

EDWARD HAMLIN

IL DISCORSO NEL LAṆKĀVATĀRA-SŪTRA

Nello studio del Buddismo Mahāyāna ci si imbatte spesso in alcune contraddizioni filosofiche, ma anziché indebolire il pensiero religioso, in realtà lo stimolano, spingendolo ad una maggiore altezza di inventiva e intuizione. Tra queste contraddizioni feconde possiamo certamente annoverare il problema del linguaggio. Come interpretare parole che insistono sul fatto che tutte le parole sono essenzialmente vuote di significato? Come può un sistema filosofico che si avvale di un ricco linguaggio concettuale sostenere allo stesso tempo che il linguaggio non è un mezzo di accesso alla verità religiosa? Dal rifiuto del Buddha di rispondere alle domande metafisiche agli enigmatici *kōan* della scuola Zen, nella tradizione buddista si riscontra una preoccupazione costante per il problema di esprimere – esortare – a sperimentare l'illuminazione attraverso l'uso delle parole. Con la comparsa del Mahāyāna, poco prima dell'era cristiana, il problema del linguaggio ha assunto una particolare importanza: un tratto distintivo dei pensatori Mahāyāna era la volontà di penetrare le profondità potenzialmente tortuose degli insegnamenti fondamentali del Buddha, inaugurando una scolastica che ha cercato di formulare teorie coerenti con l'esperienza buddista. La comparsa di opere sofisticate e dialettiche, come il *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* indicò una nuova corrente di pensiero buddista, che portò inevitabilmente ad una riflessione critica sulla natura del linguaggio stesso, sulle sue forme e i suoi limiti, le sue strategie, e il suo potere di trasformare l'esperienza personale. Con questa nuova riflessione, inoltre, si giunse ad una rivoluzione retorica: il linguaggio si trasformava in uno strumento prezioso di mezzi abili (*upāya*), modalità questa della massima importanza.

Questo saggio ha lo scopo di esplorare alcuni dei modi in cui un particolare testo Mahāyāna, il *Laṅkāvatāra-sūtra* (ca. 300 d.C.¹), perseguì la nuova critica del linguaggio – e più in particolare, il tentativo di usare il linguaggio come un mezzo particolare di perfezionamento e apertura di un'esperienza intuitiva. Per due motivi ben distinti, quello che segue è inteso come uno studio fenomenologico. In primo luogo, tenta di dimostrare che lo scopo degli autori del *Laṅkāvatāra* sia di chiarire come il linguaggio interagisca con l'esperienza percettiva e pre-cosciente e quindi è impegnato in un'indagine fenomenologica, una ricerca che tenta di formulare una precisa descrizione del processo esperienziale. E in secondo luogo, questo stesso saggio vuole essere una riflessione sul processo di interpretazione di un testo buddista, sull'interazione del linguaggio con l'esperienza diretta nell'attività di lettura.

Spero di dimostrare che gli autori del *Laṅkāvatāra*, nel loro tentativo di presentare la loro visione del mondo e del Buddismo, impiegarono strategie linguistiche uniche, strategie che condizionano direttamente la nostra lettura. Ho cercato, quindi, di mantenere un punto di riferimento riflessivo per tutto il saggio, una sorta di diario fenomenologico del processo di lettura. Perché solo mantenendo un certo grado di lucidità per quanto riguarda i metodi che utilizziamo nella lettura di testi buddhisti possiamo sperare di apprezzare ciò che esprimono. Entrambe le tradizioni filosofiche, buddista e occidentale, hanno compreso che i costrutti teorici non possono semplicemente "contenere" l'esperienza; e di conseguenza, ognuno a suo modo ha cercato di scoprire la natura dell'interazione di pensare e di vivere nella condotta di vita senziente. E' a questo livello che il presente studio si propone di affrontare il *Laṅkāvatāra*. Il *Laṅkāvatāra-sūtra*, sebbene abbia svolto un ruolo fondamentale nella tradizione Mahāyāna², continua a confondere e frustrare i suoi lettori che devono confrontarsi con un discorso filosofico, che è allo stesso tempo sconnesso, contraddittorio e altamente digressivo. La risposta alle difficoltà intrinseche del testo è stata quella di affermare che la sua composizione è stata casuale e non sistematica; seguendo l'esempio di D. T. Suzuki, molti lettori in occidente hanno considerato il sūtra poco più che un insieme di idee Mahāyāna in libertà raccolte in un unico titolo e con una struttura narrativa grezza. Tipiche di questa reazione sono le considerazioni di Suzuki sulla sezione "108 domande / 108 *pādaś*", in cui il Buddha "risponde" alle domande del Bodhisattva Mahāmāti e declama una serie di versi metafisici:

Qualunque cosa possiamo dire di loro, una cosa è certa che queste domande e le risposte sono messe insieme incoerentemente, e non si riesce a trovare un'interpretazione logica a tutto il corpo dei *gāthā* che compongono la prima parte del *Laṅkāvatāra Sūtra* ... le 108 frasi (*pādaś*) predicate dai Buddha del passato sono una serie di negazioni, che negano qualsiasi idea che possa venire in mente, apparentemente senza nessun particolare sistema filosofico. Queste negazioni sono un altro esempio della irrazionalità del *Laṅkāvatāra*. (SLVS, p. 40)

Suzuki esamina brevemente il contenuto delle domande e *pādas*, cercando di collegarle al resto del testo. Non riuscendo in questa operazione, egli respinge la sezione come anomala e da non prendere in considerazione.

Il numero di termini. . . non importa molto. Ciò che conta è l'argomento di discussione e il significato ultimo delle negazioni. Tutte queste negazioni esprimono il punto di vista della filosofia Śūnyata, della vacuità assoluta? . . . Sono tutti concetti importanti per l'emancipazione degli esseri senzienti? Sono argomenti da trattare nel *Laṅkāvatāra*? Se è così, come è possibile che gli otto *Vijñāna*, che occupano una posizione di rilievo nel sūtra, non sono qui menzionati? In breve, la presenza di queste 108 domande (*praśna*) che formano la prima sezione del *Laṅkāvatāra*, può tranquillamente essere tagliata come non essenzialmente appartenente agli insegnamenti. (SLVS, p.41)

Nonostante consideri incoerenti alcune parti del testo, Suzuki è sufficientemente interessato alla sua composizione da offrire alcune ipotesi sperimentali riguardanti la sua origine. Si chiede se forse il *Laṅkāvatāra* sia semplicemente una raccolta di brevi, sūtra indipendenti compilati come un quaderno degli appunti o un'antologia. Egli sostiene, attraverso un studio delle versioni esistenti del sūtra, che alcune sezioni del testo (ad esempio, i capitoli di Rāvana e i mangiatori di carne) siano state aggiunte dai traduttori cinesi e tibetani. E, infine, suggerisce che le versioni attuali siano solo compendi di una edizione più completa oggi perduta. Quest'ultima teoria gli dà una possibile spiegazione per l'apparente incoerenza della sezione 108 domande/ 108 *pādas*: sezioni:

. . . è probabile che il *Laṅkāvatāra* a noi pervenuto ... sia un compendio di un testo più ampio, cioè, delle selezioni di uno studioso Mahayana, riportate su un taccuino per uso proprio; e che nel testo completo vi siano non solo le risposte alle 108 domande (*praśna*), ma anche le spiegazioni delle 108 frasi (*pāda*). In ogni caso, è necessario qualcosa di più che il testo attuale del *Laṅkāvatāra* per comprenderlo a fondo ed armoniosamente. (SLVS, p. 42)

Qualunque sia la plausibilità delle ipotesi di Suzuki da un punto di vista strettamente storico, è chiaro che esse rappresentano un tentativo di spiegare le difficoltà del testo dall'esterno invece che dall'interno. Sotto l'influenza del suo imponente *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (1930) questa interpretazione esterna ha esercitato una notevole influenza tra i critici occidentali, scoraggiando gli studiosi dal tentare una lettura più moderna del sūtra³. E' giunto il tempo di provare di nuovo ad avvicinarsi alle sue difficoltà e ai problemi, prestando la dovuta attenzione alla semantica interna del testo. Dai tempi di Suzuki vi sono stati grandi sviluppi nell'ambito della teoria ermeneutica; anche tenendo conto di tutta la sua energia prodigiosa, uno studioso dello Zen della sua epoca aveva a disposizione solo un arsenale modesto di tecniche e strumenti e critici. Il *Laṅkāvatāra* è un testo filosofico digressivo con scarsi riferimenti alla meditazione e ad altri argomenti orientati alla pratica; pertanto, al fine dargli un senso, il testo si dovrebbe analizzare filosoficamente.

L'ermeneutica, il metodo interpretativo, di questo saggio si concentrerà in particolare sulle strategie linguistiche del *Laṅkāvatāra*: oltre ad occuparsi del contenuto che presenta analizzeremo il suo metodo, il suo stile filosofico e in ultima analisi i suoi presupposti impliciti sull'uso del linguaggio. Persino una lettura superficiale di scrittori buddhisti come Nāgārjuna e Asanga dovrebbe suggerirci, che non dobbiamo sottovalutare la sofisticatezza retorica degli scrittori della tradizione Mahāyāna; che con uno stile di scrittura drammatica, polemico e paradossale mettono il lettore di fronte ad un ampio spettro di sfide e rompicapi formidabili. Il *Laṅkāvatāra-sūtra* non fa eccezione. Se volete leggerlo e coglierne il significato, non è sufficiente considerarlo unicamente come un insieme di teorie Mahāyāna, come fece Suzuki, ma come una produzione linguistica unica, con tutte le sue sottigliezze e le sue sfumature retoriche.

1. LINGUAGGIO VISIVO E MĀYĀ

Il *Laṅkāvatāra-sūtra* si apre con uno spettacolo, un gioco di illusioni, che introduce uno dei temi centrali del testo: la dottrina di *māyā*, la qualità illusoria del mondo fenomenico. Invitato da Rāvana, il re dalle dieci teste dei Rākṣasa, ad esporre il Dharma, il Buddha risponde con quella che sembra essere una manipolazione miracolosa della realtà:

Quindi il Buddha fece apparire montagne ornate di gioielli e magnificamente impreziosite da un numero immenso di gemme. Sulla sommità di ogni montagna era visibile un Buddha e in piedi al suo fianco Rāvana, lo yakṣa. Così su ogni picco delle montagne era visibile l'assemblea . . . e insieme al re Rāvana apparvero gli abitanti di Lankā, e la stessa Lankā creata dal Buddha reale. Altre cose apparvero ancora: giardini di ashoka e boschi lucenti, e su ogni picco Mahāmātī stava facendo una richiesta al Buddha ... (LVS, p. 8)

Ognuno dei Buddha appena creati, così come il vero Buddha, esposero gli insegnamenti con una magnifica voce "in modi innumerevoli". Ma poi, concluso lo spettacolo, il Buddha e il suo entourage spariscono nel nulla, lasciando Rāvana completamente solo. Sconcertato Rāvana sperimenta diverse spiegazioni per ciò di cui è stato testimone: "E' un sogno, allora? O una visione? O è un castello evocato dai Gandharva"? (LVS, p. 8)

Insoddisfatto di queste razionalizzazioni convenzionali, Rāvana si rende conto che ciò di cui che è stato testimone è una dimostrazione di *māyā*, la natura illusoria della realtà fenomenica. Anticipando l'argomento fondamentale del sūtra, conclude che "questa è la natura in quanto tale, (*dharmata*) di tutte le cose, che appartengono al regno della Mente. . . non c'è né colui che vede, né il visto, né chi parla né il parlato. (LVS, pag.9). Anche il Buddha e il Dharma sorgono dal gioco vuoto della mente: essendo scomparso nel nulla, il Buddha ora parla direttamente al neo-illuminato Rāvana:

Rāvana. . . trovò dimora nella conoscenza del Buddha quando si udì una voce dal cielo, che diceva: 'la conoscenza deve essere diretta e personale'. " Ben fatto, ben fatto, Signore di Lanka! Complimenti davvero, Signore di Lankā. Il praticante dovrebbe disciplinare se stesso come tu hai fatto. I Tathāgata e tutte le cose dovrebbero essere viste come tu li hai visti. . . (LVS, p. 10)

Significativamente, Rāvana desidera vedere l'oratore invisibile, il Buddha, con i suoi occhi prolungando così il gioco di illusione e realtà. Implorando il Buddha di riapparire, Rāvana esprime un comprensibile bisogno di assistere ad una dimostrazione degli insegnamenti, sia essa mera illusione di *māyā* o meno.

Vorrei vedere il nuovo Beato, maestro di tutte pratiche meditative, che si è allontanato dalle pratiche degli altri sentieri ... posso quindi vedere di nuovo, per mezzo dei suoi poteri miracolosi, il Compassionevole libero da passione e discriminazione, che è circondato da figli del Buddha. . . e vedendolo posso raggiungere quello che non ho ancora raggiunto, (serbare) ciò che ho già conseguito. . . (LVS, p. 11)

Si tratta di una classica scena tradizionale: la rivelazione agli occhi di un essere umano di un essere divino, o almeno sovrumano. Ad esempio Arjuna dice a Krishna, "ho sentito la tua parole di verità, ma l'anima mia anela a vedere: per vedere la tua forma come Dio di tutto questo...⁴⁷". Allo stesso modo, Rāvana chiede al Buddha di annullare la spettacolare scomparsa per poter approfondire la propria illuminazione. Il Buddha, vedendo che Rāvana è sul punto di una profonda intuizione, esaudisce la sua richiesta; ma lo fa ripristinando la prima magica illusione - il panorama dei Buddha sparsi tra le montagne – e non per riapparire nella sua forma ordinaria e particolare:

In quel momento, il Beato, vedendo che il Signore di Lanka era ricettivo a l'intuizione che gli stati di esistenza non hanno origine (Skt. *anutpattikadharmakṣānti*, Tib. *ma-skyes pa'i-chos-la-bzod-pa*), mostrò la sua gloriosa compassione per il re dalle dieci teste e apparve ancora una volta sulla cima della montagna costellata di molti gioielli. . . il re di Lanka dalle dieci teste vide di nuovo lo splendore come aveva visto in precedenza sulla cima delle montagne ... e vide se stesso insieme con Mahāmātī, di fronte al Tathāgata su ogni cima delle montagne (LVS, pag. 12)

Questa ultima visione ha molte conseguenze, in quanto prefigura diversi punti filosofici

fondamentali. Perché il Buddha ripristina la prima illusione, piuttosto che riassumere la propria forma "normale" e unitaria? E qual è il significato del fatto che Rāvana vede se stesso su ogni vetta della montagna? Il sūtra sosterrà che c'è un'importante distinzione tra conoscenza assoluta (Skt. *prajñā*, Tib. *ses-rab*) e conoscenza relativa (Skt. *vikalpa*, Tib. *nam par rtog-pa*). *Prajñā* emergerà come il tipo di conoscenza che coglie la "vera" natura della realtà fenomenica - la sua natura di *māyā*. La conoscenza relativa, o *vikalpa*, si rivelerà una conoscenza delle "forme discriminate" - una conoscenza che frammenta il mondo in una rete di oggetti, ognuno con la propria esistenza individuale o la non-esistenza. In generale, la conoscenza relativa funziona come una trappola, che ci blocca nell'illusione che le "cose" abbiano un'esistenza e una natura propria; la conoscenza assoluta è ciò che nasce dalla trappola, liberandoci dal l'errore di credere nelle "cose" in quanto tali. Ma dove si colloca il Dharma, l'insegnamento del Buddha, in questo schema? Da dove proviene il Buddha? In linea con la sua rinuncia ai giochi logici di *vikalpa*, il *Laṅkāvatāra* deve sostenere che tutti i concetti, anche i concetti del Buddha, sono fundamentalmente vuoti, come lo sono le forme fisiche. Le parole e le cose sono entrambi semplici manifestazioni di *māyā*. Ma questo presenta un evidente problema pedagogico per il sūtra: i discorsi del Buddha sono privi valore? Ha senso discutere di concetti buddhisti? Come si può seguire la via del Buddha se sia il Buddha che la via sono vuote?

La soluzione provvisoria suggerita nell'allegoria di apertura del sūtra è la seguente: mentre le parole e i concetti sono vuoti rispetto alla conoscenza assoluta di *prajna*, ci sono gradi di valore soteriologico nel quadro generale della relatività. Vale a dire: alcuni concetti sono utili nel determinare l'illuminazione, e altri non lo sono. Anche se la verità non si trova soltanto nelle parole, le parole possono contribuire a far sperimentare direttamente sempre di più fino a quando non subentra *prajna*. Questa dottrina, che emergerà più in dettaglio con il procedere del testo, è celato nelle immagini della scena d'apertura: il Buddha 'parla' a Rāvana dallo *spazio vuoto*, collegando graficamente il fenomeno del linguaggio (come parlante) con quella del vuoto (come spazio)⁵. Quando il Buddha appare nuovamente di fronte all'implorante Rāvana, il testo ci informa che lo fa perché sente che la sua apparizione - nonostante *māyā* - spingerà Rāvana ad un livello intuitivo ancora più profondo. Affinché questo possa funzionare correttamente, deve apparire in modo tale che il vuoto della sua immagine sia inconfondibile. Piuttosto che riapparire come un uomo comune, il Buddha riappare come in uno spettacolo, sdoppiandosi all'infinito sulle cime delle vette che circondano Lankā. La stessa potenza di questa illusione protratta, come spiega il testo, dimostra a Rāvana la verità della vacuità.

Di pari passo con la dottrina della vacuità vi è un accenno alla dottrina del non ego (Skt. *anātman*, Tib. *bdag-med-pa*). Non soltanto il Buddha, ma anche Rāvana appare sulle vette: Rāvana testimonia la propria natura di *māyā* come parte integrante della manifestazione magica. Se Rāvana appare su cinquanta vette, chi può dire che, l'apparizione sia 'reale'? Gran parte della discussione filosofica del sūtra è sostenuta dalla necessità di riconoscere che il sé è *māyā* - solo in questo modo il praticante sarà finalmente in grado di rompere il suo attaccamento alle cose. Questa duplice sospensione del sé e dell'oggetto è suggerita, infatti, dopo la sparizione misteriosa della prima illusione: Rāvana si chiede, "Come è accaduto? Cosa significa? E da chi fu udito? Cosa fu visto? E da chi è stato visto? Dov'è la città? E dov'è il Buddha?" (LVS, p. 13) Se ciò che è visto implica colui che vede, e ciò che è visto scompare, cosa possiamo dire sulla realtà originaria di chi vede? Se ciò che è udito implica l'ascoltatore, e ciò che è udito scompare, cosa diventa chi ascolta? Questo duplice svuotamento dei concetti della realtà quotidiana occuperà una buona parte del testo. L'allegoria d'apertura allude a questo, mascherando col linguaggio teatrale il problema filosofico centrale. Lo spettacolo iniziale del *Laṅkāvatāra* culmina con un'improvvisa dimostrazione di *māyā*.

Allora il Beato, vedendo di nuovo questa grande assemblea con il suo occhio di saggezza, che non è l'occhio umano, rise forte con più energia di un leone. Emettendo raggi di luce dal ciuffo tra le sopracciglia, dalle costole, dai fianchi, dalla svastica sul petto, e da tutti i pori della pelle - emettendo raggi di luce che brillano fiammeggianti come un fuoco fine di un *kalpa*, come un arcobaleno luminoso, come il sole che sorge, ardente brillante e glorioso. . . - Colui che era seduto sul picco che assomiglia al monte Sumeru rise fragorosamente. (LVS, p. 13)

Questo culmine visionario ha uno scopo particolare: il bodhisattva Mahāmati chiede al Buddha spiegazioni sul suo comportamento. Fino a questo punto l'enfasi della scena è stata posta sulla semantica *visiva*, con l'argomento del linguaggio verbale in attesa dietro le quinte. Dopo la creazione della prima visione, Rāvana riflette che "coloro che considerano reali queste cose, non vedono il Buddha; e lo stesso coloro che non discriminano; solo coloro che trasformano la propria esistenza lo vedono." (LVS, p. 9) Poco dopo, quando il Buddha ha dissolto la prima illusione e si rivolge a lui dallo spazio vuoto, dice a Rāvana di "riflettere sul significato di vedere i Tathāgata, allo stesso modo dovresti considerare il Buddha." (LVS, p. 11).

Ma ora, dopo la risata enigmatica del Buddha, Mahāmati si confronta con il Buddha, in attesa di una spiegazione. Questo confronto mette in moto il dialogo filosofico che dominerà il resto del sūtra. Il Buddha elogia la domanda di Mahāmati, e si accinge a rispondere a qualsiasi domanda gli verrà posta. La risata magica – una particolare espressione verbale, una creazione straordinaria di *māyā* – serve quindi come transizione dal livello quasi puramente visivo di *māyā*, che si manifesta nella successione delle illusioni, al livello verbale o linguistico di *māyā*, il livello delle parole e dei loro significati. Mahāmati decide di affrontare il Buddha esplicitamente perché si rende conto che "gli esseri del futuro si sarebbero potuti confondere a causa della loro propensione per l'insegnamento verbale (*deśanāpātha*), a danno del significato (*artha*) . . ." (LVS, p. 14).

Le illusioni visive di *māyā* sono servite per illuminare Rāvana, il re demone dalle dieci teste, dimostrando il vuoto dell'apparenza fenomenica; ora il Buddha si propone di illuminare Mahāmati e il suo seguito di bodhisattva utilizzando le parole – il discorso filosofico – per condurlo alla stessa intuizione del vuoto. Qualsiasi fenomeno di *māyā* può apparentemente essere manipolato dal Buddha per ottenere lo stesso risultato: la sua auto-rivelazione come vuoto. Ma alcuni tipi di praticanti richiedono sforzi particolari; sono i mezzi abili del Buddha (*upāya*) che dettano la forma più consona all'insegnamento. Lo stile del seguito del testo è discorsivo, dal momento che l'intenzione del Buddha è quella di condurre i suoi uditori attraverso il linguaggio verso una esperienza di illuminazione. Mostrando i limiti della logica quotidiana, espone uno schema concettuale alternativo, e quindi svuota di significato il proprio paradigma logico, il Buddha spera così di guidare i suoi interlocutori verso un incontro più diretto con la realtà così com'è, o talità (Skt. *tathatā*, Tib. *yañ-dag-pa*) – un incontro che, come vedremo, va oltre la conoscenza relativa del *vikalpa* logico e impegna la conoscenza assoluta di *prajñā*.

2. FALSO E REALE: L'ONTOLOGIA DEL MONDO

L'allegoria d'apertura del *Laṅkāvatāra* suggerisce una triplice distinzione ontologica. Si può pensare all'esperienza del mondo come: (a) Reale; (b) Irreale; o (c) Realistica ma vuota. Anche se gran parte del linguaggio della parte iniziale del testo sembrerebbe propendere per la categoria b, in seguito alcuni passaggi contraddicono apertamente tale interpretazione. Il Buddha ammonisce ripetutamente i suoi ascoltatori contro il semplice nichilismo – l'errore di credere che il mondo fenomenico sia pura fantasia, un'irrealtà assoluta, un gioco di ombre. Le diverse versioni cinesi del sūtra, in particolare, sottolineano l'importanza di non essere sedotti dalla concezione di *māyā* elaborata dalla tradizione indiana. La letteratura classica indiana è piena di storie stravaganti che potrebbero condurre a ciò che il Buddha considera una visione "nichilista" di *māyā*; nei *Purāna*, per esempio, si trova la seguente storia di Nārada:

. . . il saggio Nārada si immerse in uno stagno e si avvicinò una donna; lei si sposò, ebbe dei figli, e visse abbastanza per vederli tutti uccisi, e dopo essersi gettata sulla loro pira funebre emersero dallo stagno come Nārada. . .⁶

Anche se questo tipo di storia ricorda, almeno nella forma, i molteplici cambiamenti di stato del Buddha all'inizio del *Laṅkāvatāra*, il Buddha sottolinea accuratamente la corretta *comprensione* di tali fenomeni: essi non indicano il nulla assoluto delle cose, ma solo l'illusione che risulta dal funzionamento della mente umana. È la mente stessa – in *vikalpa* – che divide erroneamente un flusso fenomenico in una rete di oggetti distinti; contraddizioni e paradossi come quello di Nārada

nascono come risultato di secondo livello della falsificazione primaria della mente, la discriminazione di un mondo oggettivo. Invece di una incoscienza di un vuoto puro, il Buddha vorrebbe che i suoi uditori comprendessero che “un mondo oggettivo, come una visione, è un manifestazione della Mente stessa. La “Mente”, come vedremo, diventa così il vero nucleo dell'analisi ontologica; il *Laṅkāvatāra* sostiene che è impossibile comprendere la natura della realtà fisica o “fenomenica” senza prima capire il funzionamento della mente – soprattutto, il suo istinto discriminante inteso come atto del distinguere.

Qui l'epistemologia deve precedere l'ontologia. Nell'affermare il primato della coscienza gli scrittori del sūtra si distinguono da molte delle scuole pre-Mahāyāna, che avevano tentato di indagare sulla natura degli oggetti e degli eventi fenomenici senza ricorrere ad una analisi approfondita della coscienza (anche se a volte si impegnavano in tale analisi indipendentemente dal problema dell'ontologia). I Sautrāntika, per esempio, elaborarono un'ontologia su una teoria degli *eventi*, sostenendo che un evento persiste per un solo istante, non appena si manifesta scompare. La sua sparizione è spontanea, non richiede nessuna causa esterna o psicologica. Al contrario, i Sarvāstivādin sostennero che gli eventi avessero quattro distinte fasi, inizio, esistenza, declino e distruzione. Ogni fase presupponeva un principio separato e distinto, una causa unica. Quindi, un evento era un complesso di influenze causali, derivanti in maniera composita dalla trama della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*).

Entrambe le linee di pensiero rappresentano dei tentativi di considerare la realtà fenomenica in modo alquanto oggettivista – un modo che riduce il ruolo della mente in ciò che determina la successione degli eventi e delle cose⁷.

Tra un nichilismo ordinario e un materialismo oggettivista, il *Laṅkāvatāra* presenta una dottrina che tenta di collegare lo status ontologico del panorama di *māyā* al funzionamento della mente. In sostanza, l'obiettivo del testo non è quello di spiegare il modo di autoconservarsi del mondo ma come la mente *generi* il mondo dei fenomeni. E sebbene si tratti di un testo profondamente psicologico, preoccupato di analizzare la conoscenza e la percezione, è ben distante da un tipo di psicologismo che nega l'indipendenza ontologica dal mondo. L'analisi della conoscenza servirà a garantire la "realtà" del flusso fenomenico – anche se, come si vedrà, questa "realtà" è di un tipo effettivamente radicale. La chiave per comprendere il concetto radicale di realtà del testo risiede nella sua analisi di *māyā*, un'analisi che fa ampio uso della similitudine dei *sogni* o delle *fasificazioni*. Il simbolismo del sogno è in qualche modo la radice dell'intera analitica del sūtra. Qual è la natura di un sogno? Abbiamo suggerito che il *Laṅkāvatāra* opti per la tesi che un sogno – come realtà fenomenica – è un esempio di esperienza *realistica ma vuota*. *Realistica*, perché i contenuti del sogno possiedono una certa verosimiglianza, una parvenza di autenticità, presentando se stessi come oggetti indipendenti in un mondo esterno. E *vuota*, perché gli oggetti e il mondo sognati non "sono" veri; *l'identificazione è un'illusione*. Il fatto che le cose sembrino sorgere, esistere, e scomparire è un inganno – un trucco che di fatto costituisce la normale procedura della mente.

... tutti i dharmas sono illusori, perché sono irreali, come un lampo che appena appare scompare rapidamente. Mahāmātī, proprio come gli sciocchi parlano della comparsa e della scomparsa del lampo, così tutte le cose assumono una singolarità e una genericità in base alla discriminazione della Mente (LVS, p. 95)

Con l'ausilio di un esempio familiare – un esempio che ricorda la teoria Sautrāntika degli eventi – il Buddha è in grado di aggiungere un nuovo aspetto alla concezione classica di *māyā*. Le componenti fenomeniche (Skt. *dharmas*, Tib. *chos*) non appaiono come entità separate in virtù della loro natura, ma a causa dell'attaccamento incessante della mente ai "segni" della forma (Skt. *lakṣaṇa*, Tib. *nitshari*). Per lo stesso motivo, non appaiono come membri di una classe (vale a dire, nel loro "genericità") fino a quando non li separiamo e li includiamo in categorie. Se la loro individualità e genericità dipendono dalle funzioni del nostro processo cognitivo, allora non possono realmente manifestarsi e scomparire; anche la loro mutevolezza deve nascere dalla discriminazione della mente. E' la mente, non le cose, che provoca l'apparente manifestarsi e sparizione dei fenomeni. Il *Laṅkāvatāra* riduce quindi la questione della autenticità delle cose a una domanda sulla *mente*, non

sulle *cose* in sé. Gli elementi di un sogno non hanno una loro autonomia, anche se sembrerebbe il contrario vanno e vengono, perché facciamo loro fare così. E non è altro che una convenzione del discorso (*vāgvikalpa*) parlare di "cose" come "reali". L'idea di una cosa come un'entità individuale è radicata nella conoscenza relativa di *vikalpa*; la "realtà", qualunque essa sia, è qualcosa di diverso dalla rete di oggetti, relazioni, ed eventi di cui parliamo quotidianamente. Il linguaggio del sogno e dell'illusione nel sūtra a volte lascia il posto a qualcos'altro, anche se strettamente collegato, la similitudine: quella dell'ombra o falsificazione. Come il linguaggio del sogno, questa seconda similitudine libera i fenomeni da ogni prerogativa di "essenza" o entità individuale.

Signore di Lankā, gli esseri che animano il mondo sono simili a delle figure dipinte su una parete; non sono coscienti. Signore di Lanka, tutto nel mondo possiede *karma* e *kriyā*; (Ma) a causa del non-essere di tutti i *dharma*, non c'è nessuno che parla e nessuno che ascolta. Signore di Lanka, tutto nel mondo è come un'immagine magicamente creata. . . chi vede altrimenti vive nella discriminazione; a causa della discriminazione, ci si aggrappa al dualismo. E' come vedere la propria ombra riflessa nello specchio, o la propria ombra sull'acqua, o al chiaro di luna, o vedere la propria ombra in casa, o ascoltare l'eco in una valle. (LVS, p.20)⁸

Nessuna delle similitudini qui elencate è riconducibile all'essenza di un oggetto esterno; essi sono modelli senza un "originale". Qui entra in gioco l'idea della falsificazione: l'ombra proiettata dalla immagine (vuota), l'ombra dell'ombra (vuota), e così via, *ad infinitum*. La "realtà" percepita degli esseri fisici diventa pura illusione; il loro essere è ridotto a falsificazione, un essere di falsità e inganno. Platone si occupa di un tema simile nella *Repubblica* 509c-517c: egli si immagina una caverna mitica in cui i prigionieri, legati in una posizione fissa, vedono solo le ombre proiettate dalle forme di vari oggetti portati da uomini che sfilano di fronte a una forte luce posta alle loro spalle, che non possono vedere. Socrate conclude che "questi uomini sosterebbero che la verità non è altro che le ombre di cose artificiali" (515c) - e di fatto relega la contraffazione [Gr. *eikasia*, N.d.T.] al livello più basso della "teoria della linea", che rappresenta la progressione delle modalità di conoscenza. La differenza, naturalmente, è questa: mentre il *Laṅkāvatāra* concorderebbe con la critica di Socrate rivolta a qualsiasi conoscenza basata sulle contraffazioni della realtà, contrasterebbe invece con l'ascesa lungo la linea che divide la realtà ultima delle "forme" i cui originali sono esse stesse immagini grezze. Considerando che la linea divisa implica una chiara progressione verso l'alto verso una sempre maggiore chiarezza e concretezza ontologica, il *Laṅkāvatāra* non consente un tale movimento svuotando il concetto stesso di *essere*. L'immagine sulla parete non è meno "reale" dell'oggetto che la proietta, poiché l'oggetto stesso non è completamente reale; per lo stesso motivo, nessuna "forma" può trovarsi su un piano superiore, come assoluto, all'immagine fenomenica.) La conclusione finale del *Laṅkāvatāra* di decostruzione di *māyā* sembra inevitabile: "Le cose non sono come si vedono, né sono altro". Un sogno non è né reale (nel senso che non riflette il mondo esterno delle entità individuali) né non-reale (in quanto ne abbiamo una esperienza concreta mentre si sogna). Suzuki, nella sua traduzione del sūtra, usa il termine "*immaginario*"; ma forse rende meglio, *irreale* – meglio nel senso che evita l'errore del nichilismo, un errore dal quale il testo mette categoricamente in guardia.

Nella lingua inglese manca una parola precisa per descrivere quello stato d'essere peculiare intermedio che il nostro testo attribuisce a *māyā*. Dal momento che vengono citati spesso concetti come *tathatā* e *dharmatā* siamo costretti a lasciare la porta aperta ad un ulteriore modifica del suo schema ontologico di base, schema che forse sostituirà anche l'ontologia intermedia (che sta nel mezzo) che si articola su questo punto. Sin dall'inizio del testo il Buddha insegna che il bodhisattva raggiunge l'illuminazione, quando supera le discriminazioni e raggiunge uno stato "inimmaginabile" (LVS, p. 38) - a questo punto afferra le cose "così come sono", libero da distorsioni egoistiche. Ma come può il sūtra parlare di "cose come sono" dopo aver così radicalmente minato la nozione di talità? Al fine di rispondere a questa domanda dovremo esaminare attentamente il modello di coscienza presentato dal *Laṅkāvatāra*. La nostra domanda guida deve ora essere: come avviene l'illusione di *mayā*?

3. I VIJÑĀNA

La componente fondamentale del modello della mente del *Laṅkāvatāra* è il *vijñāna*. La mente è descritta come un complesso incastro di *vijñāna*, la cui funzione è quella di produrre il fenomeno di *mayā*. Dal momento che *vijñāna* è così fondamentale per il significato del testo, sarà d'aiuto fermarsi per indagare più a fondo il termine stesso. La radice verbale della parola sanscrita *vijñāna* è √jñā, che significa discernere, distinguere, conoscere⁹. Il prefisso verbale, *vi-* esprime una serie di operazioni, tra cui la suddivisione, la distinzione, la distribuzione, la disposizione, l'ordinare, l'opporci, e il considerare. È interessante notare che è possibile che *vi-* derivi etimologicamente da *dvi* "due" – una derivazione che aggiunge ulteriori significati al prefisso verbale, tra i quali: separatamente, a parte, avanti e indietro, in direzioni diverse, circa, via, via da, lontano e senza. Il significato consueto della parola *vijñāna* è "l'atto di distinguere o discernere, la comprensione, il riconoscimento, l'intelligenza, la conoscenza"¹⁰ – un significato che include certamente tutte le accezioni riconosciute dal *Laṅkāvatāra*. Ma, come vedremo, il *Laṅkāvatāra* è speciale, l'uso filosofico del termine anticipa le sfumature di significato del prefisso con più forza, in particolare pone maggior enfasi sul concetto di divisione, separazione. *Vijñāna* emergerà come una facoltà che *suddivide* il mondo, ottenendo una conoscenza che poggia sulla discriminazione degli opposti. Il risultato dell'attività delle *vijñāna* è una visione del mondo frammentato, che postula artificialmente oggetti identificabili dove vi sono soltanto *dharma* (fenomeni) temporanei ed effimeri. Questo significato è espresso con efficacia nella traduzione tibetana di *vijñāna*: *rnam par šes -pa* che significa letteralmente "pezzo - o parte - esperienza conoscenza". Come indicato dalla terminologia tibetana, il termine *vijñāna* può avere sia una connotazione restrittiva sia una globale: restrittivamente, un *vijñāna* è una parte, una componente o "facoltà" della mente che è legata ad un particolare tipo di "conoscenza" – la vista, per esempio; a livello globale, *vijñāna* serve a rappresentare le attività composite dei diversi *vijñāna*, più o meno allo stesso modo in cui ci si può riferire alla sensazione come un termine generico per i sensi. Il sūtra riconosce otto differenti, anche se integrati, *vijñāna*. Essi sono: occhio-*vijñāna*, orecchio-*vijñāna*, naso-*vijñāna*, lingua-*vijñāna*, corpo-*vijñāna*, mano-*vijñāna*, *manas*, e *ālayavijñāna*. I primi cinque, naturalmente, simili, sono ciò che potremmo definire i cinque sensi: vista, udito, olfatto, gusto e tatto. Esse sono facoltà attive, contribuendo a generare la nostra "conoscenza discriminativa" del mondo. Ma per farlo, hanno bisogno dell'azione del sesto, *manovijñāna* (Tib. *yid-kyi-rnam par šes-pa*):

Insieme a questo sistema formato da cinque *vijñāna*, vi è ciò che è noto come *manovijñāna*, (la coscienza mentale) per cui si distingue il mondo oggettivo e si determinano le differenziazioni fra gli oggetti che rappresentano le cause (delle altre cinque coscienze: è grazie a questo che questo corpo sorge. (LVS, p. 40)

Mentre i cinque sensi principali *vijñāna* agiscono nel loro campo recettivo "come uno specchio riflettente gli oggetti", il sesto *vijñāna*, *manovijñāna*, è ciò che delimita i confini di ogni oggetto e quindi pone le basi per la comparsa di un mondo. Semplicemente: "la funzione di *manovijñāna* è riconoscere ..." (LVS, p. 43). È impossibile separare il funzionamento dei *vijñāna* sensoriali da *manovijñāna*.

Mahamati, i *vijñāna* che percepiscono e il *vijñāna* che discrimina gli oggetti, non c'è differenza; essi si influenzano reciprocamente. In questo modo, Mahamati, la coscienza è il risultato di una impercettibile forza dell'abitudine e di trasformazioni impercettibili mentre la coscienza discriminante è il risultato della percezione di diversi fenomeni e della forza dell'abitudine di infinite discriminazioni. (LVS, p. 34)

In seguito approfondiremo il ruolo delle "impressioni" (*vasana*); l'elemento rilevante è l'intreccio della percezione e delle funzioni di discriminazione - o nella terminologia del modello yogachara, il collegamento dei cinque sensi-*vijñāna* con *manovijñāna*. Il passaggio di cui sopra afferma, in sostanza, che non operano mai singolarmente: ogni volta che si presenta una percezione in una delle *vijñāna* sensoriali, questa è discriminata da *manovijñāna*. Analogamente, *manovijñāna* non può operare senza l'attività sottostante dei centri percettivi. Non esiste qualcosa definibile come "pura

sensorialità"; né vi è una "intuizione della forma pura". Noi vediamo gli oggetti, non una macchia informe; per lo stesso motivo, tutte le forme che pensiamo hanno un contenuto immaginifico. E' in questo senso che le facoltà sensoriali sono impegnate in un processo costruttivo in coppia con *manovijñāna*: la coscienza qui presentata è una sintesi perpetua, una ricomposizione dei fenomeni che mantiene l'illusione di un orizzonte costante di oggetti. Ma come emerge il "mondo" in quanto tale dalla gamma degli oggetti discriminati? In che modo la mente coglie come unità globale singole apparenze, in modo tale che essa si percepisca "nello spazio", "nel tempo", e "in un mondo"? Il problema della costruzione di un mondo poggia su due *vijñāna* che non abbiamo ancora preso in considerazione: *manas* e *ālayavijñāna*. Considerati ermeneuticamente, questi due termini occupano un livello strutturale più alto delle altre sei *vijñāna* – in realtà, non sono proprio *vijñāna*, ma svolgono funzioni speciali integrative e direttive di organizzazione dei dati discriminati forniti dai *vijñāna* sensoriali. Si possono considerare come la rete di sostegno del sistema *vijñāna*, la sua "amministrazione". Nel buddismo antico, *manas* si collega a *vedanākkhanda* (Pali), "l'aggregato della sensazione", uno dei cinque *skandha*. Ma *manas* acquisisce nel *Mahāyāna* una serie di ulteriori connotazioni, una trama supplementare che anticipa la comprensione piuttosto singolare del concetto di *māyā* del *Laṅkāvatāra*. Il sūtra ci dice che "*manas* è evoluto insieme all'idea di un ego e dei suoi possedimenti, a cui si aggrappa e su cui riflette" (LVS, p.109). Mentre *manovijñāna* divide il mondo in una rete di oggetti, *manas* polarizza il mondo attorno a un ego o sé falsamente distinto. *Manas* sviluppa attaccamenti e avversioni per le "cose" isolate da *manovijñāna*. In questo senso *manas* contribuisce sostanzialmente alla consapevolezza del mondo: fornisce una prospettiva, il centro assoluto di un ego da cui il "mondo" si allontana come un orizzonte. In secondo luogo, *manas* funziona come una rete di relazioni tra oggetti sui quali fonda la sua valutazione; da qui si alimenta direttamente nell'attività del pensiero discorsivo e razionale. In breve, *manas* è il centro di attività dell'ego reificante, un processo che funziona direttamente attraverso la discriminazione percettiva e cognitiva del mondo in quanto tale. *Manas* ci conduce al concetto di *vikalpa*, o "conoscenza discriminante".

Ma in primo luogo esaminiamo l'ultima delle otto *vijñānas*, *ālayavijñāna*. Al fine di cogliere tutta la ricchezza di significato veicolato dal termine *ālayavijñāna*, dobbiamo esaminare non solo il termine stesso, ma anche il suo sinonimo che ricorre nel testo: *citta*. La parola *ālaya* – è una combinazione del prefisso *a-* e la radice \sqrt{li} : avvicinarsi, stabilirsi, chinarsi, rannicchiarsi. *Alaya* diventa, per estensione, casa, dimora, ricettacolo, asilo. La parola *himalaya*, per esempio, significa "dimora di neve". Nel contesto filosofico del sūtra, allora, si potrebbe supporre che *ālaya-vijñāna* indichi "dimora di discriminazione"; e in un certo senso sarebbe corretto. Tuttavia questa lettura non sarebbe sufficiente a rendere la potenza del concetto presente nel *Laṅkāvatāra* e nel *Mahāyāna*. Dobbiamo ancora collegarlo con il suo sinonimo *citta*. *Citta* deriva da $\sqrt{cīt-}$, "pensare"; ma nel *Laṅkāvatāra* è anche esplicitamente legato a $\sqrt{ci-}$, "accumulare", "mettere in ordine" (LVS, p. xxi). Questo aspetto estende il significato di *ālayavijñāna*: *ālaya/citta* non è solo la "dimora" della discriminazione; è anche il *deposito* delle forme discriminate. Qui si accumulano le tante discriminazioni generate dai sette *vijñāna* inferiori. Una volta presenti in *ālaya*, queste discriminazioni sospingono i *vijñāna* in avanti come "impressioni inconscie" (Skt. *vāsanā*, Tib. *bag-chags*), perpetuando il circolo vizioso della mente samsarica. *Ālayavijñāna* fornisce in questo modo la seconda condizione necessaria per l'esperienza del mondo in quanto tale, nel suo "essere mondo": la *continuità fenomenica*, l'associazione delle percezioni presenti (discriminate) con quelle del passato. Per cogliere l'orizzonte dei *dharma* (fenomeni) come costitutivo di un "mondo" in quanto tale, si deve: (a) implicitamente assumere una prospettiva o un punto d'osservazione verso di loro; e (b) implicitamente trattarli come omogenei, esistenti e temporalmente continui. Nel primo caso viene eseguito da *manas*; nel secondo da *ālayavijñāna*, attraverso il mantenimento di un deposito di *vāsanā*. Insieme con l'attività di base, oggetto di discriminazione di *manovijñāna*, queste due funzioni di livello superiore bloccano la mente non illuminata nel suo stato di illusione e perpetuano lo spettacolo di *māyā*. Le loro attività dominano la mente non illuminata, costituendo la sua unica funzione (la traduzione tibetana della *ālayavijñāna* chiarisce il punto: *kun-gzi rmam-par šes-pa* significa letteralmente "terra-di-tutto *vijñāna* "). Per questo motivo, *manovijñāna* e *ālayavijñāna*

svolgono ruoli assolutamente essenziali nel processo di illuminazione: sono i cardini su cui ruota il progresso o il regredire spirituale. *Ālayavijñāna* è certamente uno dei concetti più complessi del *Laṅkāvatāra* – e anche uno dei più controversi. Storicamente tra concetti ad esso più affini si includono il *tathāgatagarbha* reso popolare dagli autori della scuola Ch'an e il *dharmadhātu* della corrente Yogācāra. Forse a causa della sua difficoltà intrinseca, *ālaya* è spesso descritto attraverso similitudini e metafore. Il più comune di questi – che sarebbe diventato fondamentale per il Mahāyāna – è la similitudine della mente-oceano:

come le onde dell'oceano agitate dal vento, si muovono danzando senza requie, così l'oceano-*ālaya* è ininterrottamente agitato dal vento dell'oggettività e si muove danzando e creando onde attraverso le variegiate forme di *vijñāna*... Come le onde dell'oceano sempre mutevoli sono agitate dall'oceano così nel deposito *ālaya* si producono le cosiddette *vijñāna*. (LVS, p.42)

O similmente

Così come le onde compaiono nell'oceano o (le immagini) compaiono in uno specchio o in un sogno in modo analogo la mente *citta* si riflette nei propri campi sensoriali. (LVS, p. 43)

Ālayavijñāna sembrerebbe il mezzo attraverso il quale operano i vari *vijñāna*; è un sostrato particolare. Ma si può considerare una sostanza? E se così fosse, come potrebbe esistere fuori da *māyā*. *Substantia* non è solo un'illusione del *manovijñāna* stessa?

Lo status ontologico di *ālayavijñāna* presenta un problema spinoso, non solo per il *Laṅkāvatāra sūtra*, ma anche per altre opere Mahāyāna. Il punto cruciale di questo problema è il tentativo di assegnare ad *ālaya* due ruoli diversi: mentre svolge la funzione di deposito di forme discriminati e (in qualche modo) il medium dei *vijñāna*, è anche *tathāgatagarbha* essenzialmente privo di forma (tib. *de-bzin gses-pai sñin-po*) o "matrice di Buddha" (natura di Buddha). Questo duplice ruolo consente ad *ālaya*, in coppia con *manovijñāna*, di agire come perno soteriologico, il punto che segna la trasformazione da non illuminati allo stato di essere illuminato. Come responsabile della transizione, il suo status ontologico è messo in dubbio: *ālaya*, come deposito delle *vijñāna*, ha una forma o come il grembo della illuminazione è "senza forma"? Inoltre, è il "tutto" insieme alle attività delle *vijñāna* o è privo di un'essenza individuale nel "vuoto" dell'assoluto? Le risposte a queste domande sembrano risiedere nella dottrina di *upāya*. Il linguaggio della "forma" e del "senza forma" viene applicato ad *ālaya* semplicemente come dispositivo di mezzi abili:

... non vi sono tali varietà di colore tra le onde della coscienza (di *citta/ālaya*); è per il bene degli ingenui che si dice che *citta* sia in continua evoluzione in termini di forma. Non esiste evoluzione in *citta*, che sia oltre la comprensione. Dove c'è comprensione vi è anche chi comprende - proprio come le onde. . . (LVS, p. 42)

Per definire le qualità ("come un'onda", "agitata", "senza forma") di *ālayavijñāna* è necessario discriminarla – per descriverla nel contesto di falsificazione di *vikalpa*. Anche i nostri termini filosofici sono "onde" nella mente; come tali, non possono catturare la "realtà", che viene indicata con il termine "senza forma". Solo *prajñā*, come vedremo, ha la capacità di cogliere il senza forma – ma *prajñā* è oltre il linguaggio ordinario. Sostenere che *ālaya/citta* sia "al di là della comprensione" non significa allontanarlo come un fantasma solo per affermare che *vikalpa* non è un mezzo di accesso adeguato al suo modo unico di realtà.

E tuttavia, non vi può essere alcun dubbio che il testo attribuisca un primato soteriologico al "senza forma". Vedremo (nella sezione 5), che l'improvviso allontanarsi della mente dalla discriminazione della forma costituisce il primo passo decisivo sul sentiero dell'illuminazione. Quando il Buddha definisce "senza forma" *citta/ālaya*, il bodhisattva Mahamati chiede:

L'oceano appare chiaramente danzante quando è increspato dalle onde; perché allora non vediamo la coscienza deposito *ālaya*? (LVS, p. 43)

Il Buddha risponde affinando la sua similitudine originale, insistendo sul fatto che la sua giustificazione dipende dalla sua utilità come *upāya*; in tal modo egli va al di là della similitudine stessa:

Per coloro privi di saggezza la coscienza deposito *ālaya* è paragonata all'oceano. La similitudine fra le onde dell'oceano e i moti della mente è addotta solo come esempio. (LVS, p. 43)

La similitudine – e in senso più ampio, l'analogia – non è espressione diretta della verità, come è noto a un Buddha. Piuttosto è uno strumento; i suoi termini non necessariamente hanno una stretta relazione con il vero. Il Buddha osserva:

Come un artista e i suoi allievi, che preparano i colori per dipingere un'immagine, così io espongo i miei insegnamenti. L'immagine non è nei colori, né nella tela, né nella tavolozza; eppure per attrarre gli esseri l'immagine è costruita proprio con i colori. Gli insegnamenti possono essere fuorvianti poiché la verità (*tattva*) è al di là delle parole. (LVS, pp. 43-4)

Queste spiegazioni lasciano in una situazione di ambiguità lo status ontologico di *ālaya*, il Buddha usando la similitudine dell'oceano per fare il punto su *upāya* evita di approfondire il significato di *ālaya* e *tathāgatagarbha*; ciò che sembra emergere dalla discussione è che i *viññāna*, *ālaya*, e *tathāgatagarbha* condividono una relazione che è simile, ma non identica, a quella del mare e le onde. La similitudine del mare per il momento è abbandonata; dopo un breve intermezzo il testo si sposta su una discussione sul concetto di assenza di immagini. Nel criticare radicalmente l'uso delle analogie il sūtra sembra ancora una volta essersi portato in un vicolo cieco pedagogico: come prodotto linguistico – di per sé un esempio di *vikalpa* – ha iniziato a rivelare i limiti del proprio progetto descrittivo. Come vedremo, questo tipo di critica in realtà fornisce l'occasione per un'insolita ridefinizione del suo stile discorsivo – e un utilizzo ancora più sofisticato del linguaggio inteso come *upāya*. Il sūtra deve formulare nuovi strumenti linguistici prima di poter riaffrontare il problema dello status ontologico di *ālaya*, strumenti che non dipendono dai dualismi che caratterizzano analogie e similitudini. Per approfondire ulteriormente la similitudine dell'oceano, il Buddha avverte, che si rischia di cadere in discriminazioni fuorvianti.¹¹ In seguito egli affermerà inequivocabilmente:

Garbha dei tathāgata è unito ai sette fiori *viññāna*; quando vi è attaccamento sorge la dualità. Ma quando è ben compreso, la dualità cessa. (LVS, p. 193)

Per "comprendere correttamente" questo rapporto si deve "sperimentare intuitivamente" (P 192) *tathāgatagarbha*; non è una questione di "speculazione". Tuttavia, il sūtra rifiuta di abbandonare il linguaggio come mezzo che conduce a questa esperienza intuitiva. Ciò che è in discussione nei commenti del Buddha su *upāya* è il giusto ruolo del linguaggio – una questione intimamente connessa con l'intero progetto del testo. La sezione seguente ripercorre la ricerca del *Laṅkāvatāra* dell'interazione tra linguaggio ed esperienza diretta, come pure lo sviluppo di nuove strategie linguistiche destinate a diversificare le potenzialità di *upāya*.

4. DUALISMO E DISCORSO DECONSTRUTTIVO

Siamo di fronte ad uno schema della mente umana che si compone di otto parti. In reciproca interazione con l'oggettivante *manovijñāna* i cinque sensi-*viññāna* "inferiori" creano un panorama di oggetti distinti e apparentemente indipendenti. A un livello strutturale più elevato, *manas* si connette a questo panorama attraverso il discorso concettuale, polarizzandolo attorno a un concetto prospettico di ego. Infine, *ālayavijñāna* accumula oggetti di discriminazioni concettualizzate nel suo "deposito", che costruisce un fondo di impressioni in gran parte inconsce che procurano

l'illusione di continuità temporale – rafforzando così la fiducia della mente nella realtà degli oggetti. Il risultato di questo processo è la nostra ferma convinzione dell'esistenza di un mondo esterno indipendente in cui le cose vanno e vengono secondo la loro natura indipendente. Il flusso fenomenico è determinato da un'interazione di forze trascendenti che governano l'aspetto delle "cose" in un "mondo". La sofferenza del *samsāra* è la diretta conseguenza dell'attaccamento della mente non illuminata a questa visione del mondo. Ma cosa avvia il processo? Nel discutere l'origine dei vari processi *vijñāna*, il testo definisce una serie di fattori causali:

Quattro cause concorrono al funzionamento della coscienza visiva. Quali sono? (1) L'attaccamento a un mondo esterno, non sapendo che si tratta della mente stessa; (2) L'attaccamento alla forza d'abitudine (*vāsāna*) di falsi ragionamenti e visioni erranee fin dal passato senza inizio; (3) La natura intrinseca della coscienza (*vijñāna*); (4) La sete di molteplici forme e apparenze. Mahāmātī, queste sono le quattro cause che danno vita alle onde della coscienza (*vijñāna*) nel mare sempre mosso della coscienza deposito (*ālayavijñāna*) che può essere paragonata all'acqua di un flusso. Così come funziona la coscienza visiva lo stesso può dirsi delle altre coscienze sensoriali.

(LVS, p. 40)

Il sistema *vijñāna* acquisisce il controllo prima che noi ce ne rendiamo conto: comparso dallo sfondo karmico dei nostri modelli percettivi e dalla nostra ignoranza, si impadronisce del processo esperienziale prima di poter intravedere le cose come sono nella loro "talità" (*tathatā*). La ragione per cui siamo influenzati dai *vijñāna* è la nostra cecità sul loro funzionamento.

Ma la coscienza mentale, *manovijñāna*, e le cinque coscienze sensoriali, *vijñāna* non fanno d'essere reciprocamente condizionate e che si sviluppano da un attaccamento al pensiero discorsivo e discriminante, *vikalpa*, relativo agli oggetti creati dalla mente. Così le *vijñāna* continuano a funzionare strettamente connesse tra loro, discriminando un mondo di rappresentazioni, *vijñapti*. (LVS, p. 40)

Il sistema si autosostiene; la convinzione intellettuale della realtà di un mondo esterno di esistenze si nutre della continua discriminazione sensoriale degli oggetti, un processo che è al di sotto del livello abituale di consapevolezza e quindi sfugge. Al fine di vedere le cose "come sono realmente", il praticante deve trovare un modo per minare questo processo abituale di discriminazione, per ottenere uno sguardo diretto alle operazioni inconsce dei *vijñāna*. Mentre altre branche del Mahāyāna considerano la meditazione come l'unico strumento efficace, il *Laṅkāvatāra* è molto più interessato alla *comprensione intellettuale*. La metà dei motivi addotti per la comparsa delle *vijñāna* poggia sul modo in cui noi concettualizziamo la coscienza: aggrappati al pensiero discriminante di sé e del mondo, noi riportiamo le *vāsānā* accumulate delle nostre discriminazioni del passato per alimentare l'attività abituale dell'intelletto. Per lo stesso motivo, il processo intellettuale diventa centrale per il processo che conduce all'illuminazione. A differenza di altri trattati focalizzati sulla meditazione, il *Laṅkāvatāra* ha come obiettivo la decostruzione delle nostre illusioni concettuali quotidiane per quanto riguarda la realtà esterna del mondo.

Sono queste due tecniche, la meditazione e il discorso, contraddittorie? Forse no. Nel *Laṅkāvatāra* il Buddha parla spesso della necessità di mezzi abili (Skt *upāyakaśālyā*, Tib. *thabs mkhas-pa*). Nella condotta di vita del bodhisattva – la necessità di regolare il proprio approccio alla disposizione (*āśaya*) e alla circostanza (*gati*) dello studente. Possiamo ricordare l'illustrazione di questo principio dall'allegoria del testo di apertura: il Buddha fa pieno uso della magia visiva di *māyā* per illuminare Ravana dalle dieci teste; ma quando è il momento di Mahāmātī persona di grande intelletto, si ritorna immediatamente e senza soluzione di continuità alla sua filosofia, il discorso decostruttivo. Inoltre, il Buddha risponde spesso ai dubbi concettuali di Mahāmātī dichiarando che insegna alcune dottrine solo per amore degli ignoranti – dal momento che l'insegnamento di tali dottrine è un mezzo abile per condurli all'illuminazione. Per uno studente che studia gli insegnamenti, i mezzi abili possono richiedere un dibattito filosofico; per un altro, uno schiaffo in faccia; per un altro, silenzio assoluto da parte del maestro. Ogni strategia rappresenta un modo potenzialmente efficace per trasmettere il Dharma; soltanto i fattori situazionali determinano ciò che un Buddha impiegherà. In base a tale logica, i concetti di per sé non sono inutili: la verità non si trova al loro interno, i concetti esposti correttamente possono *indicare* "le cose come sono" e

quindi condurre uno studente lungo il sentiero. Più precisamente, l'esposizione discorsiva può svolgere una funzione vitale nello smantellamento delle "opinioni erranee" e nel coltivare una "retta comprensione". Ma per consentirle di operare non deve mai essere fine a se stessa. Questo è il motivo per cui la figura del Buddha figura nel *Laṅkāvatāra* svuota con insistenza le sue costruzioni logiche, proprio quando i suoi interlocutori iniziano a porre fede in esse. In breve, l'esposizione diventa mezzo abile quando torna sui suoi passi per destrutturare le proprie strutture. Il corpo principale del sūtra è composto da una rigorosa "decostruzione" di opinioni erranee, una retorica negativa che illumina l'essenza di *māyā*, così come i modelli auto-illusori di coscienza *samsarica*. Perseguendo il suo metodo decostruttivo, il testo deve sviluppare una serie di nuovi dispositivi retorici che si discostano nettamente dalle tecniche consuete di argomentazione filosofica; queste strategie linguistiche cominceranno ad emergere osservando più da vicino i tentativi di decostruzione. Abbiamo imparato che "a causa dell'attaccamento (alle apparenze) consideriamo reali le manifestazioni della nostra mente (*dharmatā*)" (LVS, p. 18). Questo è il principio di *māyā*. Ma quali delle illusioni, a cui abitualmente ci aggrappiamo, sono più potenti nel – perpetuare il *samsāra*. Il *Laṅkāvatāra* riconosce che alcuni tipi di attaccamento sono più tenaci e pericolosi di altri. Questi implicano una visione dicotomica del mondo – una visione che, in *vikalpa*, classifica i fenomeni attraverso i loro opposti. In seguito l'analisi decostruttiva del dualismo sarà applicato al linguaggio stesso: lo yogācārin Dignāga ha diffuso il concetto di *apoha*, in cui si sostiene che il significato di una parola sta solo nella negazione del suo opposto (quindi A è solo non-(non-A) – un elefante è solo quello che non è un non-elefante). Dopo Dignāga, Jñānasrīmitra e il suo allievo Ratnakīrti estesero l'analisi di *apoha* fino ad abbracciare l'interazione tra il linguaggio e la percezione diretta, affermando che una immagine positiva si qualifica per la discriminazione delle cose dissimili: dopo aver sentito la parola "elefante" si coglie la negazione di non-elefante nello stesso momento in cui descriviamo un elefante – poiché la prima è la corretta qualificazione di quest'ultimo. Il concetto di *apoha* e il suo sviluppo nelle opere dei logici buddhisti è adombrato dall'implacabile analisi decostruttiva del dualismo percettivo e linguistico del *Laṅkāvatāra*, un'analisi che indirizza la sua attenzione al livello pre-riflesso della coscienza dove si incontrano la percezione e il linguaggio. All'inizio del sūtra il Buddha affronta il problema della *forma*. La forma (*rūpa*) è l'opposto dello spazio (*ākāśa*)? La risposta del Buddha è inequivocabile:

Mahāmāti, la forma è spazio. Ma per determinare l'esistenza di quel che sostiene e quel che viene sostenuto i seguaci di alcuni sentieri separano lo spazio dalla forma. Dove ci sono i quattro elementi materiali, Mahāmāti, anche se le loro caratteristiche individuali sono differenti, non occupano spazio e non esistono senza lo spazio. (LVS, p. 48)

La problematica della forma e dello spazio è stata fondamentale ed ha accompagnato tutto lo sviluppo del movimento Mahāyāna; per citare un solo esempio, la *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra* afferma in modo analogo che "la forma è vuoto, e lo stesso vuoto è forma." Poiché lo spazio (*ākāśa*) era percepito come strettamente collegato al vuoto (*śūnyatā*) di *māyā*, il raggiungimento di una "retta visione" della forma era considerato un passaggio fondamentale verso il sentiero dell'illuminazione. La comprensione che tutte le forme sono impastate con il vuoto era assolutamente necessaria se si voleva allentare la presa della mente sui fenomeni oggettivati. Ma cosa significa sostenere che "la forma è spazio" e "lo spazio è forma"? Se cerchiamo di cogliere l'affermazione del Buddha sulla base dell'esperienza percettiva diretta, il resto della sua decostruzione comincerà ad avere senso.

Immaginiamo un foglio di carta bianca con un piccolo quadrato scuro al centro. Per ragioni di semplicità, questo quadrato ci servirà come "forma". Possiamo dire: vedo una area scura delimitata da quattro linee rette, le cui intersezioni formano quattro angoli retti. Ma che cosa si intende per "delimitata da"? Si intende che l'area scura è divisa e separata dallo "spazio" del foglio. Possiamo facilmente invertire la nostra descrizione e dire: si vede una estensione di spazio che circonda un'area scura. Si può persino giungere ad affermare che: si vede una forma bianca interrotta da un vuoto, un'assenza di bianco, uno spazio "negativo". In questo caso sono attive due funzioni chiave ognuna corrispondente ai più alti *vijñāna*. L'essenza di questi semplici esempi è racchiusa nel concetto di limite, confine. La nostra capacità di percepire una forma come tale dipende dall'abilità

della nostra mente di distinguere un campo sensoriale dall'altro riconoscendo una condizione di confine, di limite. Questa abilità, secondo il *Laṅkāvatāra*, è la sfera d'azione di *manovijñāna*, la facoltà direttiva che organizza i dati sensoriali in uno scenario di oggetti separati. Una seconda operazione completa la delimitazione dei confini. Quando "capovolgiamo" la prima rappresentazione grafica per sostituirla con una inversa noi determiniamo la funzione prospettica che il sūtra attribuisce a *manas*. Invertendo la prima descrizione spostiamo la nostra cornice di riferimento, la nostra gestalt, mettendo in discussione l'immagine speculare normalmente nascosta di ciò che percepiamo essere un oggetto distinto. Le linee di confine che delimitano la forma quadrata sul foglio bianco, sono determinate da *manovijñāna*, fungono da perni di questo cambiamento di prospettiva: se le consideriamo come "appartenenti a " lo spazio bianco, invertiamo la nostra descrizione e consideriamo la pagina come positiva (in questo caso l'area scura quadrata diventa "vuoto"). In sostanza ambedue le descrizioni sono valide e sperimentabili; ma il pensiero convenzionale impone che una prevalga sull'altra, in modo da concepire gli oggetti come entità distinte. Estendere una inversione della prospettiva abituale non significa sostenere che tale convenzione è inutile; al contrario. Come potremmo afferrare e utilizzare un martello, se non lo considerassimo un'entità separata dal "vuoto" del tavolo da lavoro circostante? Le discriminazioni di *māyā* ci permettono di muoverci nel mondo ordinario: il problema è che essi esauriscono la ricchezza delle "cose, così come sono", polarizzando la nostra esperienza su concetti convenzionali. Smontando le discriminazioni implicite e latenti nel dualismo spazio/forma, il testo confida nella possibilità di rigenerare la ricchezza esperienziale e recuperare un'esperienza che non sia ristretta dalla chiusura limitativa di *manovijñāna* e dal cambio di prospettiva di *manas*. Un secondo dualismo affrontato dal testo è quello del tempo. Solitamente consideriamo il tempo come una linea progressiva; ma il *Laṅkāvatāra* afferma che

...ciò che definiamo "passato" appartiene alla discriminazione; e così come "passato" è un (concetto) discriminante, così le idee di "futuro e "presente". (LVS, p. 19)

Anche in questo caso abbiamo una problematica embrionale Mahāyāna. Nel testo cinese *Chao-lun* l'autore Seng-chao, per esempio, riflette sul problema del cambiamento: se un uomo parte per un viaggio e poi ritorna al suo villaggio, è lo stesso uomo che ha lasciato il paese "nel passato"? Con uno stile che ricorda il Taoismo, Nāgārjuna ed Eraclito, Seng-chao sostiene elegantemente che il concetto di tempo è radicato nella illusione che le cose abbiano una natura propria (*svabhāva*), un'idea che la logica buddista nega categoricamente. Solo se siamo convinti che l'uomo che ritorna è l'uomo che è partito, crediamo ad un tempo lineare – poiché possiamo concettualizzare un oggetto che si sposta lungo una linea del tempo stabilita. Se neghiamo una natura propria, il tempo diventa un concetto relativo, una discriminazione concettuale. Per quanto riguarda l'analisi del tempo nel *Laṅkāvatāra* possiamo comprendere più chiaramente il significato del passato, presente e futuro riferendoci al problema dello spazio/forma: proprio come né lo spazio né la forma supportano intrinsecamente ciò che a loro è complementare, così pure né passato, né presente, né futuro si supportano intrinsecamente. È ancora una volta una questione di prospettiva. In un particolare contesto (di *manas*), l'assassinio del presidente Kennedy è un evento "passato"; ma "una volta" è stato un evento "futuro", così come "una volta" è stato un evento "presente". Allo stesso modo, può tornare ad essere un evento "futuro" per noi, se leggiamo un resoconto delle azioni dell'assassino prima dell'uccisione e così via. Se pensiamo convenzionalmente che l'assassinio sia qualcosa che riguardi esclusivamente il "passato", ci precludiamo le possibili dimensioni relative al futuro per esempio, si può considerare come una "negatività" che interrompe la "positività" di altri eventi circostanti (così come abbiamo invertito l'aspetto positività/negatività del rapporto spazio/forma nelle pagine precedenti). Il tempo è legato alla prospettiva concettuale gestita da *manas*; attraverso *vāsanā* (impressioni latenti, inclinazioni) esso rafforza la visione di *manas* dei fenomeni di *māyā* come costituenti un mondo di enti separati polarizzati attorno alla prospettiva di sé.

Una terza decostruzione – che deriva dall'analisi del sūtra dello spazio – è quella di estensione. Non

solo la forma in generale ma anche la qualità della forma dipendono da una dicotomia oppositiva:

Lungo e breve, e così via, esistono reciprocamente legati insieme; quando è asserita l'esistenza, c'è non-esistenza, e dove viene dichiarata non-esistenza, c'è esistenza. (LVS, p.49)

Si può presupporre l'esistenza di una qualità come la "lunghezza", solo in relazione al suo opposto, la "cortezza". Solo in assenza evidente di una qualità il suo opposto si manifesta. Per estendere l'analisi precedente, si può osservare che una qualità come la "lunghezza" non è necessariamente intrinseca all'"oggetto"; è sempre relativa ad un contesto con altri "oggetti" – un mondo che manifesta l'indipendenza, la continuità, e la prospettiva. Così la discriminazione di un concetto come "lunghezza" richiede necessariamente l'interazione di *manovijñāna* (che stabilisce l'autonomia degli oggetti), *ālayavijñāna* (che stabilisce la continuità attraverso *vāsanā*), e *manas* (che fornisce una prospettiva). Un uomo in piedi accanto a un ragno è alto; ma accanto a un elefante improvvisamente "diventa" basso. Quando parliamo di Giovanni come "alto", implicitamente consideriamo un certo numero di altri uomini conosciuti nel "passato", la stragrande maggioranza dei quali è assente. "Giovanni" non è "alto": l'"altezza" è un aspetto di un processo in movimento di sperimentazione, un processo che sfida continuamente il significato stesso di "altezza". Questo tipo di analisi può facilmente estendersi al concetto di "esistenza", come il passaggio precedente indica. L'esistenza può essere concepita su due livelli, uno relativo e l'altro assoluto. Ad un livello relativo, la non-esistenza di qualcosa nella mia esperienza può annunciarsi con tanta forza da sembrare come esistente: ad esempio, l'assenza di qualcuno che è morto può diventare una *presenza* sconcertante. Ma a livello assoluto, secondo la teoria di *vikalpa*, la distinzione tra essere e non essere è semplicemente una discriminazione vuota, come qualsiasi altra dicotomia. Le cose né esistono né non esistono; l'errore è discriminare una dicotomia dell'esistenza.

(L'errore dei seguaci delle altre scuole) è che essi non riconoscono un mondo oggettivo come creazione della mente stessa; e non comprendendo che le *vijñāna* sono una manifestazione della mente, come le persone semplici che amano il dualismo di essere e non-essere. . . (LVS, p. 36)

In seguito i logici buddhisti approfondirono questo tipo di analisi per abbracciare una teoria generale della negazione che separa la negazione del sostantivo (*paryudāsa*) dalla negazione del verbo (*prasajyapratishedha*). Nello Svātantrika Bhāvaviveka ha sostenuto che *prasajyapratishedha* poichè riduce l'argomento della *svabhāva* e della genesi fenomenica – in sostanza ha un valore soteriologico superiore a *paryudāsa*. Ma nel *Laṅkāvatāra* queste distinzioni sono irrilevanti. Anche in questo caso, il testo fornisce semplicemente i semi per quello che più tardi sarebbe sbocciato nel fiore della logica buddista. La decostruzione del concetto di essere o di esistenza ci invita a ricordare l'uso che fa il sūtra del sogno come esempio di *māyā*. Il sogno è reale? Il massimo che possiamo dire, secondo il testo, è che un sogno è realistico, nel senso che sembra indicare un mondo di esistenze reali. Come l'illusione non è né reale né non-reale, dal momento che definirla indurrebbe ad una discriminazione dualistica. Nelle critiche agli "eretici", il *Laṅkāvatāra* si pone oltre sia all'idealismo di un sistema come il Vedānta sia al materialismo di alcune delle scuole buddiste pre-Mahāyāna. Si avvicina più strettamente (per certi aspetti) al Mādhyamika, il sentiero che non afferma né nega l'essere. Per il *Laṅkāvatāra*, la giusta visione delle cose è una visione che sospenda la questione dell'essere – per *prajñā*, evitare i concetti, è l'unico modo per poter vedere l'immediatezza del *tathatā*. Ma in questo modo diventa inevitabile un confronto tra la teoria dei *vijñāna* e la teoria del vuoto fenomenico. Semplificando, qual è lo stato della mente – come "soggetto" che sperimenta – se le forme sono vuote e il mondo è mero *māyā*? Non è la mente necessariamente vuota, anche nella sua veste di *tathāgatagarbha*? Se sì, come può creare il "mondo" dell'apparenza fenomenica?

Anche per il sūtra rispondere a questa domanda è arduo. Di fronte alla teoria buddista del non-sé (*anātman*) il *Laṅkāvatāra* ha eretto un sofisticato impianto concettuale, con lo scopo di spiegare il sorgere e il mantenimento del "mondo" fenomenico. Ora il testo deve adattare la sua posizione teorica in modo tale da sostenere la sua tesi su *māyā* e, allo stesso tempo, rivoltarsi contro tale argomento applicando la teoria di *māyā* allo schema dei *vijñāna*. Come ci si potrebbe aspettare,

questa impresa si ritrova quasi sempre al limite del paradosso. Il primo passo di questo progetto è quello di estendere l'analisi decostruttiva del dualismo di *māyā* ai fenomeni "interni": dopo aver dimostrato che i fenomeni "esterni" come la lunghezza e il tempo sono vuoti, il testo deve ora trasformare questa manifestazione verso l'interno, collegando la discriminazione di *vikalpa* del mondo esterno alla sua comprensione implicita della coscienza. La dimostrazione si concentra su *ālayavijñāna*:

L'esistenza che caratterizza cose quali il corpo, gli averi, e il mondo circostante non sono che apparenze della coscienza deposito *ālayavijñāna*. Intrappolati dalle loro visioni dualistiche di origine durata e cessazione e dal loro desiderio che le cose nascano gli ignoranti, non i saggi, danno vita a visioni illusorie di esistenza e non esistenza. (LVS, p.56)

Concepire la mente come un agente con la funzione di "afferrare" conduce, per la logica implicita del dualismo, alla reificazione di un mondo di oggetti da afferrare. Proseguendo nella sua analisi dello spostamento all'esterno di *vikalpa*, il sūtra scopre la sua radice nella discriminazione interiorizzata: la dualizzazione di *ālayavijñāna* e l'oggetto della coscienza. Lo scenario di *māyā* – la rete di esistenze individuali – dipende in ultima analisi da un atteggiamento preesistente e implicito che la mente ha di sé. Questo conduce a una decisiva decostruzione: lo svuotamento della dicotomia soggetto-oggetto. Se il mondo interiore è identificabile con il mondo esterno entrambi sono determinati dallo stesso processo discriminante, l'illusione della loro distinta separabilità inizia a logorarsi. S. Dasgupta spiega:

E' solo grazie a *māyā* (illusione) che i fenomeni appaiono nel loro duplice aspetto come soggetto e oggetto. Questo deve essere sempre considerato come un'apparenza (*samvṛtisatyatā*), mentre nella dimensione reale non potremmo mai affermare la loro esistenza (*bhāva*) o non esistenza.¹²

Forma e spazio, passato e futuro, corto e alto, essere e non-essere, soggetto e oggetto – ciascuno di questi dualismi è stato fatto cadere. E tuttavia, la teoria *vijñāna-māyā* si impernia sulla analisi della realtà della mente intesa come un meccanismo di discriminazione. Che cosa si deve fare ora per tentare una spiegazione della mente, che descriva il tipo particolare di "realtà" che la caratterizza, utilizzando i concetti discriminati di *vikalpa*. Il sūtra sottolinea che la mente non può essere catturata da concetti; la sua sfida è ora quella di formulare concetti che mostrino la mente, che vada oltre la semplice discriminazione verso il processo mentale stesso. L'unico modo per farlo è quello di negare le discriminazioni che costituiscono il mondo che conosciamo, e per negarle completamente che saltiamo al di là delle discriminazioni verso uno scorcio di quel fenomeno prodigioso della mente nella sua "talità" (*tathatā*). Il problema in questione è la possibilità di formulare un linguaggio nuovo e non dualistico/descrittivo che, smontando il linguaggio ordinario, ottenga in qualche modo l'accesso al principio delle cose così come sono, *dharmatā*. Le varie decostruzioni di concetti dualistici quotidiani hanno preparato la strada a una decostruzione maggiore – un passo analitico che solleva il discorso del sūtra ad un nuovo livello linguistico. L'attenzione per questa grande decostruzione è su *ālayavijñāna*, dal momento che *ālaya* è allo stesso tempo il "deposito" di forme discriminate dualisticamente e la "matrice" di illuminazione. *Ālaya* funge da punto di congiunzione tra il mondo fenomenico (relativo) e l'intuizione diretta di (assoluto) talità. La *realtà*, infatti, nell'unico senso sostenuto dal testo, è lo spartiacque che collega l'ordine fenomenico con l'assoluto; questa idea verrà ripresa quando si affronterà il vuoto (*śūnyata*) nei capitoli seguenti. Per ora dobbiamo limitarci al problema di come il *Lankāvatāra* possa fare uso di *vikalpa* per indicare la natura "reale" della mente. Ma in tal modo, si descrive necessariamente qualcosa che non può nemmeno essere visualizzato – dal momento che ogni visualizzazione, attraverso l'ingranaggio di *manovijñāna* e le *vijñāna* sensoriali, comporta inevitabilmente una discriminazione implicita. Tale descrizione può rappresentare la conclusione finale nel quale il discorso – in senso decostruttivo – può essere utilmente collocato; a tale proposito si può citare il commento di un monaco coreano su questo tipo di tecnica Mahāyāna, "E' come se la nostra voce avesse il potere di interrompere le voci di coloro che ci parlano"¹³ Il modo per questa finale

rimozione dei dualismi è la rappresentazione della mente come priva di cause, che non evolve, privo di segni. Il *Lankāvatāra* ammette che tale rappresentazione rischia di annullare i concetti. Il suo tentativo di rappresentare la realtà della mente attraverso l'uso di un impianto descrittivo filosofico è l'assalto finale al linguaggio concettuale, il problema che farà deflagrare il pensiero concettuale definitivamente. Dasgupta descrive questa fase della discussione:

La nostra conoscenza fenomenica è priva di essenza o verità (*nihsvabhāva*) ed è una creazione di *māyā*, un miraggio o un sogno. Non vi è nulla che può essere chiamata esterno, ma è tutto creazione immaginaria della mente (*svacitta*), che da tempo memorabile crea forme immaginarie. Questa mente, dal cui movimento queste creazioni hanno luogo come soggetto e oggetto, non ha un aspetto che lo definisca quindi è senza origine, esistenza, ed estinzione. . . e chiamata *ālayavijñāna* ...¹⁴

C'è qualche "cosa" di definibile privo di aspetto, origine, esistenza ed estinzione? L'esperienza nel mondo fenomenico non fornisce alcun esempio utile, nessun riferimento concreto tra le quasi infinite variazioni di *māyā*. Negando concetti che sono, secondo il consueto modo di pensare, per esperienza inoppugnabili, il sūtra porta il suo impianto concettuale al limite. Anche se conia un nuovo termine – "talità" (*tathatā*) – per riferirsi al modo in cui dimora *ālayavijñāna*, persino questo termine si riferisce a una "realtà" all'interno della provvisorietà del linguaggio. Talità non è altro che un'etichetta per ciò che, in senso assoluto, non può mai essere raggiunto dalle parole:

. . . la realtà più alta è uno stato di beatitudine sublime... la discriminazione non esprime la realtà più alta. . . le parole sono soggette a nascita e distruzione; sono instabili, reciprocamente condizionate, e sono prodotte attraverso la legge della causalità. Anche in questo caso, Mahāmāti, ciò che è reciprocamente condizionato e prodotto attraverso la legge di causalità non può esprimere la realtà più alta (LVS, pag. 77)

Infatti, "le parole non sono la realtà più alta, né ciò che si esprime con le parole" (p. 77) "talità" serve come segnaposto, una parola totalmente vuota che si ricava una nicchia nel dibattito filosofico su *prajñā*. Dobbiamo ora esaminare l'esposizione del testo sulla conoscenza illuminata, *prajñā*, anche se questa esposizione ha già rivelato il suo vuoto dal punto di vista assoluto. In linea con la sua enfasi sul discorso come mezzo abile, il sutra tenterà – rischiando di sconfinare nel paradosso – una descrizione usando *vikalpa* dell'esatto opposto di *vikalpa*.

5. IL VUOTO E L'INVERSIONE DEL LINGUAGGIO

Il sutra per approfondire il tema di *prajñā*, passa dalla descrizione della mente quotidiana *samsarica* ad un'analisi della "mente illuminata" – cioè degli aspetti prescrittivi del testo. Il sūtra ha esaminato con una certa profondità la "patologia" del pensiero e della percezione dualistici: ora cerca una risposta costruttiva alla sofferenza. Strutturalmente, lo schema di "salvezza" delineato nel *Lankāvatāra* è molto più semplice della sua analisi della mente *samsarica*. Ma la semplicità è superficiale: la difficoltà dei concetti espressamente soteriologici è più che compensata dalla loro brevità. Perché qui il testo si avventura in una discriminazione dell'indiscriminato; qui si sovverte il linguaggio, nel tentativo di indicare l'indescrivibile.

Cominciamo con uno schizzo dello schema strutturale dell'illuminazione presentato nel sūtra, per poi passare direttamente ad un'analisi di ciascuno dei suoi termini. La possibilità di superare il *samsāra* della mente discriminante poggia sul modo in cui gestiamo l'errore di credere nei fenomeni presentati da *māyā*. Normalmente, la mente considera le cose sostanziali, fissate in una griglia temporale e relativamente permanente. Quando guardiamo una montagna, immaginiamo che sia eterna; non percepiamo facilmente il suo lento consumarsi. Se riflettiamo scientificamente, possiamo arrivare a comprendere che le montagne, come gli esseri umani, sono in continuo mutamento; ma ciononostante ci si aggrappa, quasi poeticamente, all'illusione dell'eternità. Proprio come noi poniamo una qualità assoluta – la permanenza – della montagna, così la nostra mente discriminante categorizza ed etichetta tutte le cose, come se appartenessero a un ordine

trascendente. L'errore più critico che commettiamo è la nostra fede nella realtà individuale delle cose, sia interne che esterne; è questo errore che sostiene la conoscenza relativa di *vikalpa*. Ma poiché la fede in *māyā* è la *conditio sine qua non* di *vikalpa*, può essere anche l'origine di *prajñā*. Qui la teoria di *vikalpa* riceve una spinta cruciale: se si realizza una corretta "non-discriminazione" dell'errore si sale verso il sentiero di *prajñā*.

La "non-discriminazione" emerge come *attività*, soteriologica e complementare alla "discriminazione"; non è soltanto una ricettività passiva, né un vuoto percettivo, ma è in realtà un processo a sé stante. Il praticante con una corretta visione può trasformare i fenomeni di *māyā* in un vantaggio, utilizzandoli come strumento di conoscenza. In questo modo, si mette in moto un processo di illuminazione, che sfocia nella realizzazione di ciò che il testo chiama "talità" o "ecceità" (Skt. *tathatā*, Tib. *yañ-dag-pa.*):

... questo errore (*māyā*) è discriminato dagli ignoranti come composto da molteplicità; tale visione confusa non è né reale né non reale. Così, Mahāmāti, quando questo errore è non-discriminato dal saggio si trasforma in *tathatā*.

(LVS, p. 94)

Il fatto che il mondo si presenti come *māyā* non è né intrinsecamente positivo né intrinsecamente negativo; il suo valore, come quello di tutti i fenomeni, dipende dalla situazione e decade quando cessiamo di discriminare. Quando si presentano i vari fenomeni di *māyā* le facoltà interpretative dell'uomo ignorante creano una molteplicità di illusioni, tutte basate sul dualismo. Ma quando si presentano alla mente del saggio gli forniscono l'opportunità di vedere (la quiddità) *tathatā attraverso māyā*. Sia l'ignorante che il saggio percepiscono il panorama fenomenico; ma "l'immaginazione è presente nel saggio e nell'ignorante, solo quest'ultimo non riesce a vedere la realtà così com'è. . . "(LVS, p 142). La discriminazione dell'ignorante conduce solo ad ulteriori illusioni; la "non-discriminazione" attiva del saggio, invece, conduce alla comprensione. Ciò che conta è la risposta della mente; *māyā* è di per sé neutrale. Ma cosa si intende per "non-discriminazione", e in che senso è attiva?

Questo concetto (un buon esempio di quello che i logici buddhisti intendevano per "negazione verbale" o *prasajyapratishedha*) poggia sul passaggio intermedio del processo di illuminazione: un passaggio che chiama in causa la "repulsione" della mente dai dualismi di tutti i giorni. Quando comprendiamo che la "repulsione" causa la "non-discriminazione" del saggio grazie alla quale raggiunge *tathatā* (la quiddità), saremo sulla buona strada per capire cosa intenda il sutra con il termine *prajñā*. "Repulsione" (*parāvṛtti*) deriva da *parā* (che significa al di là, lontano, ecc., come in *parāñc* "voltato nella direzione opposta") più *√vṛt* ("girare intorno, ruotare, circumambulazione, ecc"). Il significato completo di *parāvṛtti* diventa "voltarsi, ruotare, cambiare, sostituzione, fine, interruzione". Il prefisso *parā-* è un semplice accrescitivo del verbo – da qui la lettura "repulsione". (La traduzione tibetana, *Ngyur-ba*, comprende una gamma estremamente ampia di connotazioni, la maggior parte dei quali sono collegate all'idea di trasformazione o di cambiamento). Nel sūtra, *parāvṛtti* è la svolta improvvisa e decisiva del praticante dalla discriminazione. Essa pone le basi per la non-discriminazione attiva di *prajñā*, la rinuncia alla non comprensione di *vikalpa*. Ma come si manifesta la svolta nei confronti del modello delle otto coscienze? Sono le stesse *vijñāna* che si trasformano?

Anche se *ālayavijñāna* sembra per molti aspetti ad essere la più importante delle *vijñāna*, è *manovijñāna* che svolge un ruolo chiave nel superamento della discriminazione. *Manovijñāna* è la dimensione della mente che rompe l'informazione percettiva delle *vijñāna* sensoriali in una gamma di oggetti distinti; sembrerebbe che questa discriminazione degli oggetti, dal punto di vista soteriologico, sia la fonte del sistema delle otto coscienze:

Secondo il mio insegnamento, Mahāmāti, il superamento di *manovijñāna* discriminante si dice che sia il *nirvana*. . . . Con *manovijñāna* come causa e sostegno, Mahāmāti, sorgono gli altri sette *vijñāna*. Anche in questo caso, Mahāmāti, continua il funzionamento di *manovijñāna* poiché discerne un mondo di oggetti e si attacca ad esso, mentre con le molteplici impressioni inconscie nutre *ālayavijñāna*. *Manas* si è sviluppato con una idea di ego e di ciò che appartiene all'ego (LVS, p. 109)

In coordinazione con i *vijñāna* sensoriali, *manovijñāna* frammenta il campo percettivo in serie di oggetti distinti, ognuno dei quali si perde infine nel deposito-*ālaya*. Il Buddha usa la parabola del mago per illustrare il modo in cui scambiamo l'insieme dei fenomeni, per entità distinte:

Quando il mago utilizza erba, legno, arbusti e piante rampicanti per esercitare la sua arte, tutti gli esseri e le forme prendono forma; persone create magicamente sembrano essere dotate di individualità e corpo materiale, e sono variamente e fantasiosamente discriminate. Mentre manifestano se stesse, Mahāmāti, non c'è sostanzialità in esse. Analogamente, Mahāmāti, come risultato dell'attaccamento alla realtà relativa, la fantasia falsificante riconosce una molteplicità di apparenze discriminate dalla mente. (LVS, p. 51)

Manovijñāna pone le basi per l'illusione di un mondo selezionando gli oggetti distinti dai dati dei *vijñāna* inferiori, e traccia i confini tra le "cose" sopprimendo in tal modo l'intuizione diretta del flusso fenomenico. Il primo passo del processo di illuminazione consiste in uno sradicamento di questa attività abituale – la "non-discriminazione" attiva dell'erronea visione di *māyā*. La mossa successiva consiste nel distruggere il concetto discorsivo di sé, perpetuato da *manas*:

Fino a quando non vi è una mente che compie sforzi coscienti, non ci può essere il completamento dei diversi sentieri; quando nella mente si presenta una repulsione, non c'è né un veicolo né un viaggiatore. (LVS, p. 116)

Il radicamento di *manovijñāna* e il concetto discorsivo di sé sostenuto da *manas* costituiscono il nucleo della repulsione, *parāvṛtti*. Ma facoltà concettuale *manas* è chiamata presentare ancora un altro concetto discriminante: il concetto di vuoto (*śūnyatā*). Questo concetto particolare serve come trampolino per la realizzazione di *tathatā* attraverso la conoscenza assoluta di *prajñā*. Il postulato del vuoto – il vuoto di soggetto e oggetto – è il tentativo finale della mente di ridurre *māyā* ad un concetto. Sebbene il sūtra riconosca il giusto merito al concetto di vuoto, è attento a lasciar cadere anche *śūnyatā* così come è avvenuto con altre discriminazioni. Il postulato del vuoto è sicuramente un caso di "retta visione"; ma è inadeguato per il compito di descrivere con precisione la visione di *tathatā*. In questo senso, possiamo considerare il vuoto come un concetto guida, un concetto che in una sola volta indica oltre esso stesso e al di là delle concettualizzazioni. Affermare che i fenomeni sono vuoti è un mezzo per "trasgredire" *vikalpa*, impiegando il linguaggio – in questo caso, un linguaggio speciale – per minare il linguaggio. Come vedremo, l'uso del concetto di vuoto nel testo è strategico; esso non è, come sembra aver creduto Suzuki, l'affermazione ontologica finale del *Laṅkāvatāra*. L'introduzione della vacuità segna nel sūtra un livello di transizione del discorso, che non indulge più nel dualismo ordinario ma non ha ancora scoperto un linguaggio appropriato per la descrizione di *tathatā*. Questa transizione è critica: non riuscire a seguire il testo oltre il testo stesso si rischia di fraintendere la posizione ontologica del *Laṅkāvatāra* che può apparire nichilismo assoluto – un errore che dal quale il testo stesso ci mette in guardia. Nāgārjuna osserva che "il vuoto (*śūnyatā*), mal concepito, distrugge l'uomo stupido, come un serpente maneggiato in modo improprio, o un incantesimo mal eseguito"¹⁵. Che ruolo riveste il postulato del vuoto nella analitica del *Laṅkāvatāra*? Abbiamo osservato come il testo si sia liberato di diversi concetti quotidiani: forma e spazio, essere e non-essere, lungo e corto, colui che percepisce e percepito. Da questa sorta di manovra decostruttiva ne consegue la comparsa del concetto di *māyā* che rende il mondo una esperienza realistica ma vuota, esperienza che sembra indicare un mondo esterno e indipendente di entità ma di fatto trasforma il mondo attraverso il funzionamento delle otto *vijñāna*. Da questo punto di vista il mondo è "vuoto". E' chiaro, però, che questo vuoto è di una specie molto particolare. Non è il vuoto nel senso di nulla, poiché il sūtra conferma la realtà (in senso relativo) del flusso fenomenico; piuttosto è vuoto, nel senso che i fenomeni-*māyā* sono privi di natura propria o essenza:

. . non c'è nessuna verità, nessuna essenza in tutti i fenomeni che appaiono... come i fenomeni non hanno alcuna essenza non sono né prodotti né distrutti; né vengono né vanno. Essi sono soltanto l'illusione di *māyā*.¹⁶

Il vuoto, allora, è il vuoto di essenza di individualità autonoma. Alcuni studiosi hanno sottolineato la struttura della parola *śūnyatā* per evidenziare questo concetto analogicamente: *śūnya* deriva da $\sqrt{śū}$

una forma debole di $\sqrt{svī}$ "gonfiarsi, crescere, aumentare"; questa denotazione presenta aspetti sia positivi, come un'espansione (per esempio un ventre che si gonfia), sia negativi, come "svuotare"¹⁷. Si potrebbe pensare ad un pallone da basket, per esempio, "gonfio" (positivo) con aria, o "svuotato" e pieno di niente (negativo). Nella cornice filosofica del sūtra, i fenomeni sono "gonfi" con la parvenza di essere individuali, e tuttavia sono "vuoti", nel senso mancano di un auto-natura. Così il loro *śūnyatā* è sia positività (sul piano di *māyā*) sia negatività (sul piano di *tathatā*).

La radice più importante di questa particolarità, è la teoria buddista della produzione condizionata (Skt. *pratītyasamutpāda*, Tib. *rten-ciñ Nbrei-bar Nbyuñ-ba*). Secondo questa dottrina, i fenomeni hanno origine e si sostengono reciprocamente, senza la necessità di una causa esterna o trascendente; il mondo fenomenico emerge dall'interazione di componenti fenomeniche, o *dharma* (Tib. *chos*), non dalla funzionamento di uno slancio nascosto di qualche tipo. Il *Laṅkāvatāra*, come abbiamo già visto, riformula questi concetti in termini di processo della mente: una singola discriminazione dà luogo immediatamente al suo opposto, e quindi ad un'intera rete di dualismi autoreferenti. La teoria di reciproca causalità o interdipendenza che pone le basi per le speculazioni del sūtra riguardanti il vuoto dell'auto-natura. Se i fenomeni si presentano semplicemente come conseguenza di altri fenomeni, privi un nesso di causalità lineare ma con una causalità parallela, allora i fenomeni non hanno alcuna necessità di una natura autonoma e indipendente. Nel linguaggio di *Laṅkāvatāra*, sono solo lampi momentanei della mente.

Non si può parlare della loro produzione o della loro distruzione, dato che solo qualcosa di indipendente può essere prodotto o distrutto. Ma qui il testo incontra una difficoltà seria: che cosa può significare vacuità se non esiste qualcosa di indipendente e totalmente "perfetto"? Qual è il termine di paragone utilizzato per formulare una valutazione del "vuoto" dei fenomeni?

La risposta dovrebbe essere ovvia: non c'è nessun termine di paragone in senso assoluto, non c'è referente "reale" per il termine *śūnyatā*. Postulando la "realtà" del vuoto, il sūtra scivola nuovamente nell'uso di un vocabolario dualistico. Quando leggiamo la parola *śūnyatā*, la interpretiamo in relazione al suo opposto sottinteso – e così, mettiamo in moto ancora una volta *vikalpa*. Come tutti gli altri concetti, il concetto di *śūnyatā* è dicotomico e relativo. Eppure, il vuoto è una leva concettuale che, sebbene dualistica, aiuta il praticante a liberarsi dal dualismo. Si tratta di un caso di *upāya* pedagogico, un concetto relativo, che possiede comunque un valore soteriologico evidente.

Il vuoto, il vuoto davvero! Mahamati, si tratta di un termine la cui auto-natura è pura un'immaginazione. A causa del proprio attaccamento alla pura immaginazione, Mahamati, dobbiamo parlare di vuoto (LVS, pag. 65)

L'idea di *śūnyatā* si serve, di una inversione della funzione linguistica, come cessazione definitiva della logica di *vikalpa*: dopo aver abbandonato l'essere fenomenico al vuoto, ora siamo costretti ad abbandonare anche questo vuoto come un concetto negativo. Il vuoto è un simbolo che *nomina* uno stato di cose che i concetti non possono *descrivere*. È in questo modo che il vuoto conduce il praticante fuori da *vikalpa*. Proprio come la dialettica platonica orientata verso la *noesis* delle forme richiede la contemplazione del vuoto dei fenomeni, così il testo attuale pone l'accento sul vuoto inteso come transizione verso l'intuizione di *tathatā*. Se consideriamo *śūnyatā* come la verità, rischiamo di cadere nella trappola da cui Nāgārjuna ci mette in guardia. Ciò che si richiede al praticante è andare oltre il vuoto – e oltre il linguaggio transitorio – verso un linguaggio assoluto, di *tathatā*. Ora abbiamo delineato due dei passaggi sul sentiero verso l'illuminazione come è concepito nel *Laṅkāvatāra*. Il processo di liberazione dal *samsāra* inizia con il duplice distacco dalla discriminazione, un distacco che ha inizio vedendo attraverso il riferimento reciproco dei concetti qualitativi come lungo e corto, essere e non essere, soggetto e oggetto. Questa svolta ci conduce al secondo passaggio: la postulazione del "vuoto" di tali concetti dualistici quando sono considerati alla luce della loro genesi (*pratītyasamutpāda*). Ma questo postulato del vuoto deve smantellare se stesso, dal momento che il vuoto si è rivelato essere una costruzione dualistica. Nel riflettere su se stesso, però, l'idea di vuoto completa il superamento di *vikalpa* – aprendo la strada per *prajñā*, l'intuizione di "talità".

Siamo in grado di tracciare una progressione retorica interessante sottostante alla successione soteriologica qui descritta. Il testo è iniziato con un'analisi della linguaggio ordinario descrittivo del parlato quotidiano, interrogando i presupposti latenti, in agguato, in termini come "essere" "cosa". Questa analisi conduce alla comprensione che "tali termini" sono descrittivi soltanto nel contesto di altri "tali termini" (una conclusione cui il linguista Saussure giungerà in tempi recenti): essi non si riferiscono ad un mondo indipendente di oggetti esterni, anche se aspirano a farlo – e più in generale, il tipo di coscienza linguistica che – sperimentando crea categorie dualistiche – inizia così ad emergere come un attività separata dal "reale" (liberamente espresso dal termine *tathatā*). Il problema è sorto: come si può descrivere questa coscienza linguistica se la descrizione stessa è fundamentalmente impossibile (poiché ogni riferimento autentico è impossibile)? Come, per esempio, si può usare una parola come "vuoto" per descrivere i fenomeni quando la parola si pone implicitamente al di là di fenomeni?

La risposta del *sūtra* a questo problema sta nella comprensione che persino una parola come *śūnyatā* è soltanto un concetto guida, un indicazione senza un vero referente nell'ambito di *tathatā*. Il suo valore è strettamente pedagogico; approfondisce l'intuizione, pur rimanendo, concretamente, privo di senso. Il *sūtra* mette a dura prova linguaggio portandolo al limite. Il linguaggio diventa uno strumento di comprensione; facendolo crollare pezzo dopo pezzo il discorso è in grado di spingere il lettore al di là di esso. Ma dobbiamo stare attenti ad osservare il modello sottostante alla distruzione del linguaggio messa in atto nel *sūtra*, perché è del tutto sistematico.

Iniziamo con una fede nella possibilità di descrivere il mondo. Questa prima fase del linguaggio, che potremmo chiamare la fase naive, si basa sulla riconoscimento di *māyā* in uno spettro visibile di entità distinte. Ma presto diventa chiaro che quello che pensavamo fosse una descrizione è in realtà un'illusione; noi cominciamo a pensare che i concetti sono solo analoghi al mondo – come similitudini – e quindi entriamo nella seconda fase del linguaggio, la fase analogica. Ora si apprende che anche questo presupposto si basa su ipotesi sbagliate; le analogie poggiano su ulteriori dualismi. Il mondo si presenta come indescrivibile e il linguaggio entra in una terza fase, una fase ermetica come sistema di segni autoreferenziale completamente avulso dal reale. Lentamente stiamo spostando la nostra attenzione lontano da un linguaggio "naturale" verso una visione diretta particolare. A questo punto, il linguaggio è poco più che una fonte di indicatori nominali senza valore reale, parole spogliate dei loro significati consueti da rasentare il non-dualismo (e allo stesso tempo, il non-senso). Alcune parole, per esempio *śūnyatā*, sono utili come concetti guida, concetti la cui autoriflessività dichiara la loro vuotezza e contemporaneamente indicano una realtà al di là del linguaggio. Questa è la quarta fase del linguaggio, la fase nominale.

La descrizione stata abbandonata a favore del gesto linguistico – un segno che indica l'intuizione, intuizione priva di contenuti concettuali. La fase nominale sembrerebbe rappresentare l'uso strumentale e finale del linguaggio; al di là si trova solo la spontaneità dell'intuizione, *prajñā*. Ma nel *Laṅkāvatārasūtra*, come in molti dei testi buddisti coevi, la stessa l'intuizione assegna al linguaggio un compito ulteriore. Quando è stata raggiunta la comprensione, il linguaggio può entrare in una fase finale, delle espressioni – una fase che la è diretta emanazione dello stato illuminato, un mezzo creativo nel senso più alto. Questa modalità del linguaggio è manifestata forse più chiaramente dalle risposte dei praticanti Zen alle domande dei loro maestri, nel *Laṅkāvatāra* stesso registra almeno un esempio di quello che sembra essere un idioma autenticamente espressivo: vale a dire, la particolare descrizione del *sūtra* di *tathatā*. Vedremo al momento che questa descrizione è articolata in una contraddizione, apparentemente evidente, con la teoria di *mayā* – un'inversione che forse esprime lo stato di illuminato. Occupandoci del problema della quiddità inoltre possiamo ora trattare la questione della *prajñā*, la conoscenza assoluta. Abbiamo visto come le parole possono sondare la natura della realtà fenomenica; ora esaminiamo le modalità attraverso le quali possono esprimere la realtà ultima.

6. ILLUMINAZIONE ED ESPRESSIONE

Nel considerare la natura di prajñā e tathatā, i due termini centrali nella sezione prescrittiva del sūtra, si è tentati di tracciare un semplice parallelo analogico: prajñā sta a tathatā come vikalpa sta a māyā. O, in altri termini, "l'oggetto" della conoscenza trascendentale sta alla quiddità come "l'oggetto" della conoscenza dualistica sta all'irreale. Tathatā, o quiddità, sarebbe quindi ciò che prajñā conosce; sarebbe l'oggetto gnoseologico della mente illuminata. La struttura filosofica del sūtra suggerisce con forza tale interpretazione, qui siamo di fronte ad una tensione nell'articolazione stessa dei concetti, una tensione in cui la natura sistematica della logica filosofica implica una conclusione che è sperimentalmente infondata. Abbiamo analizzato attentamente i modi in cui l'autore (o gli autori) del Laṅkāvatāra interrogano e smontano il linguaggio, allo scopo di liberare le parole per mirare all'esperienza contemplativa diretta. Il sūtra ha continuamente spostato il confine incerto che separa senso dal non senso. Ma ora il testo sembra essere giunto ad un punto in cui la struttura linguistica, in senso stretto, rischia ancora una volta di portare fuori strada suggerendo strutture analogiche semplici e persuasive che non possono, alla fine, descrivere nulla. Questo tipo di seduzione della struttura logica è esattamente ciò da cui il testo ci mette in guardia: si tratta di una trappola di manas. Il testo sostiene che tathatā è semplicemente "l'oggetto" di prajñā? Siamo in grado di affrontare meglio questo problema sul piano sotereologico del sūtra. Se l'illuminazione è semplicemente uno spostamento da un oggetto-e-facoltà ad un altro, cosa vi è di così unico in essa? In realtà, il testo sostiene che la conoscenza trascendente di prajñā è ontologicamente trasformativa: per raggiungere la conoscenza trascendente occorre liberarsi dal saṃsāra inteso come modo di essere. Cogliere la verità di tathatā attraverso una realizzazione dell'irrealtà di māyā equivale a raggiungere il nirvāṇa, nel senso del tutto letterale di fuggire dalla rinascita. Così la conoscenza trascendentale è un punto di svolta che segna la nascita di un nuovo modo di essere, un essere che dimora completamente nelle conoscenze della talità. Prajñā non è una sorta di percezione statica, ma una liberazione ontologica o mokṣa: Circondato da amici sinceri, e da Buddha, Mahāmati, (i bodhisattva) sono in grado di conoscere citta, manas e manovijñāna, che sono gli agenti discriminanti di un mondo esterno la cui esistenza intrinseca è nella mente stessa; essi sono capaci di attraversare l'oceano della nascita e della morte, che si pone in ragione dell'azione, del desiderio e dell'ignoranza. (LVS, pag. 41) L'importanza di questo punto è molteplice. Non solo intreccia il modello epistemologico del processo psichico all'ontologia e alla sotereologia buddista; esso rivela anche l'unità di prajñā e tathatā. Se conoscere la mente equivale a fuggire dal saṃsāra, allora la conoscenza speciale accordata a prajñā è un sapere che ontologicamente trasforma la realtà sperimentata. Nella mente non illuminata, la rassegna fantasmagorica di māyā è qualcosa di più di un semplice "oggetto" di vikalpa: è infatti la creazione di vikalpa. Allo stesso modo, nella mente illuminata tathatā non può essere semplicemente "oggetto" di prajñā. Prajñā appare quando la mente "dimora" in tathatā; tathatā è un'espressione della modalità della mente definita prajñā. Ma ciò non significa affermare che i due termini sono "causati reciprocamente" – per conseguire la liberazione (mokṣa) si deve liberare la mente dal modello di pratīya-samutpāda. Se si definisse la mente illuminata in termini di reciproca causalità si cadrebbe nella discriminazione dualistica. "Prajñā" e "tathatā" sono semplicemente due riferimenti a un processo unitario di trasformazione. Nessun dualismo inteso come oggetto-e-facoltà può catturare la loro identità particolare. La fusione di prajñā e tathatā è inoltre indicata da un secondo indizio testuale: la critica del dualismo soggetto conoscente/oggetto conosciuto. Il Buddha sottolinea questo punto insistendo sul fatto che prajñā non è "ottenibile" – poiché il concetto di "ottenere" si basa tacitamente sulla nostra fede in un mondo di entità distinte (che possiamo riuscire o non riuscire ad ottenere), smettere di crederci dissolve del tutto l'idea di "ottenere". L'illuminazione non è qualcosa che un "conoscitore" potrebbe cercare e possedere:

. . . quando comprendiamo che non v'è conoscenza acquisita indipendente da un oggetto esterno, qualsiasi affermazione esprimiamo a tale proposito non è altro che una costruzione-pensiero. Quando comprendiamo che non esiste nulla nel mondo che non sia percepito dalla nostra mente, la conoscenza (trascendentale) diventa irraggiungibile, non si sviluppa

un soggetto cosciente e un oggetto conosciuto e anche con le tre liberazioni non si ottiene la conoscenza... (LVS, p. 147)

Concepire *prajñā* come un oggetto che possiamo ottenere è cadere nell'illusione, proprio come considerarla una facoltà del "cosciente" che afferra un "oggetto esterno" "nel mondo". *Prajñā* è un tipo di conoscenza che non ha nessun oggetto di supporto in sé per sé, è oltre la dualità di cosciente e conosciuto. Inoltre, qualsiasi tentativo si faccia per caratterizzarlo in senso positivo diventa una discriminazione. Ma avendo nuovamente relativizzato il discorso filosofico intrapreso, il *sūtra* continua nel tentativo di caratterizzare positivamente *prajñā*. Un tentativo di discriminare l'indiscriminabile, uno sforzo per far fare al linguaggio ciò che non può fare. Ma quali strumenti sono ancora disponibili per un progetto del genere? Non è stato smontato quasi ogni concetto chiave buddhista, rendendo in tal modo il linguaggio vuoto come un semplice trucco di *māyā*.

Ma proprio perché il testo ha spogliato completamente i concetti del loro significato d'uso comune, dimostrando che essi non possono descrivere la realtà, è ora libero di riorganizzarli per potenziare la loro efficacia come indicatori fenomenologici. Abbandonata la speranza che si possano creare concetti che contengano la realtà, possiamo far compiere un'inversione finale alle nostre parole e lasciarle parlare dalla esperienza diretta della realtà di *tathatā* – in quanto tale. Nel *sūtra*, questa strategia funziona come un'inversione improvvisa di significato e struttura che, non a caso, appare come un paradosso o una contraddizione assoluta. Il testo ora recupera alcuni concetti precedentemente definiti vuoti, applicandoli piuttosto stranamente come indicazioni qualitative che esprimono *prajñā-tathatā*. Ciò è l'opposto della tecnica che abbiamo visto in precedenza; infatti, possiamo individuare i due metodi come strategie linguistiche strettamente correlate e al centro delle preoccupazioni del testo:

(1) La prima strategia è quella di cercare di puntare alla realtà "così com'è" negando concetti di esperienza assoluti come essere, genesi e annientamento. Il fatto che non si possa trovare alcun riferimento esperienziale per qualcosa che è stato descritto come al di là della nascita, dell'esistenza e della sua cessazione (come il *sūtra* descrive *māyā*) indica che non abbiamo mai sperimentato la realtà "così com'è", nella sua quiddità. Il linguaggio permette, attraverso la sua trasformazione interna, di presentare una negazione teorica di tali concetti ma non può fornirci un'esperienza diretta dei loro significati negativi. In questo senso, la lingua crea uno "spazio" per un'esperienza che non abbiamo ancora avuto; questa, per estensione, è la prima modalità di utilizzo del linguaggio inteso come strumento principale che sfida e rivela un significato. Questo passaggio preliminare conduce al concetto di vuoto, *śūnyatā*, che serve ad unire l'insieme di attributi presentati negativamente sotto un unico termine generico.

(2) La seconda strategia linguistica asserisce che anche il concetto di vacuità è vuoto e perciò converte le caratteristiche negative in positive. Dopo aver liberato il linguaggio descrittivo dalle sue basi dualistiche è possibile usare i nostri termini attribuendogli un significato univoco lasciando cadere i loro attributi oppositivi oltre la retorica della vacuità (*śūnyatā*). Ciò equivale a far scaturire il linguaggio da *prajñā-tathatā* piuttosto che da *vikalpa-māyā*. Usiamo termini attributivi come in una lingua assoluta che non è più basata sul dualismo. Questo insieme di parole assolute evolve dall'esperienza della talità, non dall'esperienza di *māyā*. L'origine del linguaggio nell'esperienza dell'illuminazione costituisce la fase espressiva del linguaggio accennata in precedenza; è l'alternativa al linguaggio dualistico di *māyā-vikalpa*, una lingua che, può solo citare la realtà in modo astratto – mai esprimerla in modo significativo. La posizione logica della seconda strategia, in breve, è questa: poiché apprendiamo dall'esperienza della realtà così com'è, possiamo impiegare alcuni termini in modo significativo per esprimere il vero; ma per farlo dobbiamo prima liberarli della loro implicita struttura dualistica. L'affermazione monovalente di "non nato" può, per esempio, significare (indicare) la realtà, mentre la distinzione dualistica nato/non nato non significa altro che una condizione transitoria di *māyā*. Spostarsi al livello del vuoto diventa un modo di liberare il nostro linguaggio descrittivo (e la coscienza linguistica) dalla dualità rendendolo monovalente. Le parole ordinarie sono cadute nel vuoto in modo da poter essere ricostruite sulle basi della esperienza dell'illuminazione. Ed è proprio questo processo di ricostruzione che produce

una lingua espressiva in termini buddhisti. Abbiamo intravisto la possibilità di un linguaggio che esprime la modalità unitaria di conoscenza-e-essere indicata da *prajñā-tathatā*. Dobbiamo ora esaminare lo sforzo del sūtra di definire positivamente lo stato illuminato, uno sforzo che punta alla realtà "così com'è", senza ricorrere al discorso ingenuamente dualistico di *vikalpa*. Troveremo che questo progetto si traduce in un rovesciamento sorprendente di alcune posizioni mantenute in precedenza nel testo – un'inversione che non indica un ragionamento superficiale, ma un sofisticato senso della retorica e di *upāya*. In precedenza, il testo ha sostenuto che la via del *bodhisattva* è una via "inimmaginabile". Questa condizione si dice che sorga quando infine la mente lascia andare l'illusione del mondo-oggetto, quando la mente "abbandona" *māyā*.

Quando la mente (citta) è vincolata da un mondo oggettivo, l'intelligenza (*jñāna*) e il ragionamento si risvegliano; ma la più alta saggezza (*prajñā*) si ottiene quando non ci sono immagini – un livello superiore di coscienza. (SLVS, p. 160)

Questo è un riflesso, naturalmente, delle descrizioni originali di *māyā* nel sūtra: "E' come vedere la propria ombra riflessa nello specchio, o la propria ombra sull'acqua o al chiaro di luna ... ". " E' un sogno, allora? o una visione?" Le immagini di *māyā* sono false, vuote, illusorie; *prajñā* vede attraverso loro. Ma questo implica che la comparsa di *prajñā* segni la scomparsa completa dell'aspetto figurativo? Il mondo oggettivo diventa scuro o vuoto? Questo domanda ci porta direttamente alla prima delle dichiarazioni idealiste del sūtra per quanto riguarda *prajñā*:

Quando la conoscenza non riesce a vedere ciò che ha di fronte, tale è l'ignoranza e la non conoscenza; questo insegnamento appartiene ai logici. Se la conoscenza non riesce a vedere, attraverso vari ostacoli, da vicino e lontano il mondo oggettivo, che non si presenta come tale, questa è falsa conoscenza. (LVS, p. 148)

Questo è un commento inusuale, dato il tono anti-oggettivistico della maggior parte del testo. Non ha il sūtra quasi spietatamente dimostrato che il mondo è illusorio, che ciò che chiamiamo "oggetti" sono soltanto i prodotti di *manovijñāna*? Se sì, come può il sūtra impiegare tale linguaggio realistico? Dobbiamo qui ricordare che il sūtra, mentre ci assicura che il mondo è *māyā*, ci mette in guardia contro il nichilismo in modo categorico. Mentre non si deve credere che il mondo esista, nel senso che possiede una propria-natura, non si può credere che non esista, che è il nulla. La svolta improvvisa da *māyā* (*parāvṛtti*) permette di rendersi conto che il mondo è irreali, non è illusorio: come una creazione della mente è concreta, ma i suoi particolari non sono indipendenti. Il passaggio di cui sopra, continuando la rinuncia del nichilismo e tuttavia riaffermando il modello psicologico di *māyā*, rappresenta un primo passo verso una descrizione positiva di *prajñā*: "l'immaginazione" del *bodhisattva* deve derivare da una realizzazione di cos'è l'oggettività – irreali – e non dalla semplice cancellazione dell'oggettività *de facto*. Quando consideriamo il fenomeni di *māyā* oggettivi, nel senso di indipendenti, commettiamo un errore; ma sbagliamo anche quando consideriamo loro vuoti, mera negatività. Nel sentiero della conoscenza vengono intesi come manifestazioni della mente – e quindi, come né esistenti né inesistenti. Di conseguenza, un'"immagine", per il sutra, sembrerebbe essere qualcosa che si presenta come esistente; per riassumere la terminologia usata in precedenza, l'immaginare è un esempio di esperienza "realistica". *Prajñā* rivela che i fenomeni di non sono né esistenti né inesistenti, ma semplicemente irreali. Non distrugge l'oggettività fenomenica ma la demistifica, liberando la mente dalla sua schiavitù. Con questo riassetto del concetto di "oggettività", il testo inizia a recuperare alcuni termini chiave come le descrizioni attributive di *prajñā-tathatā*. Più in particolare, si comincia ad articolare una visione sorprendentemente concreta della realtà "così com'è" – una visione che contrasta volutamente con il significato attribuito a *māyā* in precedenza. Questa inversione sottolinea l'abilità speciale di un linguaggio non-dualistico del Buddha nell'esprimere la realtà.

Secondo il significato nascosto c'è una realtà fondamentale; senza passato né futuro. Il *tathāgata* (Buddha) spiega il Dharma senza intenzioni e senza riflettere, attraverso parole che sono originali e indipendenti. A causa del suo retto pensiero e della sua memoria infallibile, egli non riflette, né contempla. . . e ha abbandonato il duplice ostacolo di passione e conoscenza. (LVS, p. 208)

Il linguaggio "originale e indipendente" del Buddha indica: è un puro riferimento simbolico. Ciò che esprime lingua del Buddha è la "realtà fondamentale". Come possiamo spiegare questa improvvisa rinascita del linguaggio oggettivistico, questo chiaro abbandono dell'idealismo presente nel testo? Nonostante la forte enfasi sulla irrealtà di māyā, il testo assume una posizione filosofica che non mette in risalto lo sradicamento della coscienza oggettiva di fronte al vuoto, ma la corretta interpretazione della coscienza oggettiva al cospetto di māyā. E' in questo senso che il testo riformula prontamente il suo linguaggio oggettivo e lo utilizza per "indicare" lo stato illuminato. Questa linea di pensiero raggiunge il suo apice in uno dei passaggi particolari più assertivi del testo:

La via antica dell'essenza, Mahāmāti, è sempre presente, come la natura dell'oro e dell'argento, o le gemme preservate nella miniera; sia che un tathāgata appaia o non appaia nel mondo il regno del Dharma (dharmadhatū) è sempre presente. Il tathāgata è sempre presente come la strada in una città antica. . . Ciò che è stato realizzato da me e da altri tathāgata è questa essenza, la realtà onnipresente (sthititā), la regolarità dei fenomeni (niyamatā), la talità delle cose (tathatā), la natura autentica (bhūtātā), e la verità in quanto tale (satyatā). (LVS, p. 124)

Dove avremmo potuto trovare una dichiarazione più realistica? Che sorprendente affermazione, proveniente da un testo che ci assicura costantemente che la realtà è solo illusione di māyā! Ma questa inversione è in sintonia con le estreme conseguenze del modello epistemologico che è sotteso al discorso su māyā. A giudicare dalla preoccupazione assillante del testo per il nichilismo, sembrerebbe che l'autore(i) si considerasse un po' meno "idealista" di alcuni suoi contemporanei. L'idealismo assoluto della precedente logica filosofica chiaramente non è che una fase del processo di illuminazione, nella particolare strategia linguistica impiegata dal Buddha per aprire un varco attraverso vikalpa. La visione cardine del testo rivela che la talità della realtà è un flusso indipendente. Sembrerebbe che per il Laṅkāvatāra l'illuminazione consista in qualche misura nella capacità, intuitiva e diretta, di cogliere il processo fenomenico come un processo. Le continue connessioni dei dharma (fenomeni) che scaturiscono da questo processo sono irreali (privi di essenza); ma il processo stesso non solo è reale – ma è l'unico "reale" accessibile alla coscienza umana. La sua intuizione diretta è l'attività costitutiva del mente illuminata.

Gli studiosi hanno ampiamente analizzato il Laṅkāvatārasūtra definendolo idealista e interpretandolo dal punto di vista delle scuole Yogācāra successive che ne hanno subito la sua influenza. Ma dopo un'attenta analisi abbiamo scoperto che questa interpretazione presenta alcune anomalie, le sfumature del linguaggio e le strategie retoriche suggeriscono una concezione meno strettamente idealista e una posizione più realista. In parti del testo emerge con evidenza una posizione contro l'idealismo nelle sue forme estreme (ad esempio, nichilismo); inoltre, il sūtra definisce l'esatto significato di māyā, solo per concludere che, in almeno un senso, māyā è del tutto "reale". La realtà di māyā si impernia sulla sua natura di processo – indipendente, in un riassetto perpetuo di dharma (fenomeni), uno spettacolo di magia così seducente che siamo portati a credere falsamente in un mondo di entità distinte. Passando attraverso śūnyatā siamo in grado di voltare le spalle alla discriminazione dualistica che alimenta questa convinzione, e di tornare al mondo di māyā, inteso come puro processo, con una comprensione illuminata. Solo allora saremo in grado di vedere la realtà in quanto tale: tathatā.

7. CONCLUSIONE: UPĀYA LINGUISTICA

In questo saggio ho cercato di concentrare l'attenzione sulle molteplici sottigliezze della strategia linguistica che sostiene la lunga discussione di Mahāmāti e del Buddha. Queste strategie sono qualcosa di diverso dalla semplice retorica; infatti al Laṅkāvatārasūtra manca la sofisticazione retorica di opere come il Vimalakīrtinirdeśa-sūtra e il Mūlamādhyamakakārikās che invece sono la

prova tangibile che il linguaggio è determinante nel modellare e mantenere la nostra visione del mondo – e quindi possono essere determinanti nel condurre all'illuminazione. Per gli autori del Laṅkāvatāra, il processo di liberazione ontologica può essere visto come una trasformazione della coscienza linguistica attraverso diverse fasi graduate, che culmina alla fine in una fase di pura espressività. Questa trasformazione multipla stimola il progresso dell'intuizione, fornendo un catalizzatore per una metamorfosi della coscienza. Il linguaggio occupa un posto assolutamente fondamentale nell'analisi effettuata dal sūtra sulla coscienza; la sua natura dualistica è la caratteristica decisiva del processo cognitivo umano. Come tale, è anche la chiave per realizzare prajñā e il nirvana. Come filosofi, gli autori del Laṅkāvatāra hanno posto il linguaggio – come radice della coscienza dualistica – al centro del sistema vijñāna. Come pedagoghi, lo hanno messo in pratica sviluppando alcune strategie del discorso destinate ad avviare il lettore lungo il sentiero esperienziale dell'illuminazione. Le "irrazionalità" del testo trovate da Suzuki, mentre sono senza dubbio dovute in parte alle stravaganze della traduzione e delle revisioni, sono spesso spiegabili attraverso un'accurata considerazione della struttura simbolica complessiva del testo – una struttura che incorpora strategicamente contraddizione e paradosso come potenti strumenti di upāya, mezzi abili. Il Laṅkāvatāra è un testo generativo, un testo che contribuisce a definire le problematiche principali per molti pensatori Mahāyāna. La scuola Ch'an ha approfondito l'analisi del linguaggio per sviluppare nuove modalità di pratica basate sullo studio dei kōan. I fratelli Asaṅga e Vasubandhu hanno articolato e ampliato la dottrina di māyā in un'intricata analisi della percezione e della coscienza; i logici buddisti si sono concentrati sulla teoria dell'apoha e sulla discriminazione preriflessiva dualistica della mente cosciente. Ognuno di questi successivi sviluppi si basa tacitamente sulla comprensione fondamentale del Laṅkāvatāra che la coscienza è essenzialmente dicotomica e linguistica. L'autore/i del testo insiste sul fatto che il linguaggio e il discorso sono solo i mezzi per un fine. Non sono il fine; non sono la verità. Ma con abili manipolazioni sono capaci di indicarla – e qui risiede la loro utilità religiosa unica. Il fattore chiave della strategia linguistica del Laṅkāvatāra si riassume nel concepire un linguaggio che sfida il lettore a superare il linguaggio stesso verso la realtà. In tal modo, tiene in sospeso il discorso religioso su una linea di confine tra le parole e il silenzio.

University of Chicago

NOTE

Le seguenti abbreviazioni vengono usate nel testo:

LVS: *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text* (1932). Tradotto by Daisetz T. Suzuki. London: Routledge.

SLVS: *Studies in the Lankavatara Sutra* (1930). Daisetz T. Suzuki, London: Routledge.

Ho usato LVS come riferimento di paginazione, in quanto è ancora il più diffuso. Suzuki segue in gran parte l'edizione di Nanjio del testo sanscrito; il suo *An Index to the Lankavatara Sutra* (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, 1934) fornisce tavole di riferimento incrociate per le versioni sanscrite, cinesi e tibetane.

Vorrei ringraziare le seguenti persone, dell'Università di Chicago, che hanno letto questo saggio e fornito critiche utili: Wendy Doniger O'Flaherty, Allen W. Thrasher, Edward Ch'ien, Frank Reynolds e Julie McGarvey; Charles Hallisey per il suo inestimabile aiuto con il testo sanscrito e William Sterner per il suo costante incoraggiamento.

- 1 Le date del *Laṅkāvatāra* sono tutt'altro che chiare. La prima traduzione cinese di Dharmarakṣa, risale all'incirca al 420 ed è andata persa. Non abbiamo informazioni certe sulle date delle due versioni tibetane (ambedue attribuite ad un certo Chos-grub). Alcuni studiosi (in particolare Dasgupta) hanno riscontrato strette somiglianze tra la LVS e lo *Śraddhotpādaśāstra* datando il primo al 100 d.C. o prima; ma questo argomento si basava sull'attribuzione erronea del *śāstra* ad Āsvaghoṣa. (Y. Hakeda, *The Awakening of Faith*, Columbia 1967). A giudicare dalla storia della sua traduzione e lo stile generale, possiamo solo supporre che il testo sanscrito sia stato composto tra il terzo e il quinto secolo d.C. ed è del tutto probabile che il testo abbia avuto una successione di revisioni prima di raggiungere la sua forma attuale.
- 2 Per citarne solo alcuni dei suoi sviluppi successivi, il *Laṅkāvatāra* era influente tra le maggiori scuole Ch'an (si narra che sia stato trasmesso da Bodhidharma a Hui-k'é), nella composizione del *Śraddhotpādaśāstra*, nelle dottrine Yogācāra di Asanga e Vasubandhu, e più tardi, nei dibattiti dei logici buddhisti (Dharmakīrti, Ratnakīrti e altri).
- 3 Due non recenti ma notevoli eccezioni sono: Giuseppe Tucci, *Studio comparativo fra le tre versioni cinesi ed il testo sanscrito del 1° e 2° capitolo del Laṅkāvatāra* (in Atti della R. Accademia nazionale dei lincei, Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche) Roma, 1923) e J. W. Hauer's *Das Laṅkāvatāra-sūtra und das Sāmkhya* (Stuttgart, W. Kohlhammer 1927)
- 4 *Bhagavad Gita*, (England: Penguin, 1962) traduzione Juan Mascaro, p. 89
- 5 In seguito, nella sezione 4, troveremo un legame forte tra il concetto Mahayana della vacuità e l'esperienza della spazialità.
- 6 Wendy D. O'Flaherty, manoscritto inedito.
- 7 La distinzione, naturalmente è enfatizzata. Il buddismo per sua stessa natura riconosce un legame indivisibile tra epistemologia e ontologia.
- 8 Suzuki interpreta erroneamente *karmakriyārahita* come "privo di *karma* e *kriyā*"; ma *arahita* significa "non privo di, in possesso di."
- 9 Tutte le etimologie da "A Sanskrit-English Dictionary, M. Monier-Williams"
- 10 Dalla voce *vijñāna* del dizionario *Buddhist Hybrid Sanskrit* di Edgerton.
- 11 *The Awakening of Faith*, *op. cit.*, p. 55 e *passim*, inoltre *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (tr. P. Yampolsky, Columbia 1967) p. 147. La similitudine mente-onda è diventata una pietra di paragone di un approccio specifico del Mahayana verso una spiegazione epistemologica.
- 12 S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I (Delhi: Motilal Banarsidass, 1922), p. 146
- 13 Wonhyo, citato in Hakeda, *op. cit.*, p. 33.
- 14 S. Dasgupta, *op. cit.* p.146.
- 15 Nāgārjuna, *Mādhyamaka-kārikās* XXIV, citato in Hakeda, *op. cit.*, p. 36.
- 16 S. Dasgupta, *op. cit.*, pp. 140-1.
- 17 *Philosophy East and West* Vol. 20 (1970) p. 269, e la voce *śū* del dizionario Monier-Williams.

BIBLIOGRAFIA

- Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, Vol. I.
- Hakeda, Yoshito (1967). *The Awakening of Faith*. New York: Columbia.
- Hauer, J. W. (1927). *Das Lañkāvatāra-sūtra und das Sāmkhya*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Mascaro, Juan (1962). *The Bhagavad Gita*. London: Penguin.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1930). *Studies in the Lankavatara Sutra*. London: Routledge.
- (1932). *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*. London: Routledge.
- (1934). *An Index to the Lankavatara Sutra*. Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society.
- Tucci, Giuseppe (1923). 'Studio comparativo fra le tre versioni cinesi ed il testo sanscrito del 1° e 2° capitolo del *Lañkāvatāra*', Atti della R. Accademia nazionale dei lincei (Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche). Roma: R. Accademia.
- Yampolsky, P. (1967). *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia.

Traduzione di Carlo De Mauro