che egli dice, delucidando il significato della sua stessa parabola:

“... proprio come una madre imbratta i suoi seni con un unguento di foglia di *nimba*, così anche io dissi [ai miei monaci ‘ammalati’]: ‘Meditando, coltivate la comprensione che tutti i fenomeni mancano di un sé e sono vuoti’. Proprio come la madre del bambino più tardi pulirà ed asciugherà i suoi seni per allattare il bambino, dicendo: ‘Prima, io non potevo permettermi di allattarti ai miei seni finché la tua medicina non fosse stata digerita, ma ora posso di nuovo allattarti’, così anche io istruii [i monaci] allo stesso modo, per farli allontanare dai fenomeni mondani, dicendo loro che non c'è nessun Sé; ma ora, dato che io insegno che il *Tathāgatagarbha* esiste, i monaci non siano più spaventati come dei bambini. Proprio come l'infante, esaminati [i seni di sua madre], poi si allatta da essi, così anch'io ora insegno che voi monaci dovrete investigare l'idea che il *Tathāgatagarbha* esiste davvero all'interno di voi stessi e strenuamente applicarvi alla coltivazione meditativa di esso” (versione tibetana).

Contrariamente a ciò che spesso è dichiarato, qui il Buddha non sta insegnando la dottrina del *Tathāgatagarbha* a persone che hanno paura della nozione di un non-Sé – ma a persone che temono il Sé! Infatti, nel *sūtra* il Buddha deve presto rampognare i suoi monaci entusiasti sostenitori del ‘non-Sé’ (i quali meditano ‘ripetutamente sull'idea che non c'è nessun Sé’) per il loro essere perversi nella comprensione del Dharma e ostinatamente in errore applicando l'insegnamento del non-Sé dove il suo scritto non intende andare – al vero Sé. Quel ‘Sé-eterno’ non è nient'altro che l'immortale *Nirvāṇa*, e il *Nirvāṇa* trova la sua incarnazione personificata nel Buddha stesso. L'equazione funziona così: l'Eterno = il Gran *Nirvāṇa* = il Sé = l'immortale, puro e beato Buddha. Il Buddha indica assai esplicitamente questo ai suoi ascoltatori:

“... l'eternità [*nitya*] del Gran *Nirvāṇa* è il Sé. Il Sé è puro, il puro è beatitudine. L'Eterno, il Beato, il Sé ed il Puro sono il *Tathāgata*” (Dharmakṣema).

Ma perché qui parla così tanto del Sé? In primo luogo, perché il Sé è simile all'essenza intima, irriducibile realtà centrale – che Youru rifiuta come ogni valida parte della metafisica buddhista. In secondo luogo, perché il Sé è associato in taluni dei *sūtra* del *Tathāgatagarbha* col *Tathāgatagarbha* / *Buddha-dhātu* (“Natura di Buddha”). Ecco ciò che nel *Nirvāṇa Sūtra* il Buddha dice sulla questione:

“Il Vero Sé è il *Tathāgatagarbha*” (Faxian).

“L'essenza del Sé è il sottile *Tathāgatagarbha*” (Dharmakṣema).

E:

“Il Vero Sé che il *Tathāgata* espone oggi, è chiamato il *Buddha-dhātu* [“Natura di Buddha”]” (Dharmakṣema).

“Il *Buddha-dhātu* [“Natura di Buddha”] è il Vero Sé e, come ad esempio un diamante, non può essere distrutto” (Dharmakṣema).

Quel *Buddha-dhātu* è anche associato direttamente col Buddha. Noi leggiamo, apoditticamente (e più di una volta), nel *sūtra*: “il *Buddha-dhātu* è il Tathāgata” (Dharmakṣema, Vol. 4, p. 54).

Inoltre, il Buddha esorta i suoi seguaci ad essere fiduciosi che lui (in quanto *Dharmakāya*) non morrà mai e che lui è realmente permanente come il grande Monte Sumeru:

“... Voi non dovete pensare che io cesserò di esistere. Considerate che il Tathāgata sia come il Monte Sumeru”² (versione tibetana).

Questo certamente non sembra molto “insostanzialista”. Infatti, l’immagine della montagna, o ancor più, del diamante – la sostanza più dura nota all’umanità – è usata in più di un’occasione come un esempio della Natura di Buddha. Per esempio, nella sezione del *sūtra* centrata sul Corpo di Diamante del Buddha (che è associato con la Natura di Buddha), noi leggiamo l’esortazione del Buddha: “... Voi dovreste d’ora innanzi tener presente che il corpo del Tathāgata è indistruttibile e solido come un diamante”.³

In un’altra occasione all’interno del *sūtra*, il *Buddha-dhātu* è paragonato ad una palla di ferro scaldata in un forno, che nel processo emana calore e transitorie scintille; e ci vien detto che le scintille si dissipano come i *kleśa* (negatività comportamentali morali e mentali), “... ma la sostanza del ferro rimane”. Quella sostanza simile al ferro è la Natura di Buddha. Una strana scelta di immagine, questa, se il finale insegnamento è una rivelazione che in realtà non c’è nulla di sostanziale nella Realtà, in alcun modo, senso, foggia o forma. Uno strano senso di ‘entità’ genuinamente ‘reale’ (si potrebbe dire “sostanziale”) – anche se ovviamente spaziosamente aperta, “vuota” e “inafferrabile” per i non-Risvegliati, ed invisibile alla percezione normale – è comunicato da tali metafore.

Ma c’è più di una similarità che deve essere notata e portata in superficie. Il Buddha specificamente indica nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* che il *Buddha-dhātu* possiede caratteristiche che potrebbero essere ragionevolmente descritte come “sostanziali”. In una successiva sezione dedicata al *Buddha-dhātu*, il Buddha commenta come quel *dhātu* sia tanto materiale che non-materiale. È materiale, si legge, “a causa del corpo simile al diamante” (Dharmakṣema) – ancora la solidità adamantina o il diamante. Ma in che modo è non materiale? “Grazie alle diciotto qualità non comuni [di un Buddha], che non sono materiali”. Il Buddha non afferra questa opportunità per negarlo, dicendo, “Perché in esso non vi è affatto una realtà ultima!” – che è ciò che i fautori di una critica del *Buddha-dhātu* totalmente “non-essenzialista” avrebbero sperato. Egli si riferisce semplicemente ai tratti caratteristici del Corpo di Diamante che include, per esempio, la mente del Buddha sempre in stato di *samādhi* (concentrazione meditativa) e la non ostruita e libera visione del Buddha relativa al passato, al presente e al futuro. Per di più, in questo passaggio si dice ripetutamente che il *Buddha-dhātu* è *nitya*, – eterno, permanente, immutabile. Youru Wang argomenta che tale epiteto si riferisce soltanto alla natura continua dell’Insorgenza Dipendente – che, per lui (come vedremo più avanti), è ciò che il *Buddha-dhātu* è nella sua totalità. Ma si dovrebbe notare che l’aggettivo *nitya* comporta anche la connotazione di “immutabile”. L’ultima cosa che si potrebbe dire dell’Originazione Dipendente, tuttavia, è che sia “immutabile”: essa è, infatti, continuo cambiamento e movimento. In effetti, è mutazione e cambiamento per eccellenza. Inoltre, in questo passaggio il *Buddha-dhātu* è specificato come libero dalle sensazioni: “... è separato da tutte le sensazioni [*vedanā*]”. Però, uno degli elementi principali dell’Originazione Dipendente è che include “sensazioni” o “sentimenti” (*vedanā*) come parte dei suoi dolorosi processi mutazionali. Già certe deficienze nell’argomentazione di Youru Wang sembrerebbero riaffiorare.

Inoltre, il Buddha specificamente dichiara che il ‘Principio di Buddha’ (*Tathāgata-dhātu*) è la natura essenziale di tutti gli esseri:

² Il Monte Sumeru è la più possente, più solida e più resistente di tutte le montagne.

³ Solido come un *vajra*: diamante estremamente resistente / adamantino indistruttibile.

“Il *Tathāgata-dhātu* è la natura intrinseca (*svabhāva*, *prakṛti*) degli esseri. Esso, perciò, non può essere mai ucciso anche se la vita viene troncata. Se fosse possibile ucciderlo, allora l’energia vitale (*jīvaka*) potrebbe essere annichilita (*atyanta-abhāvī-kṛta*), ma è impossibile che la forza vitale possa essere annichilita. In questo esempio, la forza vitale si riferisce al *Tathāgatarbha*. Quel [*Tathāgata*]-*dhātu* non può essere distrutto, ucciso o annichilito, ma neanche può essere visto molto chiaramente finché non è stato raggiunto lo stato di Buddha. Perciò, non c’è nessuno che possa ucciderlo” (versione tibetana).

Allo scrivente sembra che una giusta e naturale lettura di questo passaggio debba considerare il *Tathāgatarbha* come realmente indistruttibile, immortale, centro o essenza vivente all’interno dell’essere senziente. Qualunque altra lettura deve sicuramente urtarci come alcunché di testardo, forzato e distorcente.

Se ci rivolgiamo al *Tathāgatarbha Sūtra*, diventa anche più evidente che quando il Buddha parla del *Tathāgatarbha*, sta davvero parlando di un’essenza realmente esistente, reale, al centro dell’essere incarnato di ogni persona. Tale essenza è quella del Buddha, anzi è il/un Buddha. L’immagine di innumerevoli fiori di loto dai petali appassiti è evocata, e nel calice di quei fiori di loto un radiante Buddha è visto seduto nella postura del loto. Questa – e le altre immagini famose usate dal *sūtra* – sono un emblema del *Tathāgatarbha*, che soltanto i Buddha possono chiaramente discernere nelle profondità di tutti gli esseri. Ecco la spiegazione propria del Buddha di quella prima immagine di un Buddha dimorante all’interno di una dimora di fisicità decadente e mortale e di afflizione morale:

“In una maniera simile, o buoni figli, quando guardo tutti gli esseri col mio occhio di Buddha, io vedo che, nascosta all’interno dei *kleśa* [tendenze negative] dell’avidità, del desiderio, della rabbia e della stupidità, c’è, seduta augusta ed immobile, la saggezza del Tathāgata, la visione del Tathāgata, ed il corpo del Tathāgata. Buoni figli, tutti gli esseri, anche se sono preda di ogni tipo di *kleśa*, possiedono il *Tathāgatarbha* che è eternamente immacolato, e che è pieno di virtù non differenti dalle mie stesse” (“The Tathāgatarbha Sūtra” di William H. Grosnick, in *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, 1995 p. 96).

Il testo non dice che il Buddha stia qui prescientemente percependo un futuro Buddha; o che questo è ciò che potenzialmente sorgerà quando certe condizioni saranno state adempiute: piuttosto, questo Buddha interiore è visto dai Buddha già esistere all’interno di tutti gli esseri, proprio qui ed ora. Esso, tuttavia, resta oscurato dalla vista mondana, dai *kleśa* che lo avvolgono occultandolo. Ma è reale e presente. Ritornando momentaneamente al *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, potremmo citare la dichiarazione del Buddha quando, interrogato su che cosa sia il Reale, che il Principio di Buddha o “Natura di Buddha” (*Buddha-dhātu*) ricada in tale categoria, rispose: “... Reale è il *Buddha-dhātu*, il *Buddha-dhātu* è Reale” (Dharmakṣema). L’assai trascurato ma estremamente importante *Aṅgulimāliya Sūtra* afferma similmente che il *Tathāgatarbha* è veramente reale e infatti non è nient’altro che la modalità ultima della Realtà del Buddha, il suo *Dharmakāya*. Noi leggiamo:

“... il *Tathāgatarbha* è vero e reale; è l’ultimo corpo permanente, l’ultimo corpo inconcepibile del Tathāgata, l’ultimo corpo eterno, perché esso è il *Dharmakāya*, il corpo della pace, il corpo ultimo, il corpo nato dalla Realtà [*tattva*]”.

Questo non è un fenomeno mutevole, provvisorio ed in ultimo deperibile (come è l’Originazione Dipendente): questo è niente di meno che la stessa Verità indistruttibile.

L'Originazione Dipendente

Il Dott. Youru Wang crede che il *Tathāgatagarbha* non sia né più né meno che la stessa Originazione Dipendente (*pratītya-samutpāda*). Lui cita il Buddha del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, nel tentativo di dare peso alla sua pretesa: “Questa duodecuplice catena di insorgenza interdipendente è chiamata Natura di Buddha”; “Tutti gli esseri senzienti hanno tale duodecuplice catena di insorgenza interdipendente; perciò si dice che tutti gli esseri senzienti hanno la Natura di Buddha”.

Ma né qui né altrove nel *Nirvāṇa Sūtra* il Buddha dice che l'Originazione Dipendente sia la totalità di ciò che è la “Natura di Buddha” (*Tathāgatagarbha* / *Buddha-dhātu*). In altre parole, il *Tathāgatagarbha* può includere l'Originazione Dipendente nel suo ambito illimitato, ma non è mai totalmente definito, limitato o esaurito da essa. Collegare il *Tathāgatagarbha* all'Originazione Dipendente può essere necessario – ma non è sufficiente. Che una distinzione sia tracciata dal Buddha tra il *Buddha-dhātu* e l'Originazione Dipendente è suggerito dal seguente passaggio Del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (versione di Dharmakṣema), in cui il Buddha dice al *bodhisattva* Kāśyapa:

“Nobile Figlio, il mondo non conosce, non vede, né realizza il *Buddha-dhātu*. Se c'è una persona che conosce, vede e realizza il *Buddha-dhātu*, tale persona noi non la chiamiamo uno del mondo. Noi la chiamiamo *bodhisattva*. Anche il mondo non conosce, non vede o realizza i dodici tipi di scritture, i dodici collegamenti dell'Originazione Dipendente, le quattro inversioni...”⁴

Il fatto che il Buddha specifichi che il *Buddha-dhātu* è il primo in una lista di elementi di cui l'essere mondano non ha cognizione e poi specifichi che l'Originazione Dipendente è un altro di quegli elementi, indica che i due – il *Buddha-dhātu* e l'Originazione Dipendente – sono *dharma* (fenomeni) separati.

Questo non significa dire che l'Originazione Dipendente non abbia un qualche collegamento col *Buddha-dhātu* / *Tathāgatagarbha*. Nell'*Angulimaliya Sūtra*, veniamo a sapere che il *Tathāgatagarbha* è presente all'interno di ogni fenomeno – proprio come, nella versione completa di Dharmakṣema del *Nirvāṇa Sūtra*, si considera che il Sé sia presente in tutte le cose (“Io anche insegno, nell'interesse di tutti gli esseri, che in verità c'è il Sé in ogni *dharma*” – Yamamoto/Page, vol.1, p. 46). Così risulta difficilmente sorprendente che esso debba risiedere anche nei processi dell'Originazione Dipendente. Come potrebbe essere altrimenti? L'essere vivente deve liberarsi dal suo doloroso intrappolamento dentro gli opprimenti ingranaggi dell'Originazione Dipendente, e così, inevitabilmente, anche là il liberatorio *Tathāgatagarbha* è presente, e infatti – secondo lo *Śrīmālādevīsīṃhanāda Sūtra* – è la presenza del *Tathāgatagarbha* all'interno dei processi samsarici (dell'Originazione Dipendente) che fa sì che l'essere possa sentire il disgusto del doloroso *samsāra* (*niśaraṇa*) e anelare al *Nirvāṇa*. Inoltre, è la visione dell'Originazione Dipendente che è così cruciale, non l'Originazione Dipendente stessa (questo è quanto si intende quando il Buddha descrive il *Buddha-dhātu* come Originazione Dipendente – è la conoscenza e visione buddhica che lo percepisce e conosce, mentre però è libera dall'intrappolamento all'interno di esso). Nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* conosciamo infatti che il *Buddha-dhātu* è “onnisciente” – diversamente dagli esseri non-risvegliati o anche dai *bodhisattva* del 10° livello. Allora, l'Originazione Dipendente del *samsāra* è anch'essa onnisciente? Ovviamente no. È un processo futile, oscuro e cieco, basato sull'ignoranza – che genera sofferenza e deve essere portato ad una fine. Questo è l'intero punto e scopo del Dharma. L'Originazione Dipendente (come di solito se ne parla nelle scritture buddhiste) non è qualcosa di desiderabile o piacevole. Nel *Mahāratnakūṭa Sūtra* il Buddha dichiara inequivocabilmente: “Ogni legame dell'Originazione Dipendente è solamente una gran massa di sofferenza” (*A Treasury of Mahāyāna Sūtras*, Garma C. C. Chang, Pennsylvania State University Press, 1983, p. 159).

⁴ Sottolineatura aggiunta – *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* in 12 Volumi, Nirvāṇa Publications, 1999-2000, Yamamoto/Page, Vol. 5, p. 47.

Quindi, implicare (come il tipo di argomentazioni alla Youru Wang inevitabilmente fa) che il *Tathāgatagarbha* sia ignorante, mutevole e sofferente, costituisce l'epitome di tutte le distorsioni della dottrina del *Tathāgatagarbha*. Infatti, all'interno del mondo dei *sūtra* stessi del *Tathāgatagarbha*, una tale visione sarebbe stroncata come quella di un *icchantika* (gli esseri più spiritualmente illusi e fuorviati). Comunque, lo scrivente non ha alcun desiderio di avanzare ulteriormente in un territorio così delicato!

Inoltre, l'Originazione Dipendente potrebbe essere caratterizzata come una serie di processi che insorgono in modo dipendente, incontrollati e mutevoli attraverso l'arco del passato, del presente e del futuro. È il cambiamento nel tempo reso manifesto. Però il *Buddha-dhātu*, come esemplificato dal Buddha, è eterno e non è catturato dal tempo. Nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (nell'ultimo quarto della vasta scrittura di Dharmakṣema), il Buddha dice al *bodhisattva* Kāśyapa:

“Poiché il *Buddha-dhātu* è eterno [*nitya*], non è incluso né sottomesso all'interno dei Tre Tempi...

Tutti i *Buddha-dharma* [qualità di Buddha] che il *Buddha-dhātu* possiede, sono eterni [*nitya*] ed immutabili [*avipariṇāma*]”. (MPNS, Yamamoto/Page, vol. 10, p. 67).

In modo egualmente pertinente, è necessario sottolineare che la visione effettiva del *Tathāgatagarbha* o *Buddha-dhātu* introduce al momento del Risveglio, secondo il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*. Quindi se, come pretende Youru Wang, il *Tathāgatagarbha* fosse “identico” all'Originazione Dipendente, noi potremmo aspettarci che i *pratyekabuddha* (“Buddha solitari” che, grazie ai loro propri sforzi, sono arrivati ad una percezione dell'Originazione Dipendente) abbiano una piena e chiara visione della “Natura di Buddha”, dato che essi (quasi per definizione) sono veggenti dell'Originazione Dipendente. Però, in realtà, essi non riescono a realizzare questa visione interiore. Questo fatto da solo dovrebbe mettere in guardia lo studioso del Buddhismo *Tathāgatagarbha* che i due – l'Originazione Dipendente ed il *Buddha-dhātu* – certamente non sono del tutto identici. Un istruttivo passaggio a tal riguardo si può trovare nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, là dove il Buddha chiarisce abbondantemente che ai *pratyekabuddha* manca la capacità di percepire il *Buddha-dhātu*:

“Nobile Figlio, se qualcuno vede che tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri, e se lui vede anche che non tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri, allora quella persona non vede il *Buddha-dhātu*. ‘Tutti i fenomeni’ denota il *samsāra*; ‘non tutti’ denota i Tre Gioielli. *Śrāvaka* e *pratyekabuddha* vedono che tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri, ma essi vedono anche che non tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri. Per questa ragione loro non vedono il *Buddha-dhātu*. Un *bodhisattva* delle dieci *bhūmi* [livelli] vede che tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri, ed in parte vede che non tutti i fenomeni sono eterni, il Sé, beati e puri. A causa di ciò, essi sono capaci vedere solo un decimo. I *Buddha-Bhagavat* vedono che tutti i fenomeni sono impermanenti, privi di un Sé, senza beatitudine e impuri, e vedono anche che non tutti i fenomeni sono eterni, il Sé, felici e puri. Per questa ragione essi vedono il *Buddha-dhātu*, come se fosse un frutto di mango che sta nel palmo della loro mano”.

Nel passaggio registriamo la solidità dell'immagine – il pesante, sostanziale mango che rimane nel palmo della mano – e, più centrale rispetto alla presente discussione, vediamo confermato che il *pratyekabuddha* non è psichicamente potenziato per percepire il *Buddha-dhātu*. Perfino i *bodhisattva* del 10° livello hanno solo una parziale e limitata visione del *Buddha-dhātu*. Eppure noi sappiamo che i *bodhisattva* del 10° livello e i *pratyekabuddha* sono esseri che hanno una piena e chiara visione dell'Originazione Dipendente. Perché, allora, dovrebbe esservi quest'apparente contraddizione? Perché evidentemente il *Buddha-dhātu* e l'Originazione Dipendente non sono del tutto una stessa identica cosa.

Il passaggio di cui sopra chiarisce anche che ‘Buddha, Dharma e Saṅgha’ (chiamato “il Grande Sé” nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra*), diversamente dai transitori fenomeni mondani (che sono precisamente il reame dell’Originazione Dipendente), sono caratterizzati da eternità, beatitudine, purezza e Sé (con quest’ultimo che è associato alla sempiterna Essenza).

Inoltre, il *Nirvāṇa Sūtra* riporta il discorso del Buddha circa il bisogno di abbattere l’albero gigante dell’Originazione Dipendente. Penetrare nel Dharma facendo le adeguate domande può facilitare tutto ciò. Dice il Buddha:

“Grazie a queste buone domande, ci può essere la messa in movimento della Ruota del Dharma, l’abbattimento del grande albero dei 12 legami della causalità, il trapasso delle persone attraverso l’illimitato mare di nascita e morte, la giusta lotta contro il malvagio Re Mārapapiyas, e l’abbattimento della vittoriosa bandiera di Papiyas” (vol. 8, p. 7).

Non c’è proprio bisogno di aggiungere che il *Buddha-dhātu* non può mai essere ‘ucciso’, né mai uno dovrebbe pensarla in questi termini. Ancora, è indicato che *Buddha-dhātu* e Originazione Dipendente non sono identici. Inoltre, la distruzione del grande albero dell’Originazione Dipendente è connessa con lo sbaragliamento del malvagio Māra e la liberazione degli esseri dall’oceano del *samsāra*. Ma si può davvero sensatamente sostenere che per raggiungere la Liberazione uno debba prima frantumare e distruggere il *Buddha-dhātu* – che è quanto sarebbe implicato qui, se il *Dhātu* e l’Originazione Dipendente fossero completamente la stessa cosa? Ovviamente no. Ma la distruzione è precisamente ciò che si va cercando riguardo all’Originazione Dipendente. Una volta che è raggiunto lo Stato di Buddha, il *Buddha-dhātu* è di fatto purificato, per così dire, dalle contaminazioni avventizie che l’hanno fin qui oscurato – e inclusi fra questi fattori negativi bloccanti che devono essere eliminati, c’è precisamente il duodecuplice *pratītya-samutpāda*. Nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* il Buddha così dice, quando disquisisce su ciò che è presente nel *Buddha-dhātu* del Tathāgata e ciò che è assente:

“Il *Buddha-dhātu* del Tathāgata ha due aspetti: uno è l’esistenza, ed il secondo è la non esistenza. Per quanto concerne l’esistenza, vi sono i 32 segni di un superuomo, i 10 poteri, le 4 impavidità, le tre basi della memoria, la Grande Compassione e l’Amorevole Gentilezza, gli innumerevoli *samādhi*, come il *samādhi* simile al *vajra*. Per quanto concerne la non esistenza, questi sono gli aspetti causali e risultanti del karma passato salubre, insalubre e neutro del Tathāgata, i *kleśa*, i cinque *skandha*, e la duodecuplice Originazione Dipendente” (Dharmakṣema).

Evidentemente, il *Buddha-dhātu*, che possiede meravigliose qualità come l’Amorevole Gentilezza e la Grande Compassione, non dipende dal processo dell’Originazione Dipendente per la sua esistenza e realtà: infatti, la meta ultima lo vede completamente privo di questo doloroso ingombro samsarico di causalità, condizionalità e delle conseguenze che ne derivano...

Curiosamente, apprendiamo anche dal *Nirvāṇa Sūtra* che l’“occhio della *prajñā*” (intuizione interiore), che nel Buddhismo è centralmente collegato alla visione dell’Originazione Dipendente, non è ancora capace di vedere chiaramente il *Buddha-dhātu*. Il Buddha dice:

“Nobile Figlio, anche se i *bodhisattva* dimoranti nella decima *bhūmi* [livello] percepiscono il *Buddha-dhātu*, non è loro chiaro. Nobile Figlio, tu potresti chiedermi: ‘Con quale occhio i *bodhisattva* della decima *bhūmi* percepiscono il *Buddha-dhātu*, sebbene non sia loro chiaro, [e] con quale occhio i Buddha benedetti lo percepiscono chiaramente?’ Nobile Figlio, quello visto con l’occhio della *prajñā* non è chiaro, mentre quello visto con l’occhio-di-Buddha è chiaro. Non è chiaro, mentre si è impegnati nella pratica di un *bodhisattva*, mentre è chiaro quando non si è più impegnati nella pratica. Sebbene essi lo percepiscano, perché dimorano nella decima *bhūmi*, non è loro chiaro, mentre è chiaro a quelli che non dimorano o procedono [lungo le *bhūmi*]. Ciò che i *bodhisattva-mahāsattva* percepiscono con *prajñā* non è chiaro, mentre i Buddha benedetti lo percepiscono chiaramente per-

ché hanno troncato cause ed effetti. Si dice che il *Buddha-dhātu* sia ‘Onnisciente [*sarvajña*]’; mentre i *bodhisattva* del decimo livello non si dice che siano onniscienti, e così, anche se essi lo percepiscono, non è loro chiaro.”

L’occhio di *prajñā* che è così finemente sintonizzato sulla visione di cause e condizioni e che sorge da esse – in altre parole, i 12 legami dell’Originazione Dipendente – è però miope ed afflitto da una visione offuscata quando arriva a vedere il *Buddha-dhātu*. Inoltre, il Buddha – che, dobbiamo ricordarlo, è il *Buddha-dhātu* reso manifesto – si dice che abbia tagliato tutte le cause e gli effetti – la sfera dell’Insorgenza Dipendente – e così è capace di vedere chiaramente il *Buddha-dhātu*. Il suo vero essere – il suo *kāya* (che include sia corpo che mente) – nel *Nirvāṇa Sūtra* è definito come non composto di cause e condizioni (cioè, la catena dell’Originazione Dipendente):

“Il Corpo del Tathāgata non è causalmente condizionato. Poiché non è condizionato causalmente, si dice che abbia il Sé (*ātman*); e se ha il Sé, allora è anche eterno, felice e puro” (Dharmakṣema).

Qualsiasi intimo collegamento possa esistere tra l’Originazione Dipendente (o più precisamente, la piena visione di essa) ed il *Buddha-dhātu*, i due evidentemente non sono del tutto la stessa cosa.

La Vacuità

Una crescente tendenza fra gli studiosi che commentano il Buddhismo *Tathāgatagarbha* è quella di cercare di spegnere e perfino eliminare il radicalismo della dottrina del *Tathāgatagarbha*, dichiarando che essa non ha nient’altro che la Vacuità – l’assenza di un Sé o Essenza eterni – come suo riferimento. Questo, dal punto di vista dei principali *sūtra Tathāgatagarbha* stessi, è una applicazione inappropriata e soteriologicamente pericolosa dello stile *Mādhyamaka* di interpretazione alla sfera del *Tathāgatagarbha*. Ed è una trappola in cui, sfortunatamente, Youru Wang precipita senza alcuna rete di protezione sotto di sé.

“La Vacuità – scrive il Dott. Youru delle dottrine del *Nirvāṇa Sūtra* sul *Buddha-dhātu* – è mantenuta nel senso originale di essere senza esistenza di sé o natura inerente. La Natura di Buddha è vuota...” Tuttavia, questo significa trascurare un’antica e (per il *Nirvāṇa Sūtra*) definitiva spiegazione data dal Buddha in questo *sūtra* su come la Vacuità (*śūnyatā*), quando applicata alle verità trascendenti, dovrebbe ora, in questa finale rivelazione del Dharma, essere intesa. Avvalendoci di un termine reso famoso da Dolpopa, Maestro buddhista Jonangpa, possiamo dire che la definizione seguente del *Nirvāṇa Sūtra* sulla Vacuità in relazione alla Liberazione (che è della natura del *Nirvāṇa* / *Buddha-dhātu*) è marcatamente *shentong* – indicando una “vacuità di altro, ma non di se stessa”. Il Buddha afferma questo quando dichiara:

“La Vacuità (*śūnyatā*) significa che non si può trovare nulla anche dopo averlo cercato. Anche se pure i *Nirgrantha*⁵ hanno un ‘nulla’, la liberazione non è così. La Vacuità è così: riguardo ad un vaso di miele, un vaso di burro, un vaso di olio, un vaso d’acqua o un vaso di yogurt, non importa se nel vaso c’è o no dello yogurt, esso è sempre chiamato un ‘vaso di yogurt’, e similmente, non importa se c’è o meno miele o acqua, però lì si chiamerà sempre un vaso di miele o un vaso d’acqua. Come allora si può dire che il vaso stesso è vuoto, o che il vaso è vuoto intrinsecamente in assenza di quello [lo yogurt, e così via]? Ha forma e colore, come si può dire che è vuoto? La liberazione non è quel genere di vacuità [assoluta], perché anche la liberazione ha una perfezione di forma e colore e quindi, proprio come si dice che un vaso di yogurt è vuoto perché non c’è yogurt in esso, anche se uno percepisce che non è vuoto [in se stesso], così si dice che la liberazione è vuota, mentre non è [in realtà] vuota. Come si può dire che è vuota se ha forma (*rūpa*)? Il termine ‘vuoto’, è applicato alla liberazione perché essa è priva dei vari aspetti delle affezioni emotive, delle venti-

⁵ Nichilisti.

cinque modalità convenzionali di esistenza, sofferenza, insegnamenti mondani, osservanze e domini percettivi derivanti, proprio come il vaso di yogurt è privo di yogurt. Proprio come la forma del vaso stesso rimane immutabile, riguardo alla [liberazione] ci sono assoluta beatitudine, gioia, permanenza, stabilità, eternità, Dharma sopramondano, osservanze e domini percettivi. Come la forma del vaso, la liberazione è permanente, stabile ed eterna, ma il vaso [alla fine] si romperà perché esso è stabilito soltanto attraverso circostanze causali. Poiché la liberazione non è creata (*akṛta*), non perirà. Ciò che è liberazione è un elemento (*dhātu*) non prodotto, e questo è il Tathāgata.”

È innegabilmente chiaro, dal passaggio di cui sopra, che il Buddha (che è Liberazione / *Nirvāṇa* / il *Buddha-dhātu* fatto persona) è vuoto solamente di ciò che è collegato al *saṃsāra* – il reame della sofferenza – ma non è vuoto di qualità come l’essere incrollabile (*dhruva*), immutabile (*nitya*), eterno, felice, e libero dal ciclo delle reincarnazioni e dalle cose create (*akṛta*). La liberazione (*mokṣa*) qui è mostrata essere vuota soltanto di ciò che è altro da se stessa – ma non vuota della sua propria forma intrinseca, della sua propria natura intrinseca e delle sue proprie intrinseche virtù.

Per alcuni buddhisti può essere uno shock leggere che il *Nirvāṇa*/Buddha ha una “forma”; ma un tale shock è fuori luogo, poiché il Buddhismo Mahāyāna è inondato di passaggi scritturali che parlano del *kāya* di Buddha ovvero del suo corpo (che include il suo *jñāna*, la sua Conoscenza) presente sempre e dappertutto. Non è il “corpo” in se stesso che deve essere eliminato nella ricerca del *Nirvāṇa* – solo quel corpo deteriorabile costituito dai cinque impermanenti *skandha* mondani, la liberazione dai quali deve essere cercata. Ma ci sono altri *skandha* – quelli buddhici, che non conoscono deperimento e né cessazione. Il Buddha così indica a Kaundinya, suo interlocutore, nell’asserzione seguente che viene verso la fine del *Nirvāṇa Sūtra* e che porta con sé un impatto particolarmente potente:

“Kaundinya, la forma [*rūpa*] è sofferenza, ma attraverso l’eliminazione di questo *rūpa*, si raggiunge la Liberazione, il *rūpa* della tranquilla beatitudine.

Anche per *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* e *vijñāna* è lo stesso.

Kaundinya, il *rūpa* è vuoto, ma tramite l’eliminazione del vuoto *rūpa*, si raggiunge la Liberazione – il *rūpa* non vuoto.

Anche per *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* e *vijñāna* è così.

Kaundinya, *rūpa* è non-Sé [*anātman*], ma attraverso l’eliminazione di questo *rūpa*, si raggiunge la Liberazione, il *rūpa* del Vero Sé.

Anche per *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* e *vijñāna* è così.”

(Dharmakṣema).

È cruciale notare qui che del Buddha (come altrove, nel *Nirvāṇa Sūtra*) si dice che sia in possesso di *skandha* che non sono vuoti – *skandha* pacificati e tranquilli che sono del Vero Sé (*ātman*); e questo Vero Sé non vuoto è realmente il Tathāgata stesso. Non vi è qui alcun accenno che questo sia solo un insegnamento “provvisorio” o semplicemente un’abile tattica per imbarcare Kaundinya come “buddhista”: Kaundinya è già un monaco rispettato nel Saṅgha del Buddha e, infatti, il Buddha dopo questi commenti gli chiede brevemente di radere i capelli di un nuovo arrivato nella Comunità (i capelli che cadono rappresentano l’eliminazione – cioè, la “vacuità” – di tutte le oscurazioni). Kaundinya qui viene tenuto in considerazione non meno che per una dichiarazione dharmica finale del Buddha, alla stessa vigilia della “morte” di quest’ultimo.

Se torniamo indietro, a una sezione molto precedente del *Sūtra* (sulle Quattro Verità), troviamo un altro passaggio vitale che indica che la Vacuità non qualificata e assoluta non è il reame della Verità – neanche la sfera della cessazione della sofferenza. Per mostrare come questa idea sia incorporata

fin dall'inizio nella prima versione esistente del *Sūtra*, cito la traduzione del testo di Faxian. Il Buddha vi afferma:

“Quanto alla Verità della Cessazione della Sofferenza: se uno coltiva la Vacuità, tutto sarà eliminato, e si distruggerà [cioè, nelle proprie percezioni] il *Buddha-dhātu*. Se la coltivazione della Vacuità la si chiama la Verità della Cessazione, allora gli eterodossi, con la loro [Vacuità] irrazionale, non raggiungono anch'essi la Verità della Cessazione tramite la loro coltivazione della Vacuità? Dovresti sapere che ognuno ha il *Tathāgata-dhātu* continuamente presente; quando sradichi le catene, i *kleśa* [tratti negativi] saranno eliminati per sempre ed il *Tathāgata-dhātu* continuamente presente si manifesterà... Inoltre, quando coltivi il *Tathāgata-dhātu* e lo tratti come Vacuità e non-Sé, dovresti sapere che sarai come una falena che precipita in una fiamma. Ciò che io chiamo la Verità della Cessazione è il *Tathāgata-dhātu*, la Realtà del Tathāgata, l'eliminazione di tutti gli innumerevoli *kleśa*. Perché è così? A causa del *Tathāgata-dhātu*; quelli che fanno questo, conosceranno la Verità della Cessazione allo stesso livello del Tathāgata. Qualsiasi cosa diversa da questa non è chiamata Cessazione.”

Questa è una testimonianza potente. Vedere in meditazione il *Tathāgata-dhātu* come non-Sé e Vacuità, ci vien detto che porta effettivamente a un suicidio spirituale. L'indesiderabilità di un tale stato dev'essere fortemente sottolineata. Notiamo anche che il *Tathāgata-dhātu* è collegato appositamente alla Realtà del Buddha e alla perdita di tutte le innumerevoli afflizioni. Quindi, lo stato buddhico è indicato come vuoto di sofferenza, ma non privo della sua propria Realtà inerente.

Inoltre, se il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* volesse davvero che i suoi lettori/ascoltatori vedessero il *Buddha-dhātu* come nient'altro che Originazione Dipendente (come Youru Wang pretende), il passaggio di cui sopra sarebbe un'opportunità ideale per il Buddha per insistere sul fatto che si deve vedere correttamente il *Tathāgatagarbha* come Vuoto, poiché tutta l'Originazione Dipendente è senza centro, senza base, e priva di qualunque essenza eterna. Ma egli indica precisamente l'opposto: che il *Buddha-dhātu* non deve essere considerato come contrassegnato da quella Vacuità che è il segno distintivo per eccellenza dell'Originazione Dipendente.

Tuttavia, il lettore non dovrebbe assumere da quanto detto sopra che il termine “Vacuità” non sia mai applicato al *Buddha-dhātu*. Lo è. Ma quando è applicato al *Buddha-dhātu*, si riferisce alla libertà di quest'ultimo ed alla vacuità della sofferenza, della apprensione fisica e (mondanamente) mentale, nonché dell'essenziale contaminazione da parte dei fattori estranei e contaminati del *samsāra*. Anche un altro importante *sūtra* del *Tathāgatagarbha*, lo *Śrīmālādevīsīṃhanāda Sūtra*, differenzia due tipi di Vacuità riguardo al *Tathāgatagarbha*: il tipo che potrebbe essere chiamato (usando la terminologia *shentong/rantong*) “Vacuità di altro” e “non Vacuità di se stesso”. Nello *Śrīmālādevī Sūtra* veniamo a sapere che il *Tathāgatagarbha* è privo di ogni *kleśa*, così come di tutta l'ignoranza intrappolante del *samsāra*, ma che non è privo di tutte le innumerevoli qualità positive collegate alla Liberazione. Leggiamo:

“... La conoscenza della Vacuità del *Tathāgatagarbha* è di due tipi. Quali sono i due?

La prima è la conoscenza che l'embrione del Tathāgata è Vuoto: che è separato da tutte le contaminazioni e separato da ogni conoscenza che non conduca alla Liberazione. Il secondo è la conoscenza che il *Tathāgatagarbha* non è Vuoto, che contiene inconcepibili *dharma* [qualità], più numerosi delle sabbie del Gange, e che incarnano la saggezza della Liberazione dei Buddha.”

(*A Treasury of Mahāyāna Sūtras*, Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1983, ed. by Garma C. C. Chang, p. 378).

Questo testo non è ignoto a Youru Wang – infatti egli vi allude. Ma lo congeda, insieme all'*Uttara-Tantra* di Maitreya, come non appartenente alla “Via di Mezzo” e non comunicante con successo una “natura strategica”, e lo condanna così come avente perso “la capacità di resistere alla reificazione”. Ma come indicato all’inizio di quest’articolo, adottare tale posizione significa realmente asserire in anticipo che il *Tathāgatagarbha* non potrebbe essere costruito in alcun senso, maniera o modalità, come qualcosa che avesse in sé una Realtà genuina, spiritualmente tangibile, ontica. Infatti le critiche alla tendenza *Mādhyamaka* debbono essere disinnescate o “rese sicure” (particolarmente per i seguaci del *Prasaṅgika-Mādhyamaka*) dichiarando che non c’è nient’altro che Origine Dipendente e Vacuità. Ma i *sūtra Tathāgatagarbha* pertinenti indicano altrimenti – e si dimostrerebbe un deplorabile pregiudizio se si dovessero semplicemente rifiutare quei testi del *Tathāgatagarbha* che non si adattano convenientemente al proprio confortante, predeterminato piccolo modello di pensiero su ciò che il Buddhismo è e sempre deve essere. Disgraziatamente, nonostante l’eloquenza del suo saggio, questo è un difetto da cui Youru Wang non rimane esente.

Il *Tathāgatagarbha* è Vacuità. Questo è vero. È vacuità di sofferenza – del cambiamento, della mutazione, dei difetti e dell’impermanenza che sono associati con il *samsāra* e che generano dolore. Esso non è, d’altronde, vuoto delle sempiterni qualità che costituiscono durevole Conoscenza liberante, felicità e gioia. In altre parole, non è vuoto di ciò che costituisce il cuore liberato del Buddha eterno.

Il *Tathāgatagarbha* è “semplicemente” un *upāya*?

Nell’ultimo decennio è diventato assai più comune – ora che in Occidente è finalmente sorta una più generale consapevolezza dei *sūtra Tathāgatagarbha*, dopo un secolo di negligenza/rifiuto di ammettere la loro (riguardo a certe parti) imbarazzante esistenza – respingere con frenesia o denigrare il *Tathāgatagarbha* stesso riducendolo ad un “mero” strumento tattico (*upāya*) o, come ammette Youru, “nient’altro che un provvisorio espediente” (mia sottolineatura). È precisamente con questo “nient’altro che”, o col significato di “mero” *upāya* che si confronterà questa parte dell’articolo.

In primo luogo, è necessario capire ciò che davvero significa il termine *upāya*. Molti, troppi buddhisti credono effettivamente che *upāya* sempre e necessariamente significhi un trucco, un artificio, una falsità, per indurre le persone a fare qualcosa che si desidera. Questo è impreciso. La parola deriva da una radice verbale che vuol dire portare una persona ad una meta, far avanzare la persona. Qualunque cosa questi faccia, in accordo con il Dharma, certamente non è un trucco o un imbroglio. All’interno del contesto buddhista, un *upāya* è un metodo per portare un essere (o degli esseri) più vicino o direttamente al Risveglio ed al *Nirvāṇa*. Tali metodi possono, per esempio, includere la promulgazione dell’Ottuplice Nobile Sentiero; o l’insegnamento delle Quattro Nobili Verità; o la divisione del Dharma nei sentieri *śrāvaka* / *pratyekabuddha* / *bodhisattva*; o l’insegnamento della Vacuità. Queste non sono bugie. Sono metodi che culminano nella Verità. Insieme a ciò, vi è la ripetuta asserzione del Buddha che egli non dice falsità – parla solamente di Verità. In effetti, si potrebbe argomentare che gli *upāya* “abili” o positivi (*upāya-kausalyā*) sono colmi di Verità, nati dalla Verità, sono attivazioni della Verità, sono ombelicalmente collegati alla Verità, e precisamente per questa ragione possono così trasportare il ricevente nel cuore della Verità. Se non fossero immersi nella Verità, non potrebbero portare alla Verità. Quindi l’*upāya* non è un “mero” strumento o stratagemma, senza nulla di reale dietro. È attività buddhica al massimo compassionevole e praticamente Reale.

Naturalmente, nel suo senso ultimo, l'intero Buddhismo è un *upāya* per traghettare gli esseri attraverso le pericolose acque del *samsāra*, fino a raggiungere l'altra sicura sponda del *Nirvāṇa*. Alla fine, come sottolinea ripetutamente il Buddha, il Dharma non può essere realmente compreso in parole né può essere inteso solo dalla ragione. Esso appartiene all'Oltre – "l'Oltre di tutti i *dharma*", come alcuni *sūtra* della *Prajñāpāramitā* si compiacciono di chiamarlo.

Ma poiché le parole non sono sufficientemente precise per catturare la piena e recondita natura della Realtà, questo non significa che ciò che quelle parole esprimono dovrebbe essere semplicemente respinto o denigrato come se non significasse niente del tutto. Esse in effetti incarnano ed indicano elementi chiave della Realtà. Esse stesse non sono reali (nel senso di avere un eterno *svabhāva*), ma indicano una Talità (*tathatā*) che è durevolmente reale. E questo è il caso del *Tathāgata-garbha* / *Buddha-dhātu*. Questi termini sono realmente "un *upāya*" – ma ciò non significa che il riferimento di quei termini sia non-esistente. Come l'*Āṅgulimaliya Sūtra* esorta il seguace buddhista: "Non dire che il soggetto di questo *sūtra* *Tathāgata-garbha* [cioè, lo stesso *Tathāgata-garbha*] è non-esistente". Il *Tathāgata-garbha* è presente nel qui ed ora. Esisterebbe sia che i Buddha ne avessero parlato o comunicato la visione sia che non lo avessero fatto. Sono solo cieca follia, contaminazione morale e ignoranza che gli impediscono di essere visto – e che fanno sì che ne venga negata l'esistenza.

Ritornando all'*upāya*: ora può essere utile osservare più in dettaglio come il termine *upāya* sia usato generalmente nel Buddhismo Mahāyāna, e nel Buddhismo *Tathāgata-garbha* in particolare. Potremmo utilmente cominciare col *Mahāparinirvāṇa Sūtra*.

In una delle molte parabole del *sūtra*, il Buddha racconta di come un gruppo di persone stia giocando in uno stagno nella foresta e per sbaglio lasci cadere un autentico gioiello di berillio nell'acqua. Tutti vorrebbero recuperare quel prezioso gioiello, mentre invece riportano su ogni sorta di pietre senza valore, ciottoli e pezzi di ghiaia, nell'errata convinzione di aver afferrato il gioiello autentico. Tuttavia, la vera gemma manda dei luccichii e con la sua iridescenza fa trasfigurare l'acqua. Un uomo tra la folla vede questo luccichio e, diversamente dagli altri, sa come arrivare al gioiello e prenderlo. Ha un "abile mezzo" per farlo. Il Buddha riferisce questo ai suoi monaci seguaci entusiasti del "non-Sé", che insistono che non ci sia nessun Sé e che tutto sia privo del Sé. Come la folla ingannata nello stagno, questi monaci hanno raccolto un contingente "tesoro" e credono di essere loro stessi in possesso della più alta di tutte le dottrine – il Dharma supremo. Ma essi hanno scambiato una dottrina provvisoria, condizionata, (un oggetto che assomiglia al gioiello) per il Dharma ultimo, che è quello dell'Eterno Sé del Buddha. Ecco quello che il Buddha dice:

"Allora, qualcuno in mezzo a loro che sia abile nei mezzi ed intelligente, è realmente in grado di trovare quella gemma. Allo stesso modo, monaci, voi vi siete incatenati ad estremi come 'tutto è dolore', 'tutto è senza un sé', 'tutto è impermanente', 'tutto è impuro', e ripetutamente alimentate questo modo di vedere. Tutto ciò è errato e senza valore, proprio come i ciottoli e la ghiaia nello stagno. Siate come colui che è abile nei mezzi! Io dichiaro che c'è Felicità, Sé, Eternità, e Purezza in ognuno di tutti quegli estremi di cui coltivate la meditazione e su cui vi siete bloccati – quei quattro [estremi] sono distorsioni cognitive! Perciò, coltivate l'idea che il *dharma-tattva* [la vera natura della Realtà – cioè, la verità del Dharma] sia eterno, come quella gemma" (versione tibetana).

È chiaro che nella parabola l'espressione "abile-mezzo" non si riferisce alla gemma radiante che è nell'acqua, così come non si riferisce al Sé che è detto essere puro, felice ed eterno. "Abile mezzo" si riferisce invece alla conoscenza ed all'abilità che quell'unico uomo speciale tra la folla (simbolico di un gran *bodhisattva*) possiede per raggiungere la vera gemma o il vero Sé. In termini meditativo-pratici, quest'uomo non cade nell'estremismo e nichilismo dei monaci che erroneamente ritengono tutto assolutamente doloroso, impermanente, privo di Sé ed impuro. Quest'uomo saggio e capace, vede la Verità e sa come farla sua propria, per così dire. Egli ha i mezzi e l'intelligenza per

sapere ciò che deve essere afferrato e ciò che deve essere abbandonato. Perciò, in uno dei più importanti tra tutti i *sūtra* del *Tathāgatagarbha*, abbiamo un'eccellente illustrazione di come l'Essenza Dharmica (o Sé) non sia sdegnosamente etichettata come un *upāya* e relegata al livello di un mendace ma utile piccolo stratagemma per attirare la folla non sofisticata, ma piuttosto noi vediamo come il termine *upāya* sia riferito all'abilità e conoscenza di cui il praticante buddhista ha bisogno per contattare ciò che è più gloriosamente luminoso e Reale. In altre parole, l'*upāya* della parabola è equiparato al mezzo con cui l'oggetto reale della propria ricerca è raggiunto, non all'oggetto stesso. Ciò è tipico dell'approccio all'*upāya* di tutti i *sūtra* *Tathāgatagarbha*, ogni qualvolta il discorso verte sull'irrompere fino ad una visione diretta del *Buddha-dhātu* e sull'entrare in contatto con esso: il *Dhātu* è sempre reale e presente, ma i mezzi debbono essere concepiti in modo da consentire a sé ed agli altri di percepirlo e "contattarlo". Faremmo bene a tener presente questa vitale distinzione.

Probabilmente uno degli esempi più famosi e giustamente celebri di *upāya* si trova nel *Sūtra del Loto* – quello della casa che brucia (simbolo del pericoloso e bruciante mondo samsarico in cui sono intrappolati inconsapevolmente tutti gli esseri), da cui un padre (che rappresenta il Buddha) salva i suoi figli grazie ad un "abile mezzo". Egli promette ai suoi figli tre diversi tipi di carrozza, adatti ai loro gusti, se soltanto smetteranno di giocare coi loro giocattoli (simboleggianti l'immersione nelle sfere sensoriali mondane) e lasceranno subito la casa che brucia violentemente. Attirati da questa promessa di un regalo piacevole, i bambini scappano dall'incendio e vengono salvati. Ma, in realtà, il padre non ha tre diverse carrozze per loro; lui ha soltanto un tipo di carrozza – ma questa è molto più grande, molto più esaltante e bella dei tre tipi di cui aveva parlato ai suoi figli. Il Buddha spiega che le tre carrozze rappresentano lo *Śrāvaka-yāna*, il *Pratyekabuddha-yāna* ed il *Bodhisattva-yāna*. La loro totalità onnicomprensiva costituisce il *Buddha-yāna*, ed è questo *yāna* (veicolo) Unico che è davvero reale e di cui tutt'e tre partecipano.

Ciò che colpisce in questa parabola non è che il padre abbia detto una bugia completa ai suoi bambini – cosa non ha – ma che abbia in verità minimizzato i meriti della vera carrozza, semplicemente perché i bambini erano troppo immaturi per essere in grado di concepirne la vera natura. Quando essi la vedono, lungi dall'essere delusi, "ballano dalla gioia", "saltano", "giocano" e "si divertono", completamente a proprio agio e senza alcuna preoccupazione" (*Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, tr. da Leon Hurvitz, Columbia University Press,, pp. 71-72).

Questo è importante in relazione alla dottrina del *Tathāgatagarbha*. Nei vari *sūtra* del *Tathāgatagarbha* si sottolinea che il *Tathāgatagarbha* non può essere realmente spiegato o compreso (alla e dalla mente samsarica). Perciò il Buddha usa parabole e similitudini per dare un senso di ciò a cui quel *Buddha-dhātu* (Principio di Buddha) assomiglia. Ma queste similitudini non possono fare piena giustizia al *Dhātu* – non più di quanto il padre della favola fosse in grado di far giustizia alla radianza e allo splendore della carrozza reale che presentava ai bambini. Ad ogni modo, le similitudini che sono utilizzate non sono dissimili dalla Verità. Però esse non possono giungere al livello elevato della Verità. Nei termini della parabola: la carrozza è vera (non un'illusione o una bugia) – anzi è perfino più preziosa di quanto le parole del padre avessero suggerito. Ed è una carrozza. Non è la cassa di un tesoro, un albero, o una moneta d'oro, o un pasto gustoso (cioè, qualcosa di totalmente diverso da quello che era stato promesso). Essa in essenza è la stessa cosa che l'*upāya* aveva affermato essere, ma su un piano più grande. Il caso del *Tathāgatagarbha* è lo stesso. È reale, visibile e conoscibile – ma è assai più grande e più vasto di quanto le nostre menti mondane e il limitato linguaggio possano rappresentare o concepire. Il riferimento della dottrina del *Tathāgatagarbha* non è quindi una "finzione" o un "inganno", benché non possa essere adeguatamente catturato dalle parole che cercano di esprimerlo. È la Realtà al livello più alto.

Inoltre, il *Sūtra del Loto* indica che gli *upāya* del Buddha includono perfino l'insegnamento delle Nobili Verità (e parlando in generale, quale buddhista oserebbe dire che quelle non sono vere?!). Noi leggiamo:

“Anche se i Buddha, gli Onorati-dal-Mondo,
Ricorrono ad abili mezzi [*upāya*],
Gli esseri viventi che essi convertono
Sono tutti dei *bodhisattva*.
Se ci sono persone di scarsa comprensione,
Profondamente dediti a concupiscenza e desideri,
Per il loro bene
Predico la Verità della Sofferenza,
E gli esseri si allietano nel cuore
Perché hanno ottenuto qualcosa che non avevano prima.
L'insegnamento del Buddha sulla Verità della Sofferenza
È una realtà senza falsità...
Per il loro bene [cioè per il bene degli esseri irretiti dalla sofferenza],
Ricorrendo ad un abile mezzo [*upāya*], Io insegno il Sentiero...”

(*Sūtra del Loto*, pp. 74-75)

Le Nobili Verità, incluso il Sentiero stesso, qui sono tutte strettamente alleate con gli *upāya* – sono anzi pressoché definite *upāya*. Ciò significa forse che le Nobili Verità in effetti non sono affatto verità, ma falsità? Se si desse ascolto ai seguaci della teoria del “*Tathāgatagarbha* come mero *upāya*”, si potrebbe dover trarre questa conclusione. Ma le Verità, per quanto siano presentate come *upāya*, non sono falsità – non più di quanto lo sia il *Tathāgatagarbha*.

A questo punto il lettore scettico potrebbe obiettare dicendo: “Tu stai mettendo un'enfasi troppo pesante su qualcosa che dal Buddha è menzionato solamente di passaggio”. Per affrontare questo punto e mostrare che il *Sūtra del Loto* non è il solo ad associare la nozione di *upāya* con, per esempio, l'Ottuplice Nobile Sentiero, faremmo bene a dare un'altra occhiata al “re” di tutti i *sūtra* del *Tathāgatagarbha*, il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (nella versione di Dharmakṣema). In questa scrittura, il Buddha afferma:

“I saggi sono liberati dai cinque *skandha* grazie agli abili mezzi [*upāya*]. ‘Abile-mezzo’ si riferisce all'Ottuplice Nobile Sentiero, alle sei perfezioni [*pāramitā*], ed ai quattro incommensurabili [*apramāṇa*]”.

Fenomeni come le *pāramitā* e gli *apramāṇa*, non sono trucchi, o inganni, o pretese che vengano abbandonati semplicemente quando è raggiunta la Buddhità. Essi costituiscono gran parte del naturale e spontaneo cuore della Buddhità. Infatti, il *Nirvāṇa Sūtra* insegna (vol. 10, p., 33) che gli *apramāṇa* della Grande Amorevole Gentilezza e della Grande Compassione sono inerenti al *Buddha-dhātu* dello stesso Buddha. Essi sono un elemento integrante di quello che un Buddha è.

Il nostro lettore scettico potrebbe sollevare ulteriori difficoltà dichiarando che “una rondine non fa primavera”, e che noi non abbiamo ancora mostrato in modo conclusivo che l'*upāya* non sempre significhi un “trucco” o un “artificio falso seppure utile”. In risposta a questa contestazione, vorremmo citare dal *Mahāratnakūṭa Sūtra* (precisamente “Su *Upāya-Pāramitā*”) che ci offre una valida serie di esempi di ciò che è compreso nell'applicazione del termine *upāya* da parte del Buddha. Come si vedrà dagli esempi di *upāya* che seguono, la parola può intendere semplicemente un'azione o

un'attitudine che tende a quanto è dharmicamente salubre e, in ultimo, al Risveglio (sia per sé che per gli altri), senza che questo implichi in alcun modo falsità o inganno:

“Buon uomo, un *bodhisattva* che pratica l'ingegnosità [*upāya*], può usare anche una manciata di cibo come offerta per tutti gli esseri senzienti. Perché?

“Quando un *bodhisattva* che pratica l'ingegnosità [*upāya*] dà una manciata di cibo ad un qualsiasi essere senziente, anche ad un animale, egli lo fa con un'aspirazione alla saggezza onnisciente, e fa voto di condividere il merito di questa offerta con tutti gli esseri senzienti, dedicandola al conseguimento [universale] della suprema illuminazione. A causa di questi due – la sua ricerca della saggezza onnisciente ed il suo abile voto – egli attrae gli esseri senzienti nel suo seguito. Buon uomo, questa è l'ingegnosità [*upāya*] praticata da un *bodhisattva-mahāsattva*...

“Inoltre, buon uomo, quando un *bodhisattva-mahāsattva* che pratica l'ingegnosità [*upāya*] rende ossequio ad un Buddha, lo rispetta, gli fa offerte, lo onora, o lo loda, il *bodhisattva-mahāsattva* penserà: ‘Tutti i Tathāgata condividono lo stesso *dharmadhātu* e corpo-di-Dharma; essi condividono la stessa disciplina, meditazione, saggezza, liberazione, e la conoscenza e la consapevolezza derivate dalla liberazione’. Con questo in mente, saprà che rendere ossequio a un Buddha, rispettarlo, fargli offerte, onorarlo, o lodarlo, significa fare così ad ogni Buddha. Per questa ragione, egli può fare offerte in tal modo a tutti i Buddha nei mondi delle dieci direzioni. Questa è l'ingegnosità [*upāya*] praticata da un *bodhisattva-mahāsattva*” (Chang, op. cit., pp. 428-429).

Da quanto sopra, è evidente che *upāya* può semplicemente indicare un atto altamente benefico del corpo o della mente che fa avanzare una persona verso la *Bodhi* (Risveglio) e porta quindi un profitto spirituale sia a sé che agli altri. Esso non necessariamente implica falsità, mancanza di realtà o qualunque specie di inganno. Piuttosto, è un atto mentale o fisico (o posizione interiore) che ha il potere di aiutare un essere senziente a raggiungere la meta buddhica del Risveglio. Perciò, se il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* dice (come cita Youru Wang), “Poiché è bene per l'essere un *upāya* temporaneo, è detto che il *Buddha-dhātu* può essere visto negli esseri senzienti”, questo non significa che il *Buddha-dhātu* non esista; significa che mentre gli esseri sono ancora intrappolati nel loro stato provvisorio di ignoranza, esso serve come un prezioso espediente per indicare loro che il *Buddha-dhātu* risiede realmente all'interno dei loro corpi. È questa abile indicazione dell'esistenza del *Buddha-dhātu* – il temporaneo verbalizzare di questo fatto dell'immanenza del *Dhātu* prima della sua percezione diretta – che è l'espediente, non il *Dhātu* stesso. Questo è chiarito nella parabola della donna povera del *Nirvāṇa Sūtra* (nel capitolo principale sul *Tathāgatagarbha*) che senza saperlo ha un tesoro nascosto sotto la sua casa, ma che ha bisogno dei “metodi abili” del Buddha prima di poterlo dissotterrare e vedere. Il tesoro non è il “metodo”. Sapere come provocare la consapevolezza della sua presenza è il vero metodo abile – il metodo di cui il Buddha ha completa conoscenza. Quindi, la succitata affermazione dal *sūtra* (che Youru probabilmente sperava ribadisse il suo argomento) in nessun modo significa che la focalizzazione dell'*upāya* (cioè il *Buddha-dhātu*) sia ir-reale; significa semplicemente che finché l'essere non può vedere direttamente la realtà del *Buddha-dhātu* dentro di sé, deve essergli impartita un'istruzione verbalizzata sulla sua immanente presenza e realtà. La natura veridica del *Buddha-dhātu* non è in nessun modo chiamata in causa da simili asserzioni. Quindi, non c'è giustificazione alcuna per rifiutare la realtà del *Buddha-dhātu* semplicemente perché la verbalizzazione della sua presenza è indicata essere in possesso di un grande potere di *upāya*. Questo significa fraintendere completamente la natura profondamente compassionevole, vera e liberatoria dell'*upāya-Dharma* verbalizzato – e in realtà del Buddha.

La Natura di Buddha è semplicemente un ‘potenziale’?

Un altro stratagemma disperato a cui hanno fatto ricorso i commentatori che sembrano temere la possibilità che la Natura di Buddha sia davvero reale e immutabile all’interno dell’essere è di pretendere che sia solo una potenzialità per il Risveglio – niente di più. Ciò fa sì che i sostenitori di tale interpretazione si sentano salvi e sicuri nella consapevolezza di aver eliminato il principio distintivo dell’‘essenza’. Tuttavia una simile pretesa è dimostrabilmente falsa. Mentre è vero che il *Buddha-dhātu* (Natura di Buddha) è davvero una potenza presente dentro l’essere per la realizzazione dell’Illuminazione inerente a quell’essere, è però anche più di questo. Il *Nirvāṇa Sūtra* ce lo chiarisce. Nel *Nirvāṇa Sūtra* (versione di Dharmakṣema) il Buddha parla della Natura di Buddha (*Buddha-dhātu*) degli esseri ordinari così come della Natura di Buddha sua propria. A un certo punto nel *sūtra*, il Buddha parla di quegli elementi che sono presenti nella sua Natura e di quelli che sono assenti, dicendo: “Il *Buddha-dhātu* del Tathāgata ha due aspetti...” E nel *Tathāgatagarbha Sūtra*, il Buddha specificamente asserisce, senza spazio per i fraintendimenti: “Proprio come io ho una natura Tathāgata, così ce l’hanno tutti gli esseri.”

Avrebbe senso dire che un Buddha pienamente e perfettamente Risvegliato abbia il ‘potenziale’ di diventare un Buddha? Chiaramente no. È già arrivato alla Buddhità completa ed è pienamente Risvegliato. E tuttavia le scritture parlano del persistente *Buddha-dhātu* del Buddha. Ovviamente è qualcosa di molto di più che non un semplice potenziale a cui ci si riferisce qui. È un’essenza immortale.

Due passaggi dal *Nirvāṇa Sūtra* di solito malinterpretati

Come altri commentatori prima di lui, Youru Wang cita parte di un particolare passaggio dal *Mahāparinirvāṇa Sūtra* per promulgare la tesi che il *Buddha-dhātu* non sia “nient’altro che un espediente provvisorio” e, in ultimo, per tornare alla sua contestazione che il Sé non sia reale – ma sia solo un esempio di trucco verbale impiegato dal Buddha per attirare coloro che “hanno una profonda attrazione per il senso di sé e si preoccupano della perdita del sé”. Come notato in precedenza, questa oggi comune distorsione degli insegnamenti del *Nirvāṇa Sūtra* sul Sé si rivela come un travisamento del significato delle intenzioni del Buddha, quando ricordiamo che all’inizio del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (nel capitolo sul “Dolore”) il Buddha specificamente si oppone e rimprovera un gruppo di suoi monaci che sono incalliti sostenitori dell’impermanenza e dell’approccio “non-Sé” al Dharma. Il Buddha dice loro che il loro approccio è “senza valore” e li incoraggia a vedere l’Eterno Sé in ciò che è davvero Eterno e Sé. Quindi, ogni pretesa globale che il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* faccia uso del linguaggio positivo sul ‘Sé’ solamente per attirare quelli che “hanno un’attrazione profonda verso il senso di sé e sono preoccupati della perdita del sé”, è chiaramente indifendibile.

Allora, qual è questo particolare passaggio che Youru, ed altri con la sua stessa concezione ideologica, citano per negare la realtà del Sé e declassarlo efficacemente ad un “semplice” *upāya*? Ecco l’estratto chiave che ne dà Youru Wang:

“La Natura del Buddha, in effetti, non è il sé. Nell’interesse di [guidare] gli esseri senzienti, Io la descrivo come il sé”.

Fondamentalmente, tuttavia, c’è ben di più che il Buddha enuncia qui – eppure, per una qualche ragione sconcertante, i commentatori scelgono di omettere le successive parole comprovanti che il Buddha non sta in nessun modo negando la realtà del Sé. Ecco tutto l’intero passaggio (qui come

altrove, io con gratitudine uso la traduzione di Stephen Hodge, che si basa sia sul cinese che sul tibetano):

“Nobile Figlio, in una certa occasione, io mi trovavo presso il Fiume Nairāṇjanā. Io dissi ad Ananda: ‘Vado a fare un bagno, tu quindi portami la veste e la polvere detergente’. Poi, quando mi ero immerso nell’acqua, tutte le creature che volano nell’aria e nuotano nell’acqua vennero e mi osservarono. In quell’occasione, c’erano anche cinquecento [asceti] erranti che vennero sulla riva del fiume alla mia presenza. Si dissero l’un l’altro: ‘Come potremo ottenere un *vajra-kāya* [il corpo-di-diamante]? Se questo Gautama non espone una dottrina nichilistica, accetteremo istruzioni e precetti da lui’.

“Nobile Figlio, ben sapendo i loro pensieri mediante la Conoscenza che conosce le menti degli altri, io dissi loro: ‘Perché pensate che io esponga una dottrina nichilistica?’

“Gli asceti risposero: ‘Gautama, tu hai spiegato in tutti i *sūtra* che gli esseri sono privi di sé. Se hai così spiegato che non c’è nessun sé, allora come sarebbe quella una dottrina nichilistica? Se non c’è nessun sé, allora chi è che mantiene il codice morale e chi è che l’infrange?’

“Il Bhagavat [Buddha] rispose: ‘Io non ho insegnato che tutti gli esseri sono privi di un sé. Dato che ho sempre insegnato che tutti gli esseri hanno il *Buddha-dhātu*, quello stesso *Buddha-dhātu* non è forse il sé? Per questa ragione, io non espongo una dottrina nichilistica’.

“Allora, avendomi sentito spiegare che il *Buddha-dhātu* è il sé, tutti quegli erranti generarono l’aspirazione al supremo e perfetto Risveglio; essi immediatamente si diedero alla vita senza dimora e tutti si applicarono assiduamente al Sentiero della *Bodhi*. Inoltre anche tutte le creature che si muovono nell’aria, nell’acqua e sulla terra generarono l’aspirazione al supremo Risveglio (*Bodhi*). Avendo generato quell’aspirazione, immediatamente abbandonarono i loro corpi. Nobile Figlio, in effetti, il *Buddha-dhātu* non è veramente il sé, ma io lo spiego come sé nell’interesse degli esseri. Nobile Figlio, a causa di varie cause e condizioni, il Tathāgata ha in realtà insegnato che ciò che è privo di sé è il sé, ma esso è realmente privo di sé. Anche se io ho così spiegato la questione, non c’è falsità in questo. Nobile Figlio, a causa delle varie cause e condizioni, io ho insegnato anche che ciò che è il sé è privo di sé, perché sebbene vi sia realmente un sé, io ho insegnato che non c’è alcun sé, eppure non c’è falsità in questo. Il *Buddha-dhātu* è privo di sé. Quando il Tathāgata insegna che non c’è alcun sé, ciò è a causa dell’impermanenza. Il Tathāgata è il sé, ed il suo insegnamento che non c’è alcun sé deriva dal fatto che egli ha raggiunto il controllo / la sovranità” (Yamamoto/Page, vol. 8, pp. 27-28).

Il punto chiave da notare, in quanto sopra riportato, è che il Buddha certamente non nega la realtà del Sé – in realtà, l’afferma: “c’è realmente il Sé”, dice. Egli stesso è quel Sé, come rivela nel capitolo del *Nirvāṇa Sūtra* chiamato “il Dolore” (dove dichiara: “‘Sé’ significa il Buddha, l’‘Eterno’ significa il *Dharmakāya*”). Quindi, questo passaggio non dovrebbe mai essere usato per dichiarare che nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* il Buddha alla fine “si chiarisca” ed ammetta che il suo discorso sul Sé era solo un artificio per attirare coloro che sono spiritualmente carenti, e che lui adesso ritorna al suo “reale” insegnamento che non c’è affatto alcun Sé. In nessun luogo, nel *Nirvāṇa Sūtra*, il Buddha nega che lui, il Tathāgata, sia l’Ātman. Proprio il contrario. Insiste ripetutamente che lui – diversamente da tutte le condizioni e cose mondane – è quel vero Sé.

Ma esaminiamo il passaggio nell’insieme più in dettaglio. In primo luogo, notiamo l’implicita e attrattiva forza e magnetismo del Vero Sé: tutti gli uccelli e gli animali, così come gli asceti erranti, sono irresistibilmente attratti da quel Sé che è il Buddha. Il Buddha si sta bagnando nel Fiume Nairāṇjanā, e tutti gli uccelli, le anatre e le altre creature vengono verso di lui come se fossero involontariamente attratte ad osservare la sua persona. L’ubicazione è in se stessa significativa, poiché la Nairāṇjanā è precisamente il fiume nel quale faceva il bagno Siddhārtha e accanto a cui sedeva, sot-

to l'Albero della *Bodhi*, nel giorno in cui penetrò nel reame recondito della Realtà, e divenne il "Buddha". Attraverso questo strumento associativo, il lettore del *sūtra* è reso consapevole che le dichiarazioni del Buddha in questo luogo avranno una forza speciale. Quindi se il Buddha ora afferma il Sé – come egli fa – questo non dovrà esser preso alla leggera come un "semplice upāya", come nient'altro che un "abile mezzo" per accontentare i desideri dei timorosi e dei paurosi. L'esistenza del Sé è un fatto solido, una verità incontrovertibile, enunciata presso lo stesso fiume che testimoniò il passaggio di Siddhārtha verso il Risveglio. Inoltre, gli animali non si dimostrano essere semplici irragionevoli bestie che si siano fissate nel preservare a tutti i costi il loro proprio ego fisicalizzato: essi sono così distaccati da cose simili che, aspirando alla *Bodhi* immediatamente abbandonano i loro corpi animali (essenzialmente, "muoiono" a quella particolare modalità d'essere) e presumibilmente risorgono in uno stato più alto che sia più adatto alla pratica del Dharma. Questo abbandono dei loro corpi animali non è l'atto di esseri che sono attaccati ad un senso di "ego-identità"; piuttosto, è l'atto di creature che sono sinceramente aperte al profondo Dharma e sufficientemente flessibili da "uccidere" il loro ego incarnato – le loro identità animali – e fare un enorme salto spirituale in avanti. Questo certamente mette fine all'idea che il Buddha insegni solamente il "Sé" a quegli esseri piuttosto inadeguati che "hanno un'attrazione profonda verso il senso di sé e si preoccupano della perdita del loro sé". Non c'è alcun segno di questa cosa, qui.

E poi, di quale tipo di 'sé' gli asceti erranti parlano, in questo passaggio? Sono interessati e concipiscono il sé, come un "fattore" – come un agente attivo, che difende o infrange i codici della moralità buddhista. Ma in nessun luogo nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra* il Buddha dice che il Sé o il *Buddha-dhātu* è realmente un "fattore". Ecco perché egli nega che il *Buddha-dhātu* sia un sé (nel senso mondano). Né il Sé né il *Buddha-dhātu* "fanno" qualcosa. Ciò appartiene al reame del *saṃsāra*. È evidente che il sé di cui si parla nell'intero episodio è duplice: il termine si riferisce – secondo le cause e le condizioni del suo utilizzo – o al mondano ego impermanente – il sé degli "*skandha*" che temporaneamente agisce, sostiene o infrange il *sīla* ⁶ – o, in alternativa, il vero Sé sovrano, che è il Buddha autonomo e libero da ogni karma. Quel sé non è infatti 'sé', in quanto è caratterizzato dall'autogoverno e dall'autonomia (*aiśvarya*). Così il *Buddha-dhātu* non è l'impermanente sé- "fattore", o l'ego agente di cui parlano gli [asceti] erranti. In questo senso, il *Dhātu* è davvero "non sé / non l'ego". Né il Buddha è un tale ego o sé. Ecco perché dice che lui (il vero, eterno Sé) insegna l'impermanente non-Sé – perché egli ha ora raggiunto il controllo / la sovranità (*aiśvarya*) che caratterizza il Vero Sé, ma che è marcatamente assente nel mondano effimero sé, nell'ego fittizio. E la ragione per cui gli erranti e gli animali sono capaci di fare un progresso spirituale così sorprendente è perché, in fede, stanno arrivando faccia a faccia con il Sé – il vero Sé, il Buddha – e sono attratti dal *vajra-kāya* (corpo di diamante, cercato dagli erranti) che quel Sé costituisce. Il Buddha, possessore del *vajra-kāya*, non è una nullità, non è una non-entità. Egli è il Sé. Ma lui e il *Buddha-dhātu* similmente sono non-ego. Perciò, il Buddha dice che lui non ha insegnato che gli esseri sono privi del Sé. Non ha insegnato una dottrina nichilistica o distruttiva. Ed è per questo che gli animali e gli erranti sono attratti verso di lui ed entrano su un Sentiero di Liberazione, cominciato con questo incontro di fede col Buddha-Sé, che è quello che conduce alla loro trasformazione.

Il secondo passaggio, sulla natura del *Buddha-dhātu*, è citato dal Dott. Wang per mostrare che il Sé ed il non-Sé sono "ugualmente parziali" (cioè ugualmente incompleti, ugualmente inadeguati) e squilibrati nei termini della Via di Mezzo (che, secondo Yuru Wang significa Originazione Dipendente e Vacuità). Ma è questo, in realtà, che dice il Buddha? Vediamo. Il Buddha spiega cos'è il *Buddha-dhātu* nelle seguenti parole:

"Tu hai chiesto che cosa è il *Buddha-dhātu*; quindi, ascolta con sincerità, ascolta con sincerità. Io lo analizzerò e lo spiegherò per il tuo bene. O tu di nobile nascita, il *Buddha*-

⁶ Le regole morali.

dhātu è chiamato ‘Vacuità ultima’ [*paramārtha-sūnyatā*], e la Vacuità ultima è chiamata ‘Consapevolezza/Conoscenza’ [*jñāna*]. La cosiddetta ‘Vacuità’ non è vista come vacuità né come non-vacuità. I saggi percepiscono la vacuità e la non-vacuità, l’eterno [*nitya*] e l’impermanente, la sofferenza e la beatitudine, il Sé ed il non-Sé. La vacuità è la totalità del *samsāra* e la non-vacuità è il Grande *Nirvāṇa*... Il non-sé è *samsāra*, e il Sé è il Grande *Nirvāṇa*. Percepire la vacuità di ogni cosa e non percepire la non-vacuità, non è chiamato la Via di Mezzo... percepire il non-sé di ogni cosa e non percepire il Sé, non è chiamato la Via di Mezzo. La Via di Mezzo è chiamata ‘il *Buddha-dhātu*’. Per questa ragione, il *Buddha-dhātu* è eterno ed immutabile. Siccome tutti gli esseri sono avvolti nell’ignoranza, essi non sono capaci di percepirlo. Gli Śrāvaka ed i Pratyekabuddha percepiscono la vacuità di ogni cosa, ma non percepiscono la non-vacuità... essi percepiscono l’assenza del Sé in tutte le cose, ma non percepiscono il Sé. Per questa ragione, essi non raggiungono la Vacuità ultima. E poiché non raggiungono la Suprema Vacuità, non percorrono la Via di Mezzo”.

Qui non c’è una sola parola che dica che l’Originazione Dipendente sia su un piano di parità con il Sé o con la visione del Sé. Né vi è tracciata alcuna equivalenza fra il non-Sé ed il Sé, o del resto tra il Vuoto e il non-Vuoto. Questi sono fenomeni distinti che appartengono a categorie diverse – una samsarica, l’altra nirvanica. Il Vuoto è tutto ciò che è passeggero, effimero, mondano; mentre il non-Vuoto è la meta delle dottrine del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*: il sempiterno Grande *Nirvāṇa*. Il Sé ovviamente qui è posto come reale (come sappiamo dal *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, il Sé non è nient’altro che il Buddha), così come lo è il *Buddha-dhātu* – solo alcune righe più avanti il Buddha dice: “il *Buddha-dhātu* è Eterno, Beatitudine, il Sé, ed il Puro” (Yamamoto/Page, vol. 8, p. 23) – e l’incapacità di vedere il *Buddha-dhātu* significa incapacità di percorrere la Via di Mezzo del Dharma. È importante notare che il Buddha non spiega (come alcuni commentatori si augurerebbero vivamente che facesse) che la fissazione sul Sé sia altrettanto negativa della fissazione sul non-Sé, o che la fissazione sul non-Vuoto sia ugualmente erronea della fissazione sul Vuoto. È colui che è ancora ignorante che vede tutte le cose come Vuoto e non-Sé. Ma in nessun luogo è affermato che sia l’ignorante a percepire il Sé e il non-Vuoto. Né il passaggio ha quale preoccupazione centrale (come Youru Wang implicitamente indica) la terminologia corretta, l’uso di un appropriato linguaggio. Non è questo il punto qui in questione. Piuttosto, questo discorso del Buddha riguarda il vedere, la piena, rotonda ed equilibrata visione buddhica. Vale a dire, il vedere dal vantaggioso punto di vista della Sfera del Buddha (il *Buddha-dhātu*) o del Buddha-Sé, e il riconoscere ciò che è transitorio e ciò che non lo è. E la natura di una tale Conoscenza onnicomprensiva (*jñāna*) è chiamata Vacuità Ultima. Questa Vacuità Ultima non è un vuoto, o un nulla o l’Originazione Dipendente. È una Consapevolezza che include il samsarico (ad esempio l’Originazione Dipendente) ma va oltre di esso e non è confinata all’interno di esso. È Conoscenza suprema e perfetta – la Conoscenza di un perfetto Buddha. È visione diretta, immediata, discriminante di ciò che è transitorio e ciò che è eterno. Come il Buddha dice solo alcune righe più avanti:

“La [Via] di Mezzo è *paramārtha-sūnyatā* [Vacuità Ultima]. Essa vede il non-eterno [*anitya*] come non-eterno e l’Eterno [*nitya*] come l’Eterno” (Yamamoto/Page, vol. 8, p. 23).

Faremmo bene a non confondere i due – per quanto molti commentatori possano tentare di indurci a farlo. Il Dharma autentico sostiene una necessaria distinzione tra ciò che permane e ciò che non permane. Il mondo mutevole è vuoto e non dura. Il Sé è pieno di virtù, e dimora in eterno. Senza questa distinzione, il vigore metafisico e soteriologico del Buddhismo si vedrebbe sottratto da sotto i piedi il suo tappeto di *tattva*, e finirebbe schiantato in frammentate e pericolose schegge sul terreno laicista sottostante.

L'autentico Dharma del *Tathāgatagarbha*

Nel Buddhismo *Tathāgatagarbha* è consuetudine enfaticizzare quello che è chiamato “Dharma autentico” o “vero Dharma” (*sad-dharma*). Ed è con questo Vero Dharma che concluderemo quest'articolo.

Il “Dharma autentico”, come il *Buddha-dhātu* ed il Buddha stesso, alla fine è Mistero. Quel Dharma (nel senso della Legge che sostiene tutti gli esseri) è oltre tutti i paragoni mondani. Può essere solamente avvicinato tramite il linguaggio e accennato attraverso parabole e similitudini. Ma in modo categorico non è semplicemente e meramente identico al sempre mutevole *samsāra* o all'Originazione Dipendente che crea il disagio e la sofferenza del *samsāra*. Una tale pretesa è l'epitome del nonsenso e dell'eresia finale, dal punto di vista del Buddhismo *Tathāgatagarbha*. Invece, il *Buddha-dhātu* è una Realtà che è indicata e portata all'interno della gamma della nostra percezione con l'uso di abili mezzi e efficaci stratagemmi. È quindi, è l'indicazione della via alla piena visione del *Buddha-dhātu* ad essere l'“*upāya*” – non il *Buddha-dhātu* stesso. Una attenta lettura dei *sūtra* centrali del *Tathāgatagarbha* confermerà che il *Dhātu* stesso non è affatto uno “strumento” – ma che vari strumenti e metodi sono impiegati per portar noi, umanità errante e cieca, ad una perfetta visione di esso.

Segue ora una selezione di dichiarazioni affermative sulla realtà del *Tathāgatagarbha* / *Buddha-dhātu* tratte dagli stessi *sūtra* chiave del *Tathāgatagarbha* che, mostrano oltre ogni ragionevole dubbio (eccetto forse per quelle persone che hanno propensione per i sofismi e le distorsioni) che veramente esiste (in un modo fondamentalmente sopra-samsarico) un Principio Buddhico dentro tutti gli esseri e le creature, che niente può distruggere e che nessuno dovrebbe negare, senza che gravi conseguenze si accompagnino a tale negazione. Noi cominceremo col *Mahāparinirvāṇa Sūtra* stesso. Vi leggiamo le parole del Buddha su come la crema di *ghī* sia sempre presente all'interno di tutte le forme e modificazioni del latte, ma non sia rilevabile fin quando non sia stata purificata dei suoi elementi oscuranti. Similmente il *Tathāgatagarbha* è:

“Il *ghī* che deriva dalla mucca non deriva da qualcos'altro, ed esiste davvero in tutti [i casi] inerentemente (*prakṛti*), tuttavia non è apparente perché è oscurato da difetti e sussiste mutualmente commisto con [il latte]... come io ho appena insegnato prima, il *Tathāgatagarbha* ha davvero una natura intrinseca come la crema di *ghī*, ma sembra qualcos'altro a causa dei difetti associati coi *kleśa*” (versione tibetana).

Il Buddha chiaramente insegna qui che il *Tathāgatagarbha* è la natura inerente dell'essere, la sua *prakṛti* o *svabhāva* – non soltanto un astuto piccolo trucco verbale “pour encourager les autres” (quei presunti seguaci sfortunati incapaci o non disposti ad affrontare la dura verità *Mādhyamaka* della nessuna permanenza e nessuna durevole realtà centrale per qualsiasi cosa, in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo). Il *Garbha* è sempre presente, non importa quante mutazioni o incarnazioni tutti gli esseri possano attraversare durante il loro soggiorno nel *samsāra*. Ma il *Garbha* urta la percezione umana non risvegliata in quanto non è l'Essenza, poiché la visione di quella Essenza è offuscata da fattori oscuranti e distortenti – i contaminanti morali chiamati i *kleśa*.

In un capitolo sui fondamentali *dicta* del Buddhismo *Tathāgatagarbha*, chiamato “Le Lettere”,⁷ il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* ripete il punto prima accennato dal Buddha (quello incontrato prima in questo articolo) che negare o rifiutare il *Tathāgatagarbha* è uguale a commettere un suicidio spirituale. Ora il Buddha scandisce questo in modo inequivocabile (esattamente nel capitolo su “Le Lettere”):

⁷ È il capitolo XIII dell'edizione di Tony Page.

“ ‘Ū’ significa [quest’essere del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*] come la mammella di una mucca (*ūdhas*). Per esempio, proprio come il latte di mucca è delizioso, anche il gusto di questo *sūtra* è simile a quello. Quelli che abbandonano l’insegnamento dato in questo *sūtra* riguardo al *Tathāgatagarbha*, sono proprio come del bestiame. Per esempio, così come le persone che intendono commettere suicidio provocheranno a se stesse estrema sofferenza, dovrete sapere che, in modo simile, quelle persone ingrato che rifiutano il *Tathāgatagarbha* ed insegnano il non-Sé, provocano a se stesse estrema sofferenza.”

Lungi dall’usare il *Tathāgatagarbha* come una mera gruccia, o una sorta di concessione, per coloro che sono spiritualmente ritardati o deficienti, il Buddha qui chiaramente spiega che l’accettazione della realtà del *Tathāgatagarbha* è comparabile al bere il latte di una madre, che dona e sostiene la vita. Rifiutare un nutrimento così vitale significa sia mostrare ingratitudine al Buddha sia manifestare sicuri segni di ottusità spirituale (ecco quindi l’immagine del bestiame). E cosa anche più importante, l’insegnamento del non-Sé senza promulgare la rivelazione del *Tathāgatagarbha* che lo controbilancia, è un atto che genererà la più severa sofferenza. L’intera *raison d’être* del Buddhismo è di eliminare la sofferenza – così asserire, come fa qui il Buddha, che è la non qualificata dottrina del non-Sé (e non il *Tathāgatagarbha*) che genererà tale sofferenza. deve essere preso davvero molto sul serio.

Una delle principali preoccupazioni del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* è trovare un equilibrio tra l’incoraggiare la visione del non-Sé (cioè i mutevoli *skandha*, che costituiscono ciò che il Buddha chiama “il sé mondano”) e l’eterno beato Sé del Buddha (nel cui interiore *Dhātu* il praticante buddhista avanzato è istruito ad “entrare”). Il Buddha chiaramente rivela come gli esseri ignoranti frain-tendano la vera natura del Sé, o anche come gettino via il bambino (l’“Embrione del Tathāgata”!) insieme all’acqua del bagno, quando essi illusoriamente credono che, poiché il sé mondano, personalizzato, è una finzione, non ci possa affatto essere alcun vero Sé. Egli dichiara:

“... quando un *bodhisattva-mahāsattva* appare nel mondo ed espone il Vero Sé agli esseri, quelli che ne sono ignoranti sentono che tutti gli esseri hanno il *Buddha-dhātu* ma, poiché non conoscono la sua vera [natura], ne parlano con idee illusorie, [dicendo]: ‘Il Sé è come una fiammella delle dimensioni di un pollice localizzata nel cuore’... [Oppure] essi vanno considerando se mai abbiano essi stessi un sé personale, e vanno cercando la natura del loro sé personale ma, non trovando il Vero Sé, se ne escono con la teoria che non c’è nessun Sé. Così tutta la gente del mondo ha continuamente idee illusorie, considerando se mai abbiano essi stessi un sé personale oppure avendo l’idea che non c’è nessun Sé. Perciò, Nobile Figlio, io insegno che il *Tathāgata-dhātu* è la suprema Realtà” (Versione di Faxian).

L’ignorante tenta di misurare e di assegnare dimensioni al Sé. Ma esso è una Realtà oltre ogni calcolo, ubicazione e misurazione. Come il Buddha asserisce nel *Nirvāṇa Sūtra*: “Il *Tathāgatagarbha* non può essere quantificato” (versione tibetana). Di passaggio possiamo notare che una nozione simile circa l’inafferrabile natura del Sé è espressa nell’*Avatamsaka Sūtra* (Eulogie nel Palazzo [del Cielo] di Tuṣita, versione di Buddhahadra), dove leggiamo:

“Così come il Sé non è un oggetto [*viśaya*]
e non può essere compreso dal pensiero,
similmente il *Dharmakāya* del Buddha
non può essere misurato da nulla.”

I commentatori che frain-tendono completamente tali asserzioni ed insistono nell’interpretarli in una maniera nichilistica, proclamano che, poiché il Sé o il *Tathāgatagarbha* non può essere fisicamente o mentalmente misurato o afferrato, non esiste. Questo è il massimo dell’assurdità ed un pericoloso frain-tendimento. Che la questione stia nei termini esattamente contrari è mostrato dal Bud-

dha in questi *sūtra* del *Tathāgatagarbha*: solo il Buddha / *Buddha-dhātu* ha Realtà permanente, ma è così liberato dai confini della fisicità e dall'afferrabilità samsarica, così totalmente sopramondano (benché abbia una costante presenza all'interno di ogni essere), che (secondo il *Nirvāṇa Sūtra*) la mente piccola "come un insetto" di coloro che non sono risvegliati non ha la possibilità di afferrarlo o immaginarlo.

Youru Wang, come molti denigratori della realtà 'ontica' del Sé, cita e fraintende il *Laṅkāvatāra Sūtra* nel tentativo di provare il suo punto di vista. Ma di nuovo, come molti altri critici con la stessa mentalità, significativamente manca di citare le asserzioni affermative all'interno di quello stesso *sūtra*, che provengono precisamente da uno dei più antichi segmenti dell'intera scrittura, il *Saṁvīṭṭakam*. Lì apprendiamo che il *Tathāgatagarbha* ed il puro Sé sono uno e lo stesso, e sono reali, oltre ogni speculazione:

"Il Sé [*ātman*] caratterizzato da purezza è lo stato di realizzazione del Sé; questo è il *Tathāgatagarbha* che non appartiene al reame dei teorizzatori... [746]

"Come un indumento, quando è ripulito della sua sporcizia, o l'oro, quando sono rimosse le sue impurità, non sono distrutti ma restano come sono; così è il Sé liberato dalle sue contaminazioni... [756]

"Quelli che sostengono la teoria del non-Sé sono ingiuratori della dottrina buddhista, si sono dati alle visioni dualistiche di un essere e un non-essere [samsarici]; essi devono essere espulsi dalle riunioni dei Bhikṣu e non si deve mai rivolgere loro la parola.

"La dottrina di un ego-anima risplende brillante come il fuoco che insorge alla fine del mondo, spazzando via le colpe dei filosofi, bruciando la foresta della teoria del non-Sé.

"Melassa, canna da zucchero, zucchero, e miele; latte acido, olio di sesamo, e *ghī* – ognuno ha il suo proprio sapore; ma chi non l'abbia assaggiato, non saprà di che si tratta.

"Sforzandosi di cercare in cinque modi un ego-anima nell'accumulazione degli *skandha*, coloro che non sono intelligenti non riescono a vederlo; ma i saggi, vedendolo, sono liberati." [765-768].

Ci si meraviglia perché questi potenti passaggi dal famoso *Laṅkāvatāra Sūtra* non sono mai citati...?

Lo *Śrīmālādevīsīmaṇāda Sūtra* asserisce allo stesso modo la profonda Realtà del *Tathāgatagarbha*, e in modo specifico, identifica le sue dottrine come *nītārtha* – finali e definitive (non solo provvisorie, non semplicemente un "mezzo" utile ma falso). Autorizzata dal Buddha, la grande Regina Śrīmālā informa di come il *Tathāgatagarbha* "... sia la sfera di esperienza dei Tathāgata; non è la sfera di esperienza degli Śrāvaka e dei Pratyekabuddha". (*Śrīmālādevī Sūtra*, tradotto dal dott. Shenpen Hookham, Fondazione Longchen, 1998 p. 36). Ancora, è indispensabile notare che se, come indica Youru, l'Originazione Dipendente è la somma totale di ciò che è il *Tathāgatagarbha*, allora i *Pratyekabuddha* dovrebbero essere capaci di sperimentarlo. Ma non lo sono. Esso è oltre la loro comprensione spirituale. Il *sūtra* inoltre afferma la desiderabilità di avere fede nel *Tathāgatagarbha*, che è l'Essenza Buddhica celata all'interno di contaminanti estranei e che non è niente meno che il *Dharmakāya* stesso, quando è liberato da quei veli che lo oscurano:

"Chiunque non abbia dubbi sul *Tathāgatagarbha* avvolto nella guaina dei *kleśa*, non ha dubbi sul *Dharmakāya* del Tathāgata, che è liberazione dalla guaina dei *kleśa*" (*ibidem*).

Intrappolamento, occultamento del *Tathāgatagarbha* e sua finale Liberazione. Questo è il significato e movimento enunciato dai *sūtra* del *Tathāgatagarbha*. Eppure, paradossalmente, il *Garbha*

non è mai intrappolato o impedito; è solamente la visione assai miope e afflitta degli esseri ignoranti che non è in grado di percepire la sua costante immanenza.

L'importantissimo *sūtra* intitolato *Anūnatva-Apūrṇatva-Nirdeśa* ("Insegnamento sulla non diminuzione e il non incremento") comunica una visione del *Tathāgatagarbha* che rivela la realtà immanente del *Garbha*, la sua unità col *Dharmakāya*, la sua comprensibilità unica solo per il Buddha, e la sua inseparabilità dalle innumerevoli e meravigliose qualità del Buddha. Il *sūtra* si dà anche pena di sottolineare che il *Tathāgatagarbha* è essenzialmente *sattva* (l'essere) stesso. Non c'è separazione tra l'essere vivente ed il *Tathāgatagarbha* che sostiene tutti i fenomeni senza eccezione. Al cuore di tutto c'è l'Unico *dhātu* – il Principio del *Tathāgatagarbha*. Inoltre, la visione che il *Nirvāṇa* (che è intimamente collegato al *Tathāgatagarbha*) sia non esistente o sia solo una vacuità, è un errore grave, che conduce il sostenitore di tale pernicioso opinione da una già esistente oscurità ad un'oscurità ancor più grande. Ecco alcune citazioni chiave del Buddha, mentre sta istruendo Śāriputra su questi vari punti:

“Śāriputra, questa questione [dell'unico, unificante *dhātu*] [appartiene] al dominio percettivo del Tathāgata, alla sfera di attività del Tathāgata. E neanche gli *Śrāvaka* o i *Pratyekabuddha*, Śāriputra, sono capaci di conoscere, vedere o investigare questa questione con la loro *prajñā* [intuizione]... La Verità Ultima [*paramārtha*], Śāriputra, è un sinonimo per il reame degli esseri [*sattva-dhātu*]. Il reame degli esseri, Śāriputra, è un sinonimo per il *Tathāgatagarbha*. Il *Tathāgatagarbha*, Śāriputra, è sinonimo per il *Dharmakāya*. Śāriputra, questo *Dharmakāya* insegnato dal Tathāgata è indivisibile in natura dalle virtù/qualità [*dharma*] del Tathāgata, che eccedono in numero i granelli di sabbia del Gange...”

“Śāriputra, in natura questo *Dharmakāya* non sorge né cessa in natura; non è delimitato nel passato né lo è nel futuro, perché è privo dei due estremi. Śāriputra, non è delimitato dal passato perché è privo di un punto di origine, e non è delimitato dal futuro perché è privo di un punto di cessazione. Questo *Dharmakāya*, Śāriputra, è permanente, perché è immutabile nella sua natura e perché è inesauribile in natura. Śāriputra, questo *Dharmakāya* è stabile/incrollabile/inamovibile [*dhruva*], perché è il rifugio stabile/incrollabile/inamovibile, e perché è identico ai confini del futuro. Śāriputra, questo *Dharmakāya* è pace, perché è non-duale [*advaya*] in natura, perché è privo di concettualizzazione [*avikalpa*] in natura. Śāriputra, questo *Dharmakāya* è eterno, perché è indistruttibile in natura, perché in natura è non costruito...”

“Śāriputra, tu dovresti sapere che il fatto che il *Tathāgatagarbha* sia intrinsecamente congiunto con qualità pure dal tempo senza inizio significa che è veridico e non illusorio, una pura realtà che è senza separazione o esclusione da *jñāna* [Conoscenza, Consapevolezza], un inconcepibile *dharma* [entità, esistente]. Esso è il *Dharmadhātu* [onnipresente reame della Realtà ultima]. È primordialmente congiunto con questa purezza per natura. Śāriputra, per amore degli esseri io insegno l'intrinseca purezza della mente, questa dottrina inconcepibile...”

“Śāriputra, tu dovresti sapere che il fatto che il *Tathāgatagarbha* sia immutabile identità per tutto il futuro significa che è la radice di tutte le qualità, che possiede tutte le qualità, che è dotato di tutte le qualità, che non è separato o scisso da tutte le reali/veridiche qualità nel mezzo delle qualità mondane, che sostiene tutte le qualità, e che include tutte le qualità. Radicato su questo eterno [*nitya*], inamovibile [*dhruva*], puro ed immutabile rifugio, che è libero dall'origine e dalla cessazione, l'inconcepibile e puro *Dharmadhātu*, io lo chiamo *sat-tva* [ess-enza]. Perché è così? Ciò che io chiamo *sattva* è solo un diverso nome per questo eterno, stabile, puro ed immutabile rifugio che è libero dall'origine e dalla cessazione, l'inconcepibile puro *Dharmadhātu*.”

“Śāriputra, tutte... queste qualità [del *Tathāgatagarbha*] sono veritiere, non separate né divisibili dalla Realtà” (traduzione di Stephen Hodge).

C'è un forte accento mistico e monistico in queste parole. Al cuore di tutti i fenomeni c'è una immutabile base o essenza – un *dhātu* – che è eterna ed inviolata. Essa informa tutte le cose ed è l'ultimo rifugio per tutti gli esseri. Non conosce origine né trapasso (di sicuro non è inclusa o esaurita dall'Originazione Dipendente), e dimora, immacolata, nel mezzo di tutti i fenomeni mondani. Essa è pura oltre i livelli della concezione mondana, non macchiata e non contaminata da qualunque oscurazione provvisoria la circonda. Soprattutto è reale, veridica, e vera. Non è illusoria, non è un trucco, non è distinta dalla 'Realtà Ultima'. In altre parole, non è “un mero stratagemma” o semplicemente il processo limitato temporalmente dell'Originazione Dipendente. Chiunque legga queste parole del Buddha e non intuisca la loro forza mistica è di sicuro notevolmente impenetrabile ed insensibile al potere comunicativo della letteratura mistica. Ridurre il *Tathāgatagarbha* ad un “semplice strumento”, significa rimanere caparbiamente sordi e ciechi all'intero spirito della letteratura dei *sūtra* del *Tathāgatagarbha*. I testi del *Tathāgatagarbha* spirano un'aria di mistero, di timore e di trascendenza entro l'immanenza. Essi costituiscono, consapevolmente e intenzionalmente, un cambio di passo all'interno del Buddhismo: un allontanarsi da un approccio alla Verità irresistibilmente apofatico [puramente negativo], fin dentro la sfera del catafatico [affermativo e positivo]. Questa non è solo una questione di linguaggio, non è solo un'astuzia verbale, non è uno stratagemma né una mera copertura di conforto per coloro che temono le asserzioni apofatiche della dottrina del non-Sé: una pretesa come quest'ultima viene svelata come completamente senza base dal rimbroto del Buddha, nel *Nirvāṇa Sūtra*, proprio a quei monaci che insistono su un non-Sé universale e presumono perfino di convincerne il Buddha. Di conseguenza, tali perversi monaci e la loro genia manifestano di avere terribile necessità dell'arricchente, equilibrata e culminante visione del *Tathāgatagarbha* e del Vero Sé del Buddha. Nelle parole del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, gli insegnamenti del *Tathāgatagarbha* sono la quintessenza di tutto il Dharma – “il culmine finale” – non un'agevole e confortevole semplificazione del Dharma per i timorosi.

Dalla prospettiva del Buddhismo *Tathāgatagarbha* e della sua pratica, tali questioni sono della massima importanza. La stessa efficacia della pratica spirituale e del progresso del *Tathāgatagarbha* dipende da una accurata e fedele penetrazione del significato di questi *sūtra*. Tentare di trasformarli nell'esatto opposto di ciò che essi ripetutamente proclamano di essere – ricerca di espressione di un'imperitura, gioiosa, intelligente ed in ultimo ineffabile Verità Buddhica nel cuore di tutte le cose – non solo è distorcere l'intero spirito di questi testi religiosi, ma anche mettere a rischio il benessere spirituale di coloro che cercano di praticare in accordo con i loro precetti ed istruzioni. Così, mentre saggi accademicamente attraenti come quelle di Youru Wang sono sempre più popolari nei circoli eruditi – sono dopo tutto, a prima vista, articoli informativi, abilmente scritti, ben strutturati, elegantemente composti ed apparentemente intelligenti – essi però non riescono affatto a catturare il significato profondo e mistico dei *sūtra* che cercano di dissezionare; falliscono nel rappresentare in modo accurato gli insegnamenti sul *Tathāgatagarbha* del Buddha e, più importante ancora, nel comunicarne il richiesto spirito catafatico, che è di tal centrale importanza nell'intenzione del Buddha in queste scritture e che in nessun modo ha bisogno di una “decostruzione” distruttiva. Fare questo è sfidare l'espressa ingiunzione del Buddha che il *Tathāgatagarbha* ed il Buddha stesso non dovrebbero essere ridotti ad una mera Vacuità o essere visti negativamente e nichilisticamente come non-Sé. Questo quasi annientamento del “sapore” ambrosiaco o del “gusto” distintivo del Buddhismo *Tathāgatagarbha*, che ha infettato molti degli odierni circoli di studiosi, quest'insensibile riduzione della vena (che vitalmente aiuta ad incarnare e convogliare il significato) delle scritture, comporta il serio rischio di portare il praticante zelante del Dharma del *Tathāgatagarbha* su una pericolosa strada di nozioni malintese e visioni distorte. Malgrado la loro leggibilità, la sofisticazione verbale, le buone intenzioni e l'indubbia sincerità, saggi come quelli di Youru Wang devono essere riconosciuti come sbilanciati, mal sintonizzati con la natura, il tono e il significato dei *sūtra* del Bud-

dha-dhātu, e come pericolosamente fuorvianti nel contesto della pratica di coltivazione meditativa. Simili interpretazioni del Dharma del *Tathāgatagarbha* sono, insomma, in straordinario contrasto con lo spirito contrario al *Mādhyamaka* (in particolare al *Prasāṅgika-Mādhyamaka*) delle stesse scritture del *Tathāgatagarbha*. Il *Tathāgatagarbha* non costituisce un gioco di prestigio verbale per contrabbandare la Vacuità assoluta o l'Originazione Dipendente nel corpus della dottrina buddhista, per i deboli di mente o i filosoficamente scarsi. Piuttosto, i *sūtra* del *Tathāgatagarbha* si presentano come un correttivo definitivo e salutare rispetto a una comprensione perversa e squilibrata proprio di insegnamenti come la Vacuità e il non-Sé, e procurano il “significato” piuttosto che soltanto la “lettera morta” di un Buddha-Dharma, che era a rischio di avere la sua stessa anima (il suo vivente *Ātman* o *Tathāgatagarbha*, per così dire) strappata via da sé da un'interpretazione sempre più negativa e nichilistica di ciò che, alla fine, è un Dharma trascendente estremamente positivo ed affermativo. Tentare di forzare i *sūtra* del *Tathāgatagarbha* sul letto di Procuste della negazione dell'Essenza del *Prasāṅgika-Mādhyamaka* (che alcuni studiosi scelgono di chiamare “decostruzione”, ma che sarebbe più adatto chiamare “distruzione spirituale”) significa invertire l'intera direzione e tendenza che il Buddhismo *Tathāgatagarbha* intenzionalmente cercò di attuare, e inoltre trascurare, mancar di rispetto e distorcere lo spirito predominante di ‘eterna trascendenza nell'immanenza’ che i *sūtra* del *Tathāgatagarbha* sono così volenterosi di articolare e disseminare nel mondo.

Come affermato sopra, per i seri praticanti del Buddhismo *Tathāgatagarbha*, questi non sono certo meri punti di discussione, non sono semplici preoccupazioni “teoriche” o “accademiche”. Essi penetrano nel cuore stesso della pratica e del conseguimento spirituale. Se lo sforzo meditativo del *Tathāgatagarbha* è intrapreso nel contesto di una comprensione falsa ed invertita, le conseguenze per il praticante – così ci dice il Buddha – possono essere davvero gravi. Da qui l'alto significato dello stabilire fin dall'inizio una visione fondamentalmente corretta. Considerare il Buddha ed il *Tathāgatagarbha* solo come un mutevole flusso di punti-momenti – non realmente così diversi dal *samsāra* – significa commettere l'ultima eresia e compiere un affronto. Questa è una visione che dev'essere abbandonata, se si vuole rimanere coerenti con la fase finale dell'insegnamento dottrinale e dell'istruzione del Buddha.

Non si può trovare più marcata insistenza sulla verità del *Tathāgatagarbha*, e sui reali pericoli conseguenti ad una sua denigrazione, travisamento o declassamento, che nello straordinario *Aṅgulimaliya Sūtra*. Ivi leggiamo quanto segue sull'eternità, unità, universalità, immacolatezza ed immortalità del *Tathāgatagarbha*, in cui la fede è opportunamente investita, e che è però schermato alla nostra visione dall'oscurante, schermante effetto delle innumerevoli ed estranee contaminazioni mentali e morali (*kleśa*). Il *sūtra* descrive con forza i pericoli samsarici che sono potenzialmente in agguato attendendo coloro che volessero svilire o rifiutare lo stesso reale *Tathāgatagarbha* che risiede nel cuore di tutti gli esseri, anzi, di tutte le cose:

“Il *Tathāgatagarbha* esiste in tutti gli esseri, ma è presente come una lampada all'interno di un vaso, avvolto da milioni di *kleśa*... [le affezioni mentali e morali]...

“Quella mente che si dice essere intrinsecamente pura, è il *Tathāgatagarbha*. Esso è il principale di tutti i fenomeni; perché tutti i fenomeni hanno il *Tathāgatagarbha* come loro essenza / natura intrinseca [*svabhāva*]...

“Quelle persone che nelle vite precedenti erano corvi spudorati, che erano estremamente ingrati e mangiavano cibo impuro, anche ora sono impoverite, prive di vergogna, e non hanno fede nel *Tathāgatagarbha*. Pure nelle vite future, costoro altri non saranno che quelli che si agiteranno al sentir parlare del *Tathāgatagarbha* da qualcuno che dà benefici insegnamenti, e che non crederanno che ci sia un *ātma-dhātu* [Principio del Sé]; perché essi... saranno corvi spudorati che mangiano cibo impuro...

“Quelle persone che nelle vite precedenti erano sgradevoli scorpioni e voltarono le spalle al *Tathāgatagarbha*, anche ora cadono in preda a una rabbia bruciante quando sentono parlare del *Tathāgatagarbha*, e sono decisamente simili a scorpioni. Anche nelle vite future, costoro altri non saranno che quelle persone che sentono parlare del *Tathāgatagarbha* e non hanno fede in esso, dicendo che non è stato esposto dal Buddha. Queste persone faranno certamente azioni dannose come gli scorpioni...

“Quelli che erano asini nelle vite precedenti e non prestarono alcuna attenzione al *Tathāgatagarbha*, ora sono poveri e mangiano cibo grossolano come gli asini. Anche nelle vite future, oltre ad essere poveri, nasceranno in modeste famiglie di *kṣatriya* [militari]. Queste non son nient'altro che le persone che non hanno fede nel *Tathāgatagarbha* e coltivano la nozione del non-Sé, perché sono come prostitute, fuoricasta, uccelli e asini.

“Quelli che erano violenti *asura* [esseri titanici, aggressivi] nelle vite precedenti, con corpi sgraziati a forma di pentola e con lunghe zanne, criticarono il *Tathāgatagarbha*, e anche ora hanno corpi sgraziati a forma di pentola, perché sono decisamente *asura*. Anche nelle vite future, costoro non saranno nient'altro che persone aggressive con corpi sgraziati a forma di pentola e lunghe zanne, che criticano il *Tathāgatagarbha*, perché... saranno gente appartenente al clan degli *asura*.

[...]

“A causa [invece] dei meriti dell'aver [fedelmente] ascoltato il *Tathāgatagarbha*, le persone saranno libere da malattie e afflizioni, avranno vite lunghe, e delizieranno tutte le creature. Avendo udito che il Tathāgata è eterno, immobile e sempiterno, e che non muore neanche quando passa nel *Parinirvāṇa*, esse saranno dotate di tutti i beni, di fermezza duratura e di permanenza.

[...]

“... se coloro che entrano sul sentiero della Liberazione infrangono i miliardi di *kleśa* [contaminazioni] come se fossero un vaso, essi allora vedranno l'intero *Dhātu* [Essenza di Buddha] come se fosse un mango sul palmo della loro mano. Per esempio, sebbene il sole e la luna non risplendano sulla terra quando sono velati dalle nubi, essi risplendono quando sono liberati dalle nubi. Similmente, quando il *Tathāgatagarbha* è nascosto dai miliardi di *kleśa*, non è visibile; ma quando è liberato dai *kleśa*, anche il sole e la luna del *Buddha-dhātu* sono visibili, proprio come il sole e la luna [comuni].

[...]

“... il *Tathāgatagarbha* è vero e reale; è l'ultimo corpo permanente, l'ultimo inconcepibile corpo del Tathāgata, l'ultimo corpo eterno; perché è il *Dharmakāya*, il corpo della pace, il corpo ultimo, il corpo nato dalla Realtà [*tattva*]... da qui emerge il Dharma che è Reale. Tutto quello che Bhagavat [il Signore, Buddha] ha insegnato è scisso dalla falsità. Perciò egli è chiamato 'il Buddha'.”

Gli studiosi seri e i praticanti fedeli e impegnati del Buddhismo Mahāyāna (in particolare del Buddhismo *Tathāgatagarbha*) sarebbero ben consigliati invero e saggi a riflettere su queste asserzioni e a mantenere le suddette parole di guida del Dharma con gratitudine nei loro cuori.